

ДЕБОРА ХАРКНЕСС

ДЖОН ДИ.  
ДИАЛОГИ  
С АНГЕЛАМИ

ДЕБОРА ХАРКНЕСС

ДЖОН ДИ.  
ДИАЛОГИ  
С АНГЕЛАМИ



Москва  
2017

Дебора Харкнесс

**ДЖОН ДИ. ДИАЛОГИ С АНГЕЛАМИ**

М.: Клуб Касталия. 2017. — 238 с.

Перевод: Анастасия ЯСЫР

Редактор: Ирина МЕДНИКОВА

Компьютерная верстка: Ольга ИВАНОВА

Обложка: рисунок — Анна ВЕРТИНСКАЯ, оформление — Ольга ИВАНОВА



## ПРОЕКТ КАСТАЛИЯ

уникальный проект, объединяющий представителей самых разных мировоззрений, начиная от язычества

# CASTALIA

и заканчивая гностическими и герметическими традициями. Три объединяющих принципа Касталии — это **Юнгианство, Оккультизм и Нонконформизм**. Быть Юнгианцем — значит иметь мужество познанию своих самых потаённых глубин. Быть Оккультистом — искать то, что раз и навсегда присутствует твоей дух в тиле трансмутации, быть Нонконформистом — просто быть собой, вне следования каким либо нормам или обычаям.

### НАШ ПРОЕКТ ИМЕЕТ МНОЖЕСТВО ГРАНЕЙ.

Это и ежемесячно обновляемый эксклюзивными переводами сайт [www.castalia.ru](http://www.castalia.ru), над обновлением которого работает целая группа добровольцев. Это и каждую неделю собирающийся в Реале **клуб Касталия**, где члены клуба могут услышать лекции о самых разных эзотерических и психологических традициях. Это и **школа Касталия**, своего рода внешнее представительство клуба, регулярно проводящая открытые обучающие лекции и семинары. Для переводчиков Касталии бесплатные, для всех остальных — недорогие. Это и уникальный **интернет-магазин** эзотерической и психологической литературы по доступным ценам. Переводчики имеют скидки. И, прежде всего — это интегральное мировоззрение, основанное на поиске соединения трёх слагаемых Касталии и стремящееся к оккультному Ренессансу.



**КАСТАЛИЯ ПРИГЛАШАЕТ К СОТРУДНИЧЕСТВУ  
АВТОРОВ, ПЕРЕВОДЧИКОВ, А ТАКЖЕ  
ОРГАНИЗАЦИИ ДЛЯ ПРОВЕДЕНИЯ  
СОВМЕСТНЫХ ПРОЕКТОВ**

# ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	5
ЧАСТЬ I. ПРОИСХОЖДЕНИЕ.....	9
1. Коллоквиум Ангелов.....	10
2. Возведение Лестницы Иакова.....	44
3. Восхождение по Лестнице Иакова.....	85
ЧАСТЬ II. ОТКРОВЕНИЯ.....	121
4. «А потом наступил конец».....	122
5. «Истинная Каббала».....	148
6. Алхимия Адама.....	191
ЭПИЛОГ.....	213

# ВВЕДЕНИЕ

Ибо мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится.

Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младенческое.

Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь я знаю отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан.

*1 Коринфянам 13:9–12*

**М**ежду 1581 и 1586 годами, и затем в 1607 году в елизаветинской Англии очень высоко ценилась натурфилософия, в это время Джон Ди разговаривал с ангелами о природе мира и его апокалиптическом конце. С помощью ассистента, или «провидца», и кристалла, который назывался *showstone* (показывающий камень), Ди пытался увидеть сквозь темные дни своего времени дни, которые, хотелось бы надеяться, будут ярким и многообещающим будущим. Разбросанные по нескольким коллекциям рукописей Бодлианской и Британской библиотек<sup>1</sup>, записи этих разговоров, сделанные Ди, сегодня представляют собой одну из наиболее ранних и продолжительных интеллектуальных мистерий современного периода. Но зачем выпускник Кэмбриджа, хвастающий званием королевского философа, занимался такой, казалось бы, бесплодной, по-видимому бесосновательной и чрезвычайно кропотливой деятельностью? Был ли Ди легковверным глупцом?<sup>2</sup> Было ли у него психическое расстройство? Учитывая эти серьезные замечания о Ди и его диалогах, историки науки были бы удивлены, если бы дневники ангелов смогли принести хоть какую-то полезную, пригодную для использования

информацию исследователям, интересующимся именно практикой натурфилософии конца шестнадцатого века или разъяснение культурного и интеллектуального мира елизаветинской эпохи в общих чертах<sup>3</sup>.

Ответы на вопросы могут быть найдены, но не исключительно на страницах рукописи дневников ангелов Ди. Дневники являются только частью паззла, фрагментарными остатками громадного интеллектуального начинания. На сегодняшний день осталось лишь небольшое их количество; большая часть была уничтожена Ди и усердными кухарками семнадцатого столетия, которые использовали страницы из томов для накрывания тарелок с пирогами у своих работодателей<sup>4</sup>. Но даже если бы дневники были полными, мы бы все равно не нашли в них все ответы. Также как расшифровка судебных разбирательств или библиотечный реестр, дневники хранят красноречивое безмолвие и пестрят многоточиями, они лишены тонкостей голоса и жестов, которые могли бы так много рассказать о том, что происходило, когда Ди смотрел в свой *showstone* (показывающий камень).

Между тем мы можем использовать некоторые подсказки, изучая таинственный проект Ди. И прежде всего исследовать сокровища его обширной библиотеки, чтобы увидеть, сможем ли мы собрать воедино интеллектуальное обоснование дневников. Франс Йейтс верил, что интеллектуальное богатство Ренессанса содержалось в библиотеке Ди, и это содержание недавно было изучено, причем каждая попытка, с учетом принадлежавших ему томов, способствовала доступности. Не только авторы книг Ди предоставляют нам дальнейшие инсайты к вопросу, почему он взялся за разговоры с ангелами; Ди собственноручно оставил тропинку для нас, чтобы мы следовали за незначительными комментариями, которые он оставил в своих книгах. Подчеркнутые отрывки, указания на других авторов и сообщения о его собственных жизненных переживаниях ведут как протоптанная дорожка к диалогам с ангелами, позволяющая понять контекст и основу.

Также мы можем посмотреть на эту ситуацию дальше, чем на интеллектуальный тренинг Ди, его персональный опыт и попытку разместить его разговоры с ангелами в более широком культурном контексте второй половины шестнадцатого столетия. Этот период был жизненным и хаотичным: усугубляющийся религиозными разногласиями, острыми политическими противоречиями между Англией и ее европейскими соседями, обновление апокалиптической горячности, и рост культуры книгопечатания сделали его таковым. Информация, поступающая из недавно

открытых земель, укрепляла чувство кризиса среди интеллектуальных элит, так что они старались совместить новые миры со старыми текстами. Города, такие как Лондон, боролись с размещением растущего числа людей ищущих работу, анонимность или религиозное убежище внутри его растрескавшихся стен. Тот, кто не мог приспособиться, пересекал Атлантику. Шпионы и осведомители, путешествовавшие по сельской местности, собирали известия о религиозном радикализме, политической конспирации и ереси. Современники Ди пессимистично воспринимали хаос в положении дел и думали, что конец мира был определенно близко.



## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Сейчас ангельские дневники хранятся в Британской библиотеке (MSS 3188, 3189, 3191: Add. MS 36674) и библиотеке Бодлея (MS Ashmole 1790).
- <sup>2</sup> См.: Френсис А. Йейтс. «Театр мира сего» (Chicago: University of Chicago Press, 1969), pp. 5–18, для точного, но осторожного толкования. Джон Хеилборн в своем введении к «Propaedeutica aphoristica» Джона Ди демонстрирует меньшую чуткость к убеждениям средневековья и раннего Нового времени, описывая последние годы Ди как равновесие между «более светлыми моментами», когда натурфилософ пытался «снять с себя ответственность от призвания духов», и наименее светлыми мгновениями, проведенными в разговорах с ангелами. Дж. Л. Хеилборн в ввводной статье в «Астрономии» Дж. Ди: «Propaedeutica aphoristica» в переводе Уэйна Шумакера (Berkeley: University of California Press), p. 15. Шумакер интерпретирует дневники ангелов как доказательство, что это была легковверная ошибка Ди, которая указывала, что «даже в его время некоторые мужчины были настолько восприимчивы к необыкновенному» (Уэйн Шумакер, «Разговоры Джона Ди с ангелами» в *Renaissance curiosa* 15–52 [Binghampton, NY: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1982] p. 48). Но он был вынужден признать, что Ди кажется совершенно нормальным, на протяжении всего времени он «не терял контроль, не был в бреду, но его провидец записывал видения и диалоги с рассудительной точностью» (*ibid.*, p.22).
- <sup>3</sup> Пока Клули указывал на важные взаимосвязи между исследованиями Ди и натурфилософами, которые ему предшествовали, он все еще был не способен примирить эти традиции с интересом Ди к диалогам с ангелами. Дневники ангелов Ди оставались для Клули интеллектуальной аберрацией



(*прим пер.* — отклонением от нормы), которая «не может быть рассмотрена как наука или натурфилософия», несмотря на их связь с концепциями каббалистической и алхимической традиции (Clulee, p. 203). Анализ Кристофера Уитби самых ранних ангельских дневников, истории пристального взглядывания в кристалл и биографии главных участников диалогов остаются краеугольным камнем в науках, посвященных этим вопросам. См.: Джон Ди. «John Dee's Actions with Spirits», ed. with intro. by Christopher Whitby, 2 vols. (New York: Garland Publishing, 1988), в разны частях.

- <sup>4</sup> Для описания уничтожения манускриптов самим Ди, См. Ди в С. Х. Джостен «Неизвестная глава в жизни Джона Ди», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 28 (1965): 223–257. Для введения Ашмола см. Ди: AWS II: 2–4.

# ПРОИСХОЖДЕНИЕ

И, конечно, тот, кому весь ход Природы остается открытым, не радуется так сильно, что он может создавать Золото и Серебро, или *or the Divells* стать Субъектом для него, как он видит Небеса отверстые, Ангелов Божьих восходящих и нисходящих, и что его собственное имя справедливо написано в Книге Жизни.

— Элиас Эшмол.

*«Prologomena» в «Британском алхимическом театре»  
(1652)*

## КОЛЛОКВИУМ АНГЕЛОВ

ПРАГА, 1586

Узнаваемый и авторитетный англичанин, чье имя было доктор Ди, прибыл в Прагу, чтобы увидеть императора Рудольфа II, и был поначалу хорошо им принят; он предсказал, что вскоре с христианским миром произойдет удивительное преобразование и будет доказано не только разрушение города Константинополя, но также и Рима. Он не прекратил распространение этих предсказаний среди населения.

— *Лютеранин Будовеч,  
Circulo horologi lunaris*<sup>5</sup>

Лютеранин Будовеч, живший в Праге во второй половине шестнадцатого века, описал в своем журнале Джона Ди как человека, совершенно не похожего на «мага Мортлейка», с которым мы знакомы<sup>6</sup>. Посол, популярный предсказатель и религиозный бунтарь — все эти краткие заметки Будовеча находят поддержку, но личность натурфилософа, с которой у нас ассоциируется Ди, — отсутствует. Связь между характеристиками Ди, приведенными Будовечем, отражает лишь стороны жизни ученого и виды его деятельности, исследованные в последнее время и сформировавшие важные особенности его загадочного разума. Через призму это связи, описываемой в последнее время как «закрытая связь» идей, Ди начал рассматриваться и как созерцающий натурфилософ, и как шумный участник интеллектуальной и культурной жизни Европы второй половины шестнадцатого века<sup>7</sup>. Такое сочетание работы и созерцания можно живо представить в записях Ди, которые содержат как диалоги с ангелами, так и сопутствующие им события. Продолжая исследование личности и деятельности Ди, мы видим «закрытую связь» в новом свете,

когда натурфилософ готовится вступить в диалог со всеми уровнями всеобъемлющей системы в попытке прийти к соглашению между запутанностью натурфилософии и состоянием природного мира.

10 апреля 1586 года Джон Ди сообщает о своей деятельности в его домохозяйстве, которое временно находилось в одном из городов Центральной Европы — Праге. Это было время кризиса, когда Ди верил, что «великая катастрофа» «нависала над миром». Кризису подверглись также жизнь и карьера Ди<sup>8</sup>. Местный покровитель Ди, император Священной Римской империи Рудольф II, был зол и разочарован. Хотя Ди уже два года пребывал в городе, он все еще не был так полезен в алхимических экспериментах императора, как ожидал Рудольф. В Риме — центре европейского католицизма, слова пророчества Ди об «удивительном преобразовании» достигли ушей Папы Римского, который настолько обеспокоился этим, что чиновники начали расследование деятельности натурфилософа. Ассистент Ди, Эдвард Келли, угрожал, что покинет его, и показывал себя в любом деле сложным, беспокойным человеком. Келли, в отличие от Ди, был увлечен алхимическими проблемами императора и хотел посвящать им больше времени. Кроме того, он начал исповедоваться в мириадах своих грехов иезуитам. Его жена раздражала его тоже. Кроме того, она ненавидела Эдварда Келли и его назойливые расспросы<sup>9</sup>. Семья жила в разъездах начиная с осени 1583 года. Наконец, нужно было кормить детей, заботиться о них... Все это беспокоило выдающегося натурфилософа Англии. И хотя кризис в жизни Ди изменялся в своих проявлениях, корень всех проблем, по его мнению, мог быть найден в единственном месте: его диалогах с ангелами.

Кризис апреля 1586 г. показал начало конца наиболее задокументированным усилиям Ди пообщаться с ангелами. Хотя это кажется странным, момент вступления в сложный ментальный и культурный мир Ди и его современников, зачастую это позднее видение диалогов с ангелами, которое оставляет глубочайшее впечатление: медленная деградация интеллектуального проекта, который слишком сложно поддерживать его участникам, с последствиями настолько огромными для того, чтобы они были осмыслены аудиторией. Межличностный конфликт, подозрительность, сложности покровительства, известность и неразбериха с целями характеризуют причину, по которой большинство ученых отвергали качественные доказательства доверчивости Джона Ди, лживости Эдварда Келли, озлобленность Джейн Ди и скептицизм Рудольфа II. Такая характеристика (она будет обсуждаться в следующей главе) неверна и обманчива.

Однако полезно начать диалоги с ангелами с наиболее изменчивых и сложных из них, когда все, за последовательное сохранение чего боролся Ди, растворилось в хаосе.

Ориентироваться в совокупном, многозначном и густонаселенном мире Ди непросто, и ни одно мгновение в диалогах не может служить в качестве руководства ко всей совокупности доказательств, которые теперь в нашем распоряжении. Одиноких волхвов, которые столь многое вызывают в воображении, когда мы думаем о Ди, особенно трудно найти в ангельских дневниках и записях разговоров с ангелами, среди судебных чиновников, ассистентов-алхимиков, папских нунциев, иезуитов и членов домохозяйства. Эта глава служит важным предисловием, введением в сложный мир Ди — люди, ангелы, особенности их появления и взаимодействия во время диалогов. С этой информацией мы имеем возможность восстановить пошагово сохранившиеся диалоги и вернуться к наиболее ранним, относящимся к наиболее изученному этапу жизни Джона Ди.

На протяжении этой главы взаимодействие Ди с ангелами будет обозначено как «диалоги» или «разговоры». Хотя некоторые ученые упоминают диалоги как «действия духа», а другие фокусируются на «ангельских дневниках», записанных Ди, сам автор дневников называет свой опыт «коллоквиум ангелов». Для Ди эти диалоги были групповым обсуждением, непрерывной попыткой примирить то, что было известно о естественном мире, с неизвестным и таинственным. Подчеркнуто разговорный характер этих событий делает их динамизм более очевидным. Как и большинство диалогов, ангельские диалоги Ди могли внезапно остановиться на середине важного обмена или содержать упоминания о людях и местах вне характеристик записываемого разговора. Ни контакт с ангелами, ни детализированное ведение дневников не составляли намерение Ди. Он принял решение исходя из предназначения, которое для себя определил — коммуницировать и обсуждать свое беспокойство о естественном мире и его будущем с ангелами, его партнерами по диалогам, и, как напоминает нам Будовеч, с широкой аудиторией.

Аудитория диалогов Ди была восприимчива к духовидческому опыту — по крайней мере, в теории. Но запутанная политика Реформации и Контрреформации сделала проверку подлинности некоторых экспериментов сложной и опасной. В случае с Ди сложными и опасными были его путешествия через Европу, потому что диалоги с ангелами должны были пройти проверку подлинности протестантами и католиками, убеждения которых расходились относительно чудес, влияния частных откровений

на общественные реформы и степень, с которой люди вне церковного контроля могут и увлекаются духовидческой деятельностью. Тем не менее Ди раскрыл содержание его диалогов «достойным, именно тем... набожным, смиренным, скромным, чистосердечным и видным в христианской благотворительности»<sup>10</sup>. Вера Ди в ангельское руководство и их сообщения была непоколебима. Так, он верил, что когда бы его разговоры не были «рассказаны публике, каждый последующий год все будут радоваться с невероятным ликованием потому что сила божественной правды, мудрость и сила, несокрушимы»<sup>11</sup>. Постигание широты и сложности «коллоквиума ангелов» и роли его многочисленных участников — крайне важный критерий для понимания содержания откровений.

## Джон Ди, НАТУРФИЛОСОФ

Джон Ди — наиболее важная и в то же время одинокая персона, принимавшая участие в разговорах с ангелами. Одинокой и отчасти уникальной фигурой, исторически зажатой между средневековым гением Роджера Бэкона и современной дальновидностью Френсиса Бэкона, Джона Ди сделали обстоятельства. Сегодня мы далеки от интеллектуальных традиций, которые сформировали Ди, и находим себе в убыток понимание того, что он считал само собой разумеющимся в отношении естественного мира и места в нем. Однако в свое время Ди был весьма известной личностью и одним из наиболее востребованных ученых, высказывавших ценные мысли по широкому кругу вопросов. Ему была предложена должность лектора в Оксфордском университете, от которой он отказался. С ним консультировались о наиболее астрологически благоприятном дне для коронации Елизаветы I. Он развлекал гостей, включая сэра Уолтера Ралея, графа Лестера и датского географа Абрахама Ортелиуса в своем доме под Лондоном на Темзе. В Мортлейке Ди был щедр на свою экспертизу и непревзойденные ресурсы его знаменитой библиотеки. Для посетителей, которые не могли совершить путешествие в Мортлейк, Ди мог прервать свою работу, чтобы поехать к ним, как он сделал 23 февраля 1581 года, когда французский посол Мишель дэ Кастельнау представил его Жану Бодену в королевских покоях Вестминстера<sup>12</sup>.

Отношения, которые сложились у Ди с интеллектуальной и политической элитой его собственной страны соответствовали, если не превосходили их, тем, которыми он располагал на европейском континенте. Он оставил там свой след еще в свои двадцатые годы, читая лекции в Париже,

обучаясь в университете Лувиана и встречаясь с коллегами — учеными и потенциальными покровителями в Италии, Нидерландах и Священной Римской Империи. Пётр Рамус, знаменитый французский гуманист и методист, считал Ди одним из двух мудрецов Англии<sup>13</sup>. Итальянский математик Федерико Коммандино описывал Ди своему покровителю — Франческо Марии II, герцогу Урбино, как «человека блестящего остроумия и особенной эрудиции»<sup>14</sup>. В дальнейшем Ди не был полностью забыт своими зарубежными коллегами и состоял в переписке с известным натурфилософом Тихо Браге, который отправил ему копию *De mundi aetherei recentioribus phaenomenis* (1588)<sup>15</sup>.

Вершины, которых достиг Ди, были довольно необычны, хотя и не абсолютно уникальны, для мужчины, который родился дворянином в период, когда карьерный успех был обусловлен получением образования и второстепенных должностей при дворе либо ведением огромного домашнего хозяйства. Рожденный 13 июля 1527 года от Ролана Ди, уэльского джентльмена, прислуживающего Генриху VIII, и его английской жены Джейн (иногда Джоанны) Уайльд, молодой Джон Ди был серьезно и основательно обучен, благо его родители могли себе это позволить. Примерно в 1535 году Джона отправили в гимназию Челмсфорда (Эссекс), где он был «благоустроен с пониманием латинского языка»<sup>16</sup>. Гимназия обеспечила обязательную лингвистическую основу, на которой все последующие гуманистические науки «могли отдохнуть», и к 15 годам Ди был хорошо подготовлен к поступлению в Колледж Святого Джона (Кембридж) в ноябре 1542 года. Семья предоставила все необходимые средства для удовлетворения его интеллектуальных и личных нужд, включая страстное желание начать собирать научную библиотеку.

В 40-ые годы XVI века Колледж Св. Джона отличался динамичной, интеллектуально стимулирующей атмосферой<sup>17</sup>. Среди его уважаемых выпускников и преподавателей были Джон Фишер — епископ, Джон Чек — наставник Эдуарда VI, Роджер Ашем — наставник Елизаветы I и будущего Лорда-казначея, государственного секретаря королевы Уильяма Сесила. Учебный план Ди по большей части был основан на традиционных предметах (труды Аристотеля, древние языки, риторика, математика), хотя читались и лекции по Священному Писанию на иврите и греческом. Музыка, высшая математика и философия были также доступны<sup>18</sup>. В 1546 году Ди был удостоен степени бакалавра искусств, и вскоре после этого стал сотрудником колледжа. Однако в конце этого же года его избирают в качестве нового сотрудника для преподавания

греческого в Тринити-колледже — новом учреждении Кембриджского университета<sup>19</sup>. Тринити положил начало более зрелому и активному этапу интеллектуальной и профессиональной жизни Джона Ди.

В течение летних каникул 1547 года, до назначения на должность в Тринити, Ди впервые посетил Европу. По его словам, цель визита заключалась в том, чтобы «поговорить и встретиться с учеными мужами... в основном математиками». Гемма Фризиус, Герард Меркатор, Йоханнес Гаспар а Мирика и Антоний Гогава — все они были связаны с Университетом Лувиана, который завоевал репутацию одного из ведущих центров изучения натурфилософии и оккультных наук<sup>20</sup>. Этот визит произвел на Ди такое сильное впечатление, что он отправился в Лувиан в 1548 году после получения степени магистра в Тринити, посещения Антверпена, Брюсселя и Парижа. Во время своего путешествия 1548 года Ди был представлен интеллигенции, включая Абрахама Ортелия, Петра Рамуса и Жана Фернеля<sup>21</sup>.

Поездки на континент и связи с зарубежными натурфилософами и учеными стали важной частью интеллектуальной жизни Ди, он осознавал также взаимное влияние между ним и необычайно богатыми группами ученых, мореплавателей, политиков и покровителей. Рабочие привычки Ди отражали его космополитичный профиль. Отнюдь не являясь одиноким человеком, Ди редко работал в изоляции; ряд его интеллектуальных проектов проводился в партнерстве с другими учеными. Например, с Федерико Коммандино он готовил выпуск «De superficierum divisionibus» Эвклида, которая ошибочно считалась работой Магомета Багдедина<sup>22</sup>. С Генри Биллингслеем Ди работал над первым английским изданием эвклидовских «Начал»<sup>23</sup>. Его алхимические эксперименты требовали ассистентов, и наиболее известный из них, Эдвард Келли, ассистировал Ди не только во время общения с ангелами, но и в алхимической лаборатории<sup>24</sup>. «Monas hieroglyphica» Ди была подготовлена в доме голландского печатника Уиллема Сильвиуса, у которого Ди жил с 1562 по 1564 годы<sup>25</sup>. Эти интеллектуальные связи поддерживались утверждением Уиллема Сильвиуса о том, что Ди был не одиноким магом, занимающимся преимущественно созерцанием, но активным членом европейских интеллектуальных кругов<sup>26</sup>.

Сложные события вокруг 10 апреля 1586 года ускорили естественную реакцию: Ди хотел записать, как и почему он общается с ангелами, чтобы его современники и будущие поколения не поняли его неправильно<sup>27</sup>. Несмотря на полную правдивость и достоверность ангельских диалогов, Ди был весьма чувствителен к отношению, с которым они могут быть



восприняты довольно большим количеством людей, его знающих. В документе, предназначенном для аудитории вне непосредственного круга знакомых, Ди перечислил некоторые обвинения, которые могли быть выдвинуты и действительно выдвигались против него и его партнеров. Он писал: «некто... смеет утверждать, что мы самые деликатные самозванцы». Или в диалоге с ангелами: факты «были сфабрикованы нами, потому что мы должны считаться зловредными гражданами в христианском государстве... или что мы доверчивые и добренькие дурачки... тянут и вводят в заблуждение... самыми хитроумными злыми духами ... или если кто-то хочет поддержать... тогда, в наше время и в будущем состоянии мира, все откровения от божественного общения прекратятся», и после этого предлагал убедительные доказательства в поддержку своих ангельских диалогов<sup>28</sup>.

## ДИ И ЕГО ПРОВИДЦЫ

Ди обсуждал с ангелами огромное количество вопросов, начиная с натурфилософии и политики и заканчивая концом света и самым лучшим лечением болезни его жены. В каждый диалог с англами был вовлечен ассистент, условно названный «провидец». Провидцы колесили по Англии, зарабатывая на жизнь посредством их дара, и старались поддерживать баланс между экономической необходимостью быть публичной личностью в качестве провидца и поддержанием секретности для целей самосохранения<sup>29</sup>. Ди оказывали услуги по меньшей мере четыре провидца: Варнава Саула, Эдвард Келли, его собственный сын Артур Ди и Бартоломью Хикман. Кроме того, с высокой долей вероятности до 1581 года с Ди работал еще как минимум один ассистент<sup>30</sup>. Обычно Ди находил своих провидцев через наставников, ученых, которые пользовались его библиотекой, и людей, достаточно близких, чтобы знать о его интересе к общению с ангелами. Бартоломью Хикман, например, был представлен Ди в 1579 году одним из фаворитов королевы Елизаветы I сэром Кристофером Хаттоном. Ди и Хаттон встретились в Виндзоре в 1578 году, когда Хаттон был посвящен в рыцари, между двумя мужчинами завязалась дружба, которая привела к знакомству Хикмана с Ди<sup>31</sup>. От Варнавы Саула до Эдварда Келли и Бартоломью Хикмана Ди сохранял отношения с провидцем всю последующую треть своей жизни без значительных разрывов в количестве или качестве диалогов с ангелами.

Предвидение, распространенное в шестнадцатом веке, как древний метод прорицания, практика смотреть в сияющий или отражающий

объект, который помогает в пророчестве, имеет длинную историю, восходящую к временам античности<sup>32</sup>. В то же самое время эта форма предсказания не согласуется с поздними спиритическими практиками, ни Ди, ни его провидцы не были медиумами в викторианском смысле этого слова. Духи смерти не говорили через них, поэтому разговоры с ангелами некорректно называть спиритическими сеансами<sup>33</sup>. Случаи в диалогах с ангелами, когда провидец слышал голос без консультирования с *showstone* (показывающим камнем) были крайне редки, и Ди использовал специфический физический объект, который способствовал видению и являлся частью традиции. Провидцы были опытными мастерами, делающими подобное исследование тайн природы возможным.

Варнава Саул был первым провидцем, который может быть определен в сохранившихся записях и который принимал участие в первом дошедшем до нас диалоге 22 декабря 1581 года (Изображение 1). Формат разговора в дневнике аналогичен всем последующим диалогам, независимо от того, какой провидец в них вовлечен. Ди обозначил свою роль в диалогах персональным иероглифом — дельта. Ответы ангелов обозначались аббревиатурой, состоящей из двух букв, — здесь «Ан» для ангела Анаэль. Ди продолжил свою практику, делая заметки на полях и в книгах своей библиотеки, в ангельских дневниках; отступлениями, более поздними заметками, иллюстрациями, дополнительными замечаниями были заполнены поля, также были записи между строк в основном тексте дневников.

Ди позже описывал этот диалог как один из их последних с Саулом, но не предоставил информации, когда предположительно их сотрудничество началось. Кристофер Уитби утверждал, что Саул стал провидцем у Ди в 1579 году, когда была введена в оборот новая молитва для разговоров с ангелами<sup>34</sup>.

Известный контакт Саула и Ди отправляет нас к 8 октября 1581 года, когда Саул был упомянут в личном дневнике Ди как член домашнего хозяйства. Место Саула в домашнем хозяйстве Ди было, очевидно, связано с исследованиями оккультных свойств природы, и он мог получить особенный доступ благодаря своей репутации человека, наделенного даром провидения. К примеру, 9 октября 1581 года Ди записал как «Варнава Саул, лежащий в... зал был сильно встревожен духовными созданиями, около полуночи».<sup>35</sup> Эти посещения скоро прекратились на фоне юридической путаницы и проблем. Саул, как многие провидцы Ди, имел проблемы с властями и был вызван в Вестминстер для предъявления уголовных обвинений 12 февраля 1582 года<sup>36</sup>. Несколько недель спустя

обвинения были сняты, и он вернулся в Мортлейк, чтобы разорвать свое провидческое партнерство с Ди. В то же время Ди написал, что Варнава Саул «признался, что он больше не слышит и не видит никаких духовных сущностей»<sup>37</sup>. Несмотря на приостановление спиритической активности, разрыв между Ди и Саулом никогда не был полным: в записях в личных дневниках после марта 1582 года периодически упоминается Саул<sup>38</sup>.

В апреле 1586 года отношения запутавшегося в своих проблемах в Праге Ди со вторым провидцем — Эдвардом Келли, подходили к концу. Эти двое были партнерами с марта 1582 года, и ангельские диалоги с Келли превалируют в существующих дневниках. Их первый разговор произошел 10 марта 1582 г., последний дошедший до нас диалог датирован 23 мая 1587 г. Продолжал ли Келли предсказывать между 23 мая 1587 и отъездом Ди из Центральной Европы весной 1589 г. — неясно. На протяжении этого времени Келли находился под нарастающим давлением Рудольфа II, требовавшего от Келли выполнения сложных алхимических экспериментов, и время, которое тот мог посвятить диалогам с ангелами, было ограничено<sup>39</sup>.

Факты, окружающие жизнь Келли, малоизвестны. Многочисленные биографы утверждают, что он получал образование в Оксфорде под именем Эдвард Талбот, учился на аптекаря, у него были подрезаны уши за подлог в Ланкастере, также он был секретарем книголюба Томаса Аллена<sup>40</sup>. Келли, или Эдвард Талбот, как он был тогда известен, был первым человеком, которого ввели в домашнее окружение Ди 8 марта 1582 года, через два дня после того, как Варнава Саул отстранился от службы<sup>41</sup>. Келли был представлен Ди мистером Клерксоном, посетившем его дом за неделю до появления в нем копии работы средневекового мага Алберта Великого. Ди, Клерксон и Келли ужинали вместе, и на протяжении трапезы Келли подвергал сомнению надежность Саула как провидца<sup>42</sup>, сообщил, что «духовные создания» рассказали ему о том, как Саул публично «порицал» и Ди, и Клерксона<sup>43</sup>. С этой первой их встречи Келли говорил о себе как

---

*Справа: рисунок 1 (обратная сторона). Первая страница сохранившихся ангельских дневников Джона Ди, 22 декабря 1581 г. На правой стороне страницы Ди нарисовал эскиз своего камня, поддерживаемый рамой. Слева дельта, треугольник, обозначает Ди; имя ангела Анаэль обозначено, как «Ан». Провидцем для этого диалога был Варнава Саул. Британская библиотека, Sloane MS 3188, f.8. Воспроизведено с разрешения Британской библиотеки.*



о человеке, который общается с оккультными уровнями вселенной и обладает важными знаниями о мире природы, а Ди он представлял как «ненадежное место» в этом общении. Два дня спустя Келли попросил Ди дать ему возможность продемонстрировать свои навыки в «спиритической практике»<sup>44</sup>.

В качестве провидца Ди Келли действовал с регулярными интервалами до 4 мая 1582 года, когда появился внезапный разрыв в ангельских дневниках, и только краткий комментарий в личном дневнике Ди помог объяснить этот разрыв: «Мистер Талбот уехал»<sup>45</sup>. Записи в ангельских дневниках не возобновлялись до 15 ноября 1582 года. В какой-то момент во время этого периода Келли перестал быть известен под своим псевдонимом Эдвард Талбот. Хотя детали того, как была раскрыта личность Келли, неизвестны, одна едва разборчивая запись в личном дневнике Ди от 6 мая 1582 года указывает, что Джейн Ди была «в ярости» после сообщения мистера Клерксона об обмане — но имя заинтересованного лица не было раскрыто. Вполне вероятно, что это был Келли, не только из-за его отношений с Клерксоном, но также и потому, что другие едва разборчивые записи в личном дневнике за тот период относятся к нему, включая одну запись, которую можно разобрать — «Талбот лживый»<sup>46</sup>. Ди и Келли примирились 13 июля 1582 года, когда провидец посетил Мортлейк, все еще путешествуя под именем Эдвард Талбот. Ди записал, что они обменялись «словами недоброжелательными», но «расстались дружелюбно»<sup>47</sup>. Последняя ссылка на Эдварда Талбота появилась в личном дневнике Ди 10 ноября 1582 года, но была затем исключена<sup>48</sup>. Эдвард Келли появился 15 ноября 1582 года, когда Ди начал новый том своих ангельских дневников, озаглавленный «*Quartus Liber Mysterioru[m]*». На титульном листе Ди отметил, что эти диалоги имели место после его примирения с Келли<sup>49</sup>.

Долгая история отношений Ди с Келли была не менее проблематична, чем введение провидца в домохозяйство. Учитывая, какой разрушительный эффект Келли оказывал на Ди, его семью и сообщество в Мортлейке, длительность и степень их партнерства загадочна. Келли бушевал в ярости из-за очевидных оскорблений, и Джейн Ди была открыто враждебна к его присутствию<sup>50</sup>. Тем не менее Ди был щедр на оказание личной и финансовой поддержки своему провидцу. Исследовать отношения между Ди и Келли стновится сложнее, если мы рассмотрим соглашение, которое они составили в 1587 году по ангельской воле; они решили разделить между собой все вещи. Это соглашение было специфическим и включало разделение жен, что вызвало невероятное напряжение в не без того

сложных отношениях между двумя мужчинами. Ученые размышляли, могло ли подобное иметь место, но Ди написал короткую, острую заметку в своем личном дневнике — «Factu[m] factu[m]» — подразумевая, что соглашение о разделе жен — дико, как оно и было, но было действительно физически консумировано<sup>51</sup>. В этот период времени записи в ангельских дневниках отсутствуют. Партнерство Ди-Келли формально расторгается в декабре 1588 года. Со стороны Ди не было озлобления, только разочарование. 11 марта 1589 года Ди оставил свое домохозяйство в Требоне и выехал в Нюрнберг, Эдвард Келли оставался в Праге.

Удача Келли круто брала то вверх, то вниз; его алхимические знания завоевали ему неизменное, хотя и проблемное, место при дворе Рудольфа II<sup>52</sup>. Алхимические идеи приписывали появлению Келли, они появились в Богемских алхимических рукописях того периода, специфические эксперименты и процессы носили его имя даже в Венгрии<sup>53</sup>. Известность Келли как алхимика привела даже к публикации «Камня философов» в 1590 году. Эта работа показывала сходство с классическими текстами раннего периода алхимии — «Turba philosophorum» и работами, связанными с Гермесом Трисмегистом, Арнольдом из Виллановы и святым Дунстаном, — также как и с философскими трудами Аристотеля и Платона, и возможно, что работа представляла алхимические идеи и Ди, и Келли. Ди, безусловно верил, что работа «Камень философов» не была полностью интеллектуальной собственностью Ди, он проинформировал 13 июля 1590 года архиепископа Кентерберийского о том, что имеет определенные права «на научный труд по алхимии сэра Эдварда Келли»<sup>54</sup>.

В итоге Келли был взят под стражу в мае 1591 года в замке около Праги за свое нежелание раскрыть алхимические секреты Рудольфу II<sup>55</sup>. После своего ареста он продолжил оказывать влияние на Ди, чей сон был беспокоен из-за бывшего провидца<sup>56</sup>. Когда в 1593 году лишение свободы было отменено, Ди написал об этом событии в своем личном дневнике: «Сэр Эдвард Келли получил от императора свободу»<sup>57</sup>. Переписка между двумя мужчинами возобновилась, и Келли сообщил, что император еще раз приглашает Ди посетить Прагу<sup>58</sup>. У Келли были связи с высшими кругами английского правительства того периода, так, Ди получил «письмо от Э. К.» 18 мая 1594 года, прошедшее через руки королевы Елизаветы<sup>59</sup>.

Смерть Келли, так же как и его жизнь, затуманена легендами. Возможно, в 1595 году он снова был взят под стражу; он не был убит в попытке сбежать, прыгая из окна башни, хотя эта история часто

повторяется. Несмотря на то, что Ди получил «новость, что сэр Эдвард Келли был убит» 25 ноября 1595 года, более поздние данные свидетельствуют о том, что отчеты о смерти Келли были сильно преувеличены<sup>60</sup>. В соответствии с Р. Дж. У. Эвансом он «был определенно жив в 1597 году в замке Мост», встречаются также сообщения о его деятельности в 1598 году<sup>61</sup>. Точная дата смерти Келли до сих пор не установлена.

Во время разрыва отношений с Келли Ди попытался использовать в качестве провидца своего сына Артура (родился в 1580 г.). Впервые Артур был вовлечен в ангельские диалоги 15 апреля 1587 года, после того как Келли неоднократно подтвердил, что он больше не желает быть провидцем у Ди<sup>62</sup>. Однако молодость и девственность Артура — два атрибута, которые традиционно ценятся у провидцев, — не дали удовлетворительных результатов<sup>63</sup>. Несмотря на начальный успех, когда Артур различил двух коронованных мужчин в камне, Ди был разочарован недостаточностью информации, которую его сын смог получить от ангелов через показывающий камень. Богатые видения и звуки, которые Ди привык получать от видений Келли, были заменены простыми изображениями — «квадраты, линии, точки» и несколько букв<sup>64</sup>. Через три дня с начала работы Артур и Джон Ди признали поражение. Не было ни дальнейших предложений, сделанных Артуру относительно провидения, ни известных комментариев Артура об этом в его дальнейшей жизни.

В заключительные провидческие отношения был вовлечен давний знакомый — Бартоломью Хикман (родился в 1544 г.)<sup>65</sup>. Хикман — одна из наиболее загадочных фигур в диалогах с ангелами, и, как свидетельствуют данные, он был провидцем у Ди в период между 1591 и 1607 годами, именно он, не Келли, был наиболее важным помощником Ди на тот момент. Однако немногие диалоги с привлечением Хикмана сохранились, так что невозможно получить полное представление об ангельских откровениях в течение последних лет жизни Ди. Их первый сохранившийся разговор датирован 20 марта 1607 года, то есть после того как Ди упомянул его в личном дневнике, прошло несколько десятилетий. Хикман впервые посетил Ди 22 июня 1579 года со своим дядей и другом, затем 12 июля 1581 года, далее упоминаний о нем не было до 1591 года, за несколько лет до этого Ди вернулся с континента. Личный дневник Ди содержит регулярные упоминания о Хикмане до 1598 года<sup>66</sup>.

Отношения Ди с Хикманом регулировались верой Ди в то, что лето 1591 года является началом периода ожидания: беседы с ангелами должны были длиться девять лет и несколько месяцев и достигнуть высшей степени

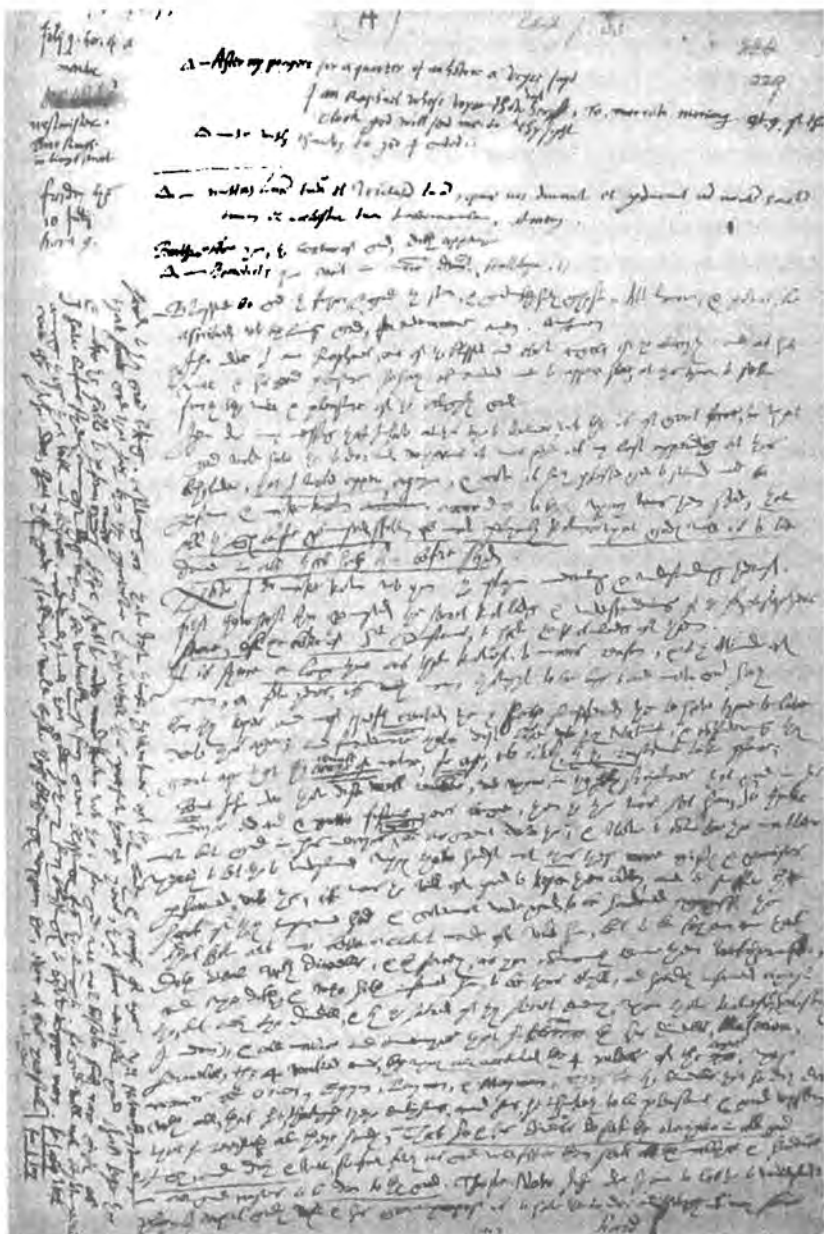


Рисунок 2. Последний сохранившийся диалог Ди с ангелами, датирован 2 июля 1607 года. В то время его провидцем был Бартоломео Хикман, но особенности записи диалогов в его дневниках остались в значительной степени такими же, как и на Изображении 1. Однако заметим, что возраст не улучшил почерк Ди. Библиотека Британии, Cotton Appendix MS 46, f.299. Воспроизведено с разрешения Британской библиотеки.



в чудесном откровении или награде<sup>67</sup>. Когда этап в девять лет и три месяца был пройден, Ди сокрушался<sup>68</sup>. 29 сентября 1600 года Ди проявил свое разочарование сожжением ангельских дневников, которые он хранил в течение этих девяти долгих лет. Несмотря на отрезвляющий инцидент, Ди и Хикман оставались в тесном контакте до конца жизни Ди, что очевидно из нескольких ангельских диалогов, которые записаны им в старости почти неразборчиво и которые все еще сохранились (Рисунок 2).

Хотя мы можем решить, что отношения Ди со всеми провидцами — особенно с Келли — были основаны на придириках и мошенничестве, он тем не менее нуждался в их ассистировании для достижения успеха в разговорах с ангелами. Поскольку все провидцы были приняты, пусть иногда с неодобрением, как часть елизаветинского культурного ландшафта, для Ди не было причины не принимать их услуг после того, как он решил общаться с ангелами. То, что ангельские откровения немного менялись от одного провидца к другому подтверждает, что Ди — центральный участник, придавший согласованности этому предприятию<sup>69</sup>. Без его влияния и интересов, о чем будет изложено в двух следующих главах, ангельские диалоги ждал бы крах из-за недостатка внимания. Кроме того, натурфилософские интересы Ди предусматривали опасные связи между различными провидцами и многие другие изменчивые аспекты диалогов.

## ОКРУЖЕНИЕ И СВОЙСТВА

Так же как менялись ассистенты Ди в его ангельских диалогах, менялось и устройство домохозяйства, окружавшего их. Ангельские диалоги происходили почти в десятке мест, включая постоянные резиденции в Мортлейке, Манчестере, Лондоне, и в его временных домах в таких городах центральной Европы, как Прага и Требона. Даже во время длинного путешествия Ди в Прагу разговоры продолжались в английском порту в Квинборо, в голландском Брилле, в Доккуме, Бремене, Любеке, Ростоке, Штетине, Ласко и Кракове. Немногое можно сказать, но можно сделать вывод по ситуации в Мортлейке и Праге, она говорит нам о многочисленных сложностях, связанных с подготовкой и проведением диалогов.

Одной из главных проблем Ди было место, где в его доме могут происходить диалоги. Домохозяйство Ди было деятельно и шумно, незапланированные посетители могли остановиться у него в любое время для получения астрологической консультации или использования его библиотеки<sup>70</sup>. В Мортлейке, доме Ди до его отъезда на континент в 1583 году,

ангельские диалоги проходили в «личной студии»<sup>71</sup>. Комната была отделена от остального дома двойными дверями, которые заглушали звуки и обеспечивали различную степень приватности. Когда обе двери были закрыты, это служило сигналом для остальных домочадцев о том, что необходима строгая приватность; когда только одна дверь была закрыта, люди, находящиеся в студии, могли быть потревожены. Ди саботировал эту аккуратную систему, потому что сам часто забывал закрывать обе двери, так, 20 марта 1582 года ангелам пришлось напомнить ему, что открытой «оставлена крайняя дверь»<sup>72</sup>.

Несмотря на меры предосторожности, студия в доме Ди все еще находилась в достаточно проходном месте и он часто прерывался приглашениями своей жены на ужин и неожиданными визитерами. Из-за одного случая, когда гонец с королевского двора ворвался в личную студию в середине диалога с ангелами, Ди, «опасаясь опрометчивого мнения в результате некоторых событий, как он мог неправильно воспринять то, что мой Компаньон [Эдвард Келли] и я делали», с тревогой спросил у ангелов совета, как минимизировать возможный ущерб своей репутации<sup>73</sup>. Проблема приватности вызывала серьезную обеспокоенность у Ди и его ассистентов во время ангельских диалогов, и 4 мая 1582 года Ди спросил ангела Михаэля, могут ли он и Келли использовать «самую дальнюю маленькую спальню ... если кровать будет убрана», вместо личной студии<sup>74</sup>. Эта договоренность должна была помочь сократить вмешательства, а также оградить репутацию Ди от обвинений в заклинаниях, так как спальня, о которой он спрашивал, была последней в ряду объединенных комнат, и, таким образом, наиболее полноценно удалена от остальных домочадцев.

Тихая и относительная изоляция, которой жаждал Ди, была важным условием многих натурфилософских программ ранней современности. Изоляция была особенно важна в ангельских диалогах из-за традиционной веры в то, что одиночество необходимо для общения с Богом — или, по крайней мере, это одиночество способно повысить вероятность, что такое общение произойдет. Все же Ди, как и большинство натурфилософов ранней современности, стремился обрести благородных покровителей и финансовых спонсоров. Некоторые персоны не могли быть обнаружены в студии Ди или в его «наиболее удаленной маленькой спальне»; потенциальные покровители притягивались из своих загородных поместий скорее ко двору, и дом Ди в Мортлейке представлял собой идеальную остановку для отдыха между великими поместьями

на юге и западе Англии и королевскими дворцами на реке Темза, такими как Гринвич и Уайтхолл. Инциденты, как те, что уже были описаны — от приостановки работы из-за слуг до возможного неправильного истолкования событий теми, кто не был столь эрудирован, как сам Ди, — демонстрируют некоторые из сложностей, связанных с его попытками достичь компромисса между созерцанием, которого от него требовали ангельские диалоги, и активной политической жизнью спонсируемого королевским двором натурфилософа, от которого [прим. пер.: двора] зависело его финансовое благополучие<sup>75</sup>.

Ди продолжал бороться с напряжением между общественным и личным на протяжении всей своей жизни и работал над рядом стратегий, приспособляющих специальные нужды созерцания к финансовой платежеспособности христианского натурфилософа<sup>76</sup>. В одной стратегии используется маленькая часовня — место личной молитвы и размышления — следующая от студии<sup>77</sup>. Ди удалялся в свою часовню перед каждым диалогом с ангелами, чтобы помолиться о божественной милости и руководстве. Вероятно, это место было похожем на часовню Генриха Кунрата («*Amphitheatrum sapientiae aeternae*», 1602). В студии Кунрата, которая содержала все: от алхимических сосудов до музыкальных инструментов и книг, видное место занимала часовня, изображенная на переднем плане иллюстрации. Изображение символизировало молитву и являлась неотъемлемой частью алхимической работы. Ангельские диалоги требуют похожего места для размышления и молитвы<sup>78</sup>.

Проблемы были связаны и со смешением активного и созерцательного стиля жизни Ди, это становилось наиболее очевидно, когда он путешествовал по Европе с 1583 по 1588 г. В течение этого периода физическая обстановка, окружающая ангельские разговоры, часто менялась, и найти подходящее жилье было особенно сложно. Каждая потенциальная резиденция должна была иметь изолированные комнаты для диалогов, комнаты, подходящие для алхимических экспериментов, и ее местонахождение должно быть доступно и для королевского двора, и для поставщиков алхимических материалов. Когда Ди впервые прибыл в Прагу в августе 1584 г., он смог арендовать дом у другого натурфилософа — Тадеаша Гаека. Хотя Гаек на сегодняшний день наиболее известен своими астрономическими работами, он также интересовался алхимией и был значительной фигурой при дворе Рудольфа. Среди других преимуществ дом Гаека содержал комнату, декорированную алхимическими фризами. Ди верил, что это была «в прошлые времена... студия какого-то

студента... искусного в священных камнях»<sup>79</sup>. Имя — Симон Бакалар Пражский — было начертано на стенах золотом и серебром, и среди изображений Ди упомянул «очень много иероглифических философских заметок, в птицах, рыбах, цветах, фруктах, листьях, и шесть сосудов, как будто для философской работы». Две литературные надписи на фризах описывали алхимическое искусство<sup>80</sup>.

Дом Гаека оказался слишком мал для растущего числа людей и активности, связанной с проектами Ди, и в январе 1585 года Ди переехал в дом на Соляной улице рядом со старым рынком в Праге. Этот дом был лучше спроектирован для сложных натурфилософских практик, здесь находились две студии, в которых можно было проводить диалоги с ангелами: «таинственная» и «секретная»<sup>81</sup>. В очередной раз домашний уклад оказался расстроен, когда в апреле 1586 года Ди закрылся в наиболее изолированном месте в доме — башне, пожелав побеседовать с ангелами. Башня содержала «часовню... наверху... маленькую отапливаемую комнату, по-настоящему элегантную и удобную»<sup>82</sup>. Часовня, или личное пространство для молитвы, таким образом, оставалось жизненно важной деталью изменяющейся обстановки, где могли происходить разговоры с ангелами, даже после того, как Ди покинул Мортлейк.

Несмотря на изменчивость обстановки для разговоров с ангелами, целостность диалогов зависела от определенного, перевозимого набора инструментов: показывающий камень, Священный Стол и Священные Книги. Для Ди средоточием ангельских диалогов была не его библиотека, алхимическая лаборатория, студия или часовня, но его показывающий камень. Он использовал как минимум три показывающих камня в диалогах с ангелами: «великолепный Кристаллический Шар», «камень в раме», и камень, который, как верил Ди, был принесен ангелами и оставлен в окне его часовни в Мортлейке. Последний был наиболее сильным, и только Ди мог прикасаться к нему<sup>83</sup>. Он оправил этот данный ангелами камень золотом и носил его на шее<sup>84</sup>.

Четвертый «камень», ассоциирующийся с ангельскими диалогами Ди, — это черное обсидиановое зеркало, принадлежащее на данный момент Британскому музею. Опираясь на свидетельство из ангельского дневника, можно заключить, что это зеркало не использовалось в диалогах с ангелами. Часто Ди делал наброски камней на полях своих рукописей, ни на одном из них, однако, не изображено черное обсидиановое зеркало (см. Изображение 1). Более того, нет прямого доказательства, что зеркало принадлежало Ди. Легенда, связывающая черное зеркало с диалогами

с ангелами, отражена в каталоге редких вещей Горация Уолпола 1748 года. В каталоге зеркало было описано, как «отражатель из угля, в кожаном чехле. Любопытно, что он использовался для обмана толпы доктором Ди, фокусником, при правлении королевы Елизаветы»<sup>85</sup>. Здесь ангельские диалоги Ди даже не упоминаются. В девятнадцатом веке Франциск Барретт записал в своем сборнике магических материалов, озаглавленном «The magus» (1801), что «шесть или семь личностей в Лондоне... утверждают, что у них есть камень [который использовали в диалогах] в их владении»<sup>86</sup>. Каким-то образом две легенды переплелись, и истории, сообщающие об использовании Ди обсидианового зеркала в диалогах, были повторены через несколько веков на основе только «очень обстоятельных» доказательств<sup>87</sup>.

Использование Ди показывающего камня представляло собой наиболее традиционную оккультную сторону ангельских диалогов<sup>88</sup>. Ди упоминал о некоторых из этих дополнительных значений в представленном экземпляре ангельских диалогов «De heptarchia mystica». В этом томе он отмечал работы Эфодиуса и Эпифаниуса о драгоценных камнях, а также неопределенную «книгу, полученную в Требоне»<sup>89</sup>. Он обращал внимание на заметки Эпифаниуса об «adamanta», камне, «в котором разнообразные знаки приведены для ответа Богу», и на иудейские верования о том, что подлинные законы, данные Моисею на горе Синай, «были выражены в сапфирах»<sup>90</sup>. Иудейский мистический текст Зоар поддерживает эту веру, излагая историю о том, что настоящие таблички с законом были созданы из божественного сапфира, который служил основой вселенной после того, как люди были низвержены из рая Богом. Моисей разрушил настоящие сапфировые таблички и скопировал их в грубом камне до того, как разделить их с людьми. Таким образом, в то время как настоящие сапфировые таблички передавали чистоту, вечные истины Бога, таблички Моисея были только несовершенными имитациями<sup>91</sup>.

В диалогах Ди показывающий камень явно служил вместилищем божественного, священным пространством, представляющим мир в микрокосме. Ди отмечал, что «целый мир способен появиться, небо и земля» и т. д. в камне<sup>92</sup>. Наиболее характерным микрокосмом во время диалогов того времени была студия, где они проводились, соответственно она часто появлялась в кристалле показывающего камня Ди и его провидца. Этот микрокосм в микрокосме мог быстро исчезать, уступая изображению «целого мира»<sup>93</sup>. Ангелы говорили о безопасной, священной природе показывающего камня, он служил защитой от злых

духов в сложных ситуациях. Ангелы уверяли, что показывающий камень «ничто нечистое не должно одолеть»<sup>94</sup>. Вместе с тем камень может содержать только правду священных ангелов<sup>95</sup>.

Возможность Ди общаться с ангелами через священный показывающий камень могла быть связана его современниками с его познаниями в алхимии, потому что были проведены аналогии между показывающим камнем и закрытым сосудом алхимического эксперимента. Ди верил, что показывающий камень был связан с алхимическим успехом, и фиксировал в своем экземпляре Маркуса Манилиуса «Astronomica» (1553) взаимосвязи между экстраординарной новой звездой 1572 года, своей алхимией и ангельскими диалогами:

Я сделал предположение, что благословенная звезда в Кассиопее, появившаяся в 1572, означает обнаружение великих сокровищ или философского камня. ...Это я говорил мистериу Эд. Диеру в то же самое время. Как по-настоящему он появился 10 марта 1582, могло появиться оцепенение народа<sup>96</sup>.

Дата — 10 марта 1582 года — означает первый ангельский диалог Ди и Эдварда Келли. Пока в тех диалогах нет упоминания об алхимии. Ди обнаружил взаимосвязи между этими, по-видимому, несопоставимыми явлениями. После смерти Ди Элиас Эшмол (1617–1692), ученый семнадцатого века, интересующийся алхимией и ангельскими диалогами Ди, написал в своей работе «Theatrum Chemicum Britannicum» (1652), что неуловимый философский камень, когда подвергается еще более высокому и таинственному процессу, уступает «скучному», «магическому» и «ангельскому» камням, каждый характеризуется своими особыми свойствами и силами<sup>97</sup>. Более возвышенный, ангельский камень был веществом настолько тонким, насколько это возможно. Эшмол описал камень в нескольких деталях:

Кто имеет Божественную Силу, Небесную и Невидимую выше остальных; и одаривает обладателя Божественными Дарами. Позволяет Видеть Ангелов, и дает силу общаться с ними с помощью Снов и Откровений: кроме того никакой Злой Дух не подходит к месту, где он гостит. Потому что это Квинтэссенция, где не портятся вещи: и где не портятся Элементы, никакой Дьявол не сможет этого вынести<sup>98</sup>.

Эшмол верил, что Гермес обладал знаниями об ангельском камне, которыми отказывался делиться с кем-либо, и что другие люди, обладающие этими знаниями, — Моисей и Соломон<sup>99</sup>. Таким образом, связи, выявленные Ди между алхимией и ангелами, были не уникальны, но являлись частью сохранившейся традиции, объединяющей два главных интеллектуальных проекта в более поздние периоды жизни Ди: его алхимию и его ангельские диалоги.

Камень, как священный и важнейший атрибут диалогов, требовал от Ди правильной настройки, с этой целью использовался специальный стол и сургучные печати для дальнейшего очерчивания священного места, окружающего его показывающий камень. Хотя показывающий камень не зависел от окружающей обстановки для функционирования должным образом, тем не менее он был священным объектом, чтобы почитаться и быть отделенным от мирского. Поскольку камень был важен в ангельских диалогах, в дневниках Ди отражена специфическая информация об обстановке, а также личных вещах и книгах, которые ее дополняли. В течение каждого разговора с ангелами Ди размещал показывающий камень на большой восковой печати, она же в свою очередь располагалась на Священном Столе. Вместе эти вещи предоставляли большое священное пространство с усиливающимися религиозными и оккультными дополнительными значениями. Ди использовал сургучную печать для объединения магических практик Средневековья, ранней современности и практик Соломона, предполагающих использование символов и талисманов, а его Священный Стол служил алтарем, украшенным фигурами и начертаниями<sup>100</sup>. Рисунок этих объектов пришел не от стандартных оккультных эталонов, но от самих ангелов.

Священный Стол был, после показывающего камня, наиболее важным предметом, использовавшимся в ангельских диалогах. Ангелы дали первоначальные эскизы для стола в диалогах ранее — 10 марта 1582 года<sup>101</sup>. Как и в случае с большинством материальных объектов, которые Ди приказал сделать, полное понимание конструкции стола и его использование недоступны. Неизвестно и кто сделал стол для Ди. Со временем он пытался уточнить инструкцию у ангелов. Был особенно озабочен тем, как повторить божественно предопределенные объекты в несовершенном подлунном мире. В конце концов ангелы успокоили Ди, сказав ему, что стол, используемый для ангельских диалогов, только земное представление божественного, небесного стола, ангел Уриэль назвал его «тайной, которая еще не узнана»<sup>102</sup>. Стол Ди был только символом

идеального священного стола, показанного в ангельских откровениях, и его воспринимали в похожей манере, как и другие объекты, использованные в ангельских диалогах, — в качестве земных представлений небесных, божественных объектов.

Когда стол был готов, Ди столкнулся с другой проблемой: как перевезти его ко двору Рудольфа II. Поскольку стол был самым большим объектом, используемым в диалогах, спрятать его от любопытных глаз было сложно. Хотя на самом деле перевозка могла стать еще более сложной задачей. Ди придумал сделать стол в каждом городе, но это потенциальное решение было отброшено по причинам времени и секретности<sup>103</sup>. Вместо этого стол был специально спроектирован для путешествия. В семнадцатом веке, этот стол фактически был переносным, плоская столешница помещалась в защищенный деревянный ящик с железными замками. При использовании стол устанавливался на деревянную раму, которая возвышалась чуть больше, чем на два с половиной фута над землей<sup>104</sup>. Очевидно, Ди имел новую готовую раму в каждом городе, потому что после некоторого времени в путешествии, он начал беспокоиться о том, что наличие новой базы для стола в каждом новом месте все еще подвергает опасности его окружение. Однажды, будучи в поместье своего покровителя в Ласко, Ди спросил ангелов, может ли он взять сделанную здесь базу в Краков, «чтобы сохранить время и сохранить наши деяния в большем секрете»<sup>105</sup>.

Хотя ангелы не удовлетворили запрос Ди для более детальной инструкции относительно стола, они дали точные описания для столешницы. Ангелы сказали Ди сделать столешницу из куска в четыре квадратных фута сладкой древесины [*прим. пер.*: любое из различных деревьев и кустарников, главным образом из семейства лавровых, произрастает в Вест-Индии и тропической Америке] (хотя Эшмол утверждал, что стол, который он видел в библиотеке Коттона, был только около трех квадратных футов)<sup>106</sup>. Столешница могла быть разрисована художником и гравировщиком Ричардом Лином (1570–1600), с ним Ди совещался во время конструирования стола<sup>107</sup>. Верх был декорирован большим квадратом, содержащим буквы, представляющие ангельские имена, взятые из таинственного алфавита, которым ангелы поделились с Ди. Пентаграмма и семь эмблем поменьше, известные как «семь Знаков Создания», окружали центральную эмблему<sup>108</sup>. В зависимости от первоначальных ангельских инструкций «Знаки Создания» должны были быть изначально выгравированы на олове и затем расположены на столе, но позже Ди их нанесли на поверхность, используя голубой, красный и золотой пигмент<sup>109</sup>. Символы



из таинственного алфавита предусматривали голубую рамку для стола, с позолотой в углах для дополнительного украшения. Законченный стол должен был выглядеть как алтарь, с центральным, приподнятым показывающим камнем и великолепно декорированной поверхностью.

Внешний вид стола-алтаря был подчеркнут использованием драпировок из ткани и сургучных печатей. Ангелы проинструктировали Ди размещать красный шелк под ножками стола и класть другой кусок шелка на верх, прикрывая сургучные печати и раму, помещенные под показывающий камень<sup>110</sup>. Такое расположение приподнимало показывающий камень над остальным столом, увеличивая расстояние между божественным показывающим камнем и более мирскими материалами, используемыми в ангельских диалогах. Как и показывающий камень, сургучные печати были физически связаны с божественным и человеческим, небесным и земным, и ангел Уриэль обучил Ди смотреть на печать с «великой преданностью и благоговением»<sup>111</sup>. Большая сургучная печать известна как «*Sigillum Dei*», однако правильное ее имя, как ангелы говорили Ди, — «Эмет» (Рисунок 3)<sup>112</sup>. Эмет, в переводе с иврита — «правда», одно из семидесяти двух имен Бога в каббалистической традиции<sup>113</sup>. В период между 10 и 21 марта 1582 года ангелы сказали Ди, чтобы он сделал печать из неокрашенного воска и начертал на ней семиугольник, литеры из ангельского алфавита, имена ангелов и тайные имена Бога<sup>114</sup>. На обратной стороне был начертан крестообразный символ со словом «АГЛА». В средние века АГЛА, еще одно из имен Бога, использовалось при экзорцизме, магии исцеления и гадании<sup>115</sup>. Посредническая и защитная функция большой сургучной печати были усилены четырьмя меньшими версиями «*Sigillum Dei*». Каждая была заключена в металлический контейнер и располагалась под одной из ножек Священного Стола. Каждый ангел также передал Ди свою личную печать или талисман<sup>116</sup>.

Показывающий камень, стол и сургучные печати были центральными физическими деталями ангельских диалогов. Они составили «ангельскую лабораторию» Ди, где происходило божественное общение. Личность самого Ди также была важна для целостности диалогов, ангелы описывали объекты, которые он надевал, включая кольцо и треугольную «пластину», или нагрудный знак, отмеченный символами. В дополнение к кольцу и пластине ангелы сказали ему сделать специальный жезл, названный «ЭЛЬ». Но согласно ангельским дневникам, использование Ди кольца, пластины и жезла никогда не было настолько важно в разговорах с ангелами, как были важны камень, стол или печати<sup>117</sup>. Они освящали Ди, символизировали

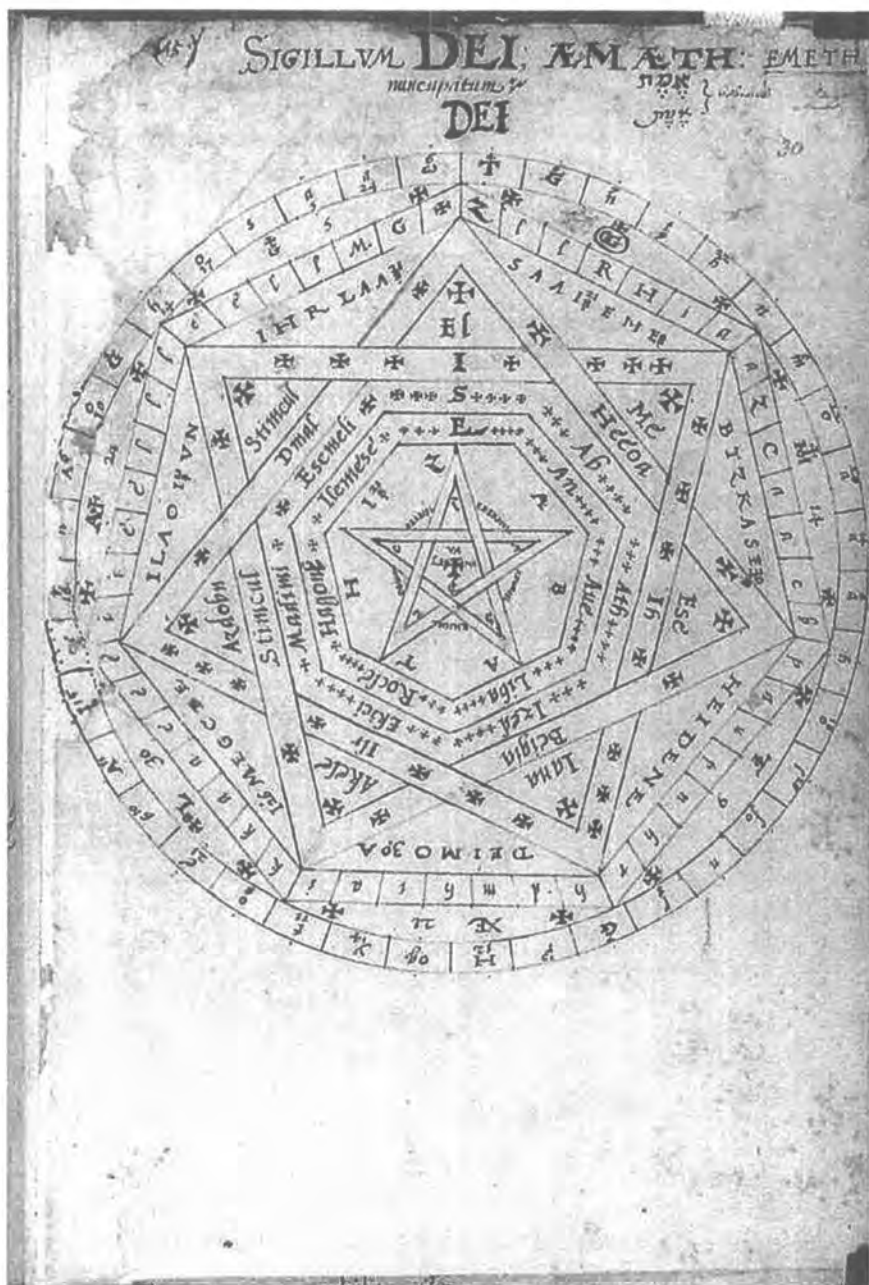


Рисунок 3. *Sigillum Dei*, который был начертан и использовался для поддержания кристалла показывающего камня Ди. Британская библиотека, Sloane MS 3188, f.30. Воспроизведено с разрешения Британской библиотеки.

Кіотієн  
пагесен

17

The image shows a page from the Liber Logaeth manuscript, which is a collection of magic squares. The page is numbered '17' in the top right corner. The title 'Кіотієн пагесен' is written at the top left. The main content of the page is a large grid of numbers and letters, arranged in a pattern that suggests a magic square or a similar mathematical construct. The numbers are arranged in a pattern that suggests a magic square or a similar mathematical construct. The letters are interspersed within the grid, often appearing in groups or sequences. The handwriting is in a historical script, likely Old Church Slavonic. The page is numbered '17' in the top right corner. The title 'Кіотієн пагесен' is written at the top left.

Рисунок 4. Страница из Liber Logaeth.

его роль как канала для божественного влияния и защищали его от зла. Ангелы не описывали объекты, которыми могли обладать, носить на себе провидцы, и их отсутствие подчеркивает, что это скорее Ди, чем его ассистенты, был человеком, играющим ключевую роль в диалогах.

Ди получил детальные инструкции по изготовлению кольца и пластины. В соответствии с тем, что говорил ангел Михаэль, кольцо должно быть сделано из драгоценного металла, с выгравированным именем «ПЕЛЕ»<sup>118</sup>. Ди сделал заметку, чтобы проверить имя «ПЕЛЕ» в наиболее авторитетном христианском каббалистическом тексте Иоганна Рейхлина «De verbo Mirifico»<sup>119</sup>. ПЕЛЕ не обнаружился там, вместо этого он мог быть найден в «De occulta philosophia» Агриппы. Ди продолжил оставлять заметки с ПЕЛЕ в книге Дионисия Ареопагита «Божественные имена» рядом с отрывком, в котором сказано, что «восхитительное имя есть над каждым именем»<sup>120</sup>. Интерес Ди к кольцу возрос, когда ангел Михаэль заявил, что его рисунок не был «открыт со смерти Соломона», архетипической библейской фигуры, обозначающей мудрость<sup>121</sup>. Михаэль продолжил описывать, как кольцо позволило Соломону совершать «чудеса, и божественные труды и знаменья»<sup>122</sup>. Ди также нуждался в кольце для выполнения задач, которые Бог может поставить перед ним. «Без этого кольца, — говорил Михаэль Ди, — не сделаешь ничего»<sup>123</sup>.

Пластина, или нагрудный знак, была спутником кольца. Описанная впервые 10 марта 1582 г. как тонкая треугольная пластина из золота с начертанными знаками и носимая на шее, значение пластины Ди, как и сургучных печатей, могло быть найдено в средневековой традиции талисманов, относящейся к Соломону. Однако в случае с пластиной ангельские инструкции были тесно связаны с традиционными амулетами, использовавшимися против болезней, злых духов и несчастий, с тех пор как ангел Уриэль сказал Ди, что это защитит его от опасности<sup>124</sup>.



## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>5</sup> Цит. у R.J.W. Evans: «Рудольф II и его мир» (Oxford: Clarendon Press, 1973), p.224.
- <sup>6</sup> Наиболее надежной и комплексной является последняя биография Ди, написанная Петером Френчем, John Dee: The World of an Elizabethan Magus (London: Routledge and Kegan Paul, 1972), и Николасом Клули, John Dee's Natural Philosophy: Between

Science and Religion (London: Routledge, 1988). См. также Шарлотта Фелл Смит, John Dee (1527–1608) (London: Constable and Company, 1909).

- <sup>7</sup> См.: Уильям Х. Шерман, John Dee: The Politics of Reading and Writing in the English Renaissance (Amherst and Boston: University of Massachusetts Press, 1995).
- <sup>8</sup> Эти примечания и один диалог с ангелами, которые также были датированы 10 апреля 1586, отделены от остальных дневников, которые содержали разговоры Ди с ангелами. Сейчас в библиотеке Бодлея (Ashmole MS 1790, ff. 1–10) они могут быть найдены в книге «Dee in Josten.» Dee in Josten, p. 226.
- <sup>9</sup> О детальном описании домохозяйства Ди и важной роли Джейн Ди в управлении им см.: Дебора Е. Аркнесс. «Managing an Experimental Household: The Dees of Mortlake and the Practice of Natural Philosophy», Isis 88 (1997): 242–262.
- <sup>10</sup> Ди в Йостене, стр. 226.
- <sup>11</sup> Ibid., Josten, p.227.
- <sup>12</sup> Ди, PD, стр. 10. Для получения деталей о жизни Ди и его позиции при английском дворе и в академических кругах читатели могут обратиться к Клули, особенно стр.19–29; Франция, Джон Ди; и Дебора Е. Аркнесс, «Научная Реформация: Джон Ди и возвращение природы» (Ph.D. diss., University of California, Davis, 1994), стр.75–144. Для получения дальнейшей информации — о Бодене и его месте в истории науки, см. Энн Блэр, Театр природы: Жан Боден и наука Ренессанса (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997).
- <sup>13</sup> Дж. А. Ван Дорстен. «Радикальное искусство: первое десятилетие елизаветинского Ренессанса» (London: Oxford University Press, 1970), стр. 16–20.
- <sup>14</sup> Письмо от Коммандино для Фраческо Марии II цит. у Дж.Л. Хейлбронна «Introductory Essay», в «John Dee on Astronomy: Propaedeutata aphoristica», изданном и переведенном Уейном шумакером (Berkeley: University of California Press, 1978), стр. 16.
- <sup>15</sup> См. Робертс и Уотсон, D5.
- <sup>16</sup> Ди вспоминал много деталей о его ранних годах в своей «Compendious Rehearsal». О его ранней подготовке см.: Ди, CR, стр. 4–5.
- <sup>17</sup> Для получения информации об учебном плане в университете Кэмбриджа и колледже Св. Джона в этот период см. Early Statutes of the College of St. John the Evangelist in the University of Cambridge, издание J.E.B. Mayor (Cambridge: Cambridge University Press, 1898); David McKitterick, «Two Sixteenth-Century Catalogues of St. John's College Library», Transactions of the Cambridge Bibliographical Society 7 (1978): 135–155, p.138; Клули, стр. 22–26.
- <sup>18</sup> Эта комбинация предметов и ресурсов могла предоставить Ди возможность исследовать некоторые из натурфилософских и оккультных наук, на которых он

- сфокусируется в дальнейшем. См. Мордехай Фиенголд, «Оккультная традиция в английских университетах в период Ренессанса», в *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, издание Brian Vickers (New York: Cambridge University Press, 1984); pp. 73–94.
- <sup>19</sup> Для получения более детальной информации о Тринити см. Дж.М. Тревелиан, «Колледж Тринити» (1943) (Cambridge: Trinity College, 1972); Damien Riehl Leader, *A History of Cambridge University: The University to 1546*, vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), особенно стр. 345–346.
- <sup>20</sup> Ди, CR, стр. 5–6. Об отношении Университета Лувиана к научным увлечениям см. Х.А.М. Снельдер, «Наука Нидерландов на протяжении шестнадцатого века», *Janus* 70 (1983): 213–227, стр.214. Для получения большей информации об этих личностях и их отношении к Ди см. Аркнесс, «Наука Реформации», стр.94–108.
- <sup>21</sup> См. Аркнесс «Наука Реформации», стр. 108–118.
- <sup>22</sup> Дальнейшая информация об эт. сотрудничестве может быть найдена у Энрико И.Рамбальди, «Джон Ди и Федерико Коммандино: английская и итальянская интерпретация Эвклида во время Ренессанса», *Rivista di Storia della Filosofia* 44 (1989): 211–247.
- <sup>23</sup> Ди, «Математическое предисловие», у Эвклида «Начала» (Лондон: 1570).
- <sup>24</sup> См., например, Ди, PD, стр. 24.
- <sup>25</sup> Для большей информации о жизни Ди в этот период см. Аркнесс, «Наука Реформации», стр. 133–135.
- <sup>26</sup> Шерман, «Джон Ди», стр.8–17.
- <sup>27</sup> Эти замечания и один диалог также датированы 10 апреля 1586 года, он был отделен от остальных разговоров Ди с ангелами. Сейчас в Бодлианской библиотеке (Ashmole MS 1790, ff. 1–10). См. Ди в Йостене, стр. 223–257.
- <sup>28</sup> Ди в Йостене, стр. 227.
- <sup>29</sup> Keith Tomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York: Charles Scribner's Sons, 1971), pp. 215 and 230.
- <sup>30</sup> См. Уитби, AWS I: 52–54 о рассмотрении возможных провидцев, включая Уильяма Эмери, Роджера Кука и Роберта Гарднера. Ученые единодушны в т., что Уильям Эмери был ранним провидцем Ди. См. Клули, стр.140–141 и Робертс и Уотсон, стр.47.
- <sup>31</sup> Ди, PD, стр.5.
- <sup>32</sup> См.: Теодор Бестерман, *Crystalgazing: A Study in the History, Distribution, Theory, and Practice of Skrying* (London, 1924); Т.а «Религия и сокращение Магии», стр. 230; Уитби, AWS I: 75–93; Armand Delatte, *La Catoptromancie grecque et ses derives*, Библиотека факультета философии и филологии университета Льежа, т. 48 (Париж/Льеж, 1932).

- <sup>33</sup> Практика предвидения заметно отличалась от поздних форм спиритизма, особенно викторианского спиритического транса. См. Алекс Оуен, «Затемненная компаня: Женщины, Сила и спиритизм в позднюю викторианскую эпоху Англии» (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990).
- <sup>34</sup> Уитби, AWS I: 50.
- <sup>35</sup> Ди, PD, стр.13.
- <sup>36</sup> Ibid., p.14.
- <sup>37</sup> Ibid.
- <sup>38</sup> Например, имея Саула было упомянуто на следующий день после 19 февраля 1583 года. Эта заметка была опущена при издании дневника Холиуеллом. См. в Бодлианской библиотеке (Ashmole MS 487), запись от февраля 1583 года.
- <sup>39</sup> Ди остались близки алхимические работы Келли, и невозможно определить, какой направляющей силой он был в этих экспериментах. Некоторые ссылки на алхимические результаты, полученные Келли, фигурировали в личном дневнике Ди в течение этого времени: 15/25 января 1586; 25/5 сентября/октября 1586, 12/22 октября 1586, 23/2 октября/ноября 1586, 17/27 декабря 1586, 25/4 декабря/января 1586/1587, 2/12 января 1587, 19/29 января 1587. Все эти записи были пропущены в издании Холиуелла. См. в Бодлианской библиотеке (Ashmole MS 488), запись от января 1586 года и сентябрь 1586 — январь 1587 гг.
- <sup>40</sup> Изложение деталей биографии жизни Келли содержится у Уитби, AWS I: 43–51. Т.ас Аллен — один из величайших коллекционеров семнадцатого века, вступил во владение по меньшей мере двенадцатью рукописями Ди и мог быть работодателем Келли до того, как тот поступил на службу к Ди. Граф Альберт Ласки приглашал Аллена в Польшу в 1583 г., но, в отличие от Ди, Аллен предпочел остаться в Англии, где продолжил обмениваться своими интеллектуальными интересами с Генри Перси, графом Нортумберленда. См.: Эндрю Дж. Уотсон, «Томас Аллен Оксфордский и его рукописи», в *Medieval Scribes, Manuscripts and Libraries. Essays Presented to N.R. Ker* (London: Scolar Press, 1978), стр.279–316; Робертс и Уотсон, стр. 58 и 65.
- <sup>41</sup> В противоположность ранним верованиям о т., что Эдвард Талбот и Эдвард Келли были разными людьми, современные историки утверждают, что одно из двух имен было псевдонимом. См. Френч, «Джон Ди», стр. 113, п.2, и Клули, стр. 197. Наиболее ранние заметки относительно Талбота есть у Ди, PD, стр.14–15.
- <sup>42</sup> Ди, PD, стр.14–15.
- <sup>43</sup> Ibid., p.15.
- <sup>44</sup> Ди, AWS II: 16–19.
- <sup>45</sup> Ди, PD, стр.15.
- <sup>46</sup> Бодлианская библиотека (Ashmole MS 487), запись от мая 1582 года.

- <sup>47</sup> Ди, PD, стр.16.
- <sup>48</sup> Бодлианская библиотека (Ashmole MS 487), запись от ноября 1582 года.
- <sup>49</sup> Ди, AWS II: 138, где Ди отметил «Post reconciliatione[m] Kellianam».
- <sup>50</sup> Аркнесс. «Управление в экспериментальном домохозяйстве», стр. 254–255.
- <sup>51</sup> Обе эти записи были опущены в издании Холиуелла. См. Бодлианская библиотека (Ashmole MS 488), запись от мая 1587 года.
- <sup>52</sup> Эванс, «Рудольф II и его мир», стр.226–228.
- <sup>53</sup> Ibid., p.226.
- <sup>54</sup> Ди, AWS II: 35.
- <sup>55</sup> Эванс. «Рудольф II и его мир», стр.227.
- <sup>56</sup> Ди, PD, стр.44.
- <sup>57</sup> Новости потребовалось два месяца, чтобы достичь Ди. Ди, PD, стр.46–47.
- <sup>58</sup> Письмо пришло 12го августа 1595 года. Ди, PD, стр.53.
- <sup>59</sup> Холиуелл интерпретирует запись как «письмо от Дж. К.», но заметка на самом деле читается как «письмо от Э. К.». См. Ди, PD, стр.49; и в Бодлианской библиотеке (Ashmole MS 487), запись от мая 1594 года,
- <sup>60</sup> Ди, PD, стр.54.
- <sup>61</sup> Эванс. «Рудольф II и его мир», стр.227.
- <sup>62</sup> TFR, pp.\*3–\*8.
- <sup>63</sup> Thomas, «Religion and the Decline of Magic», p.230.
- <sup>64</sup> TFR, p.\*7.
- <sup>65</sup> Полный отчет о жизни Хикмана и его работе с Ди см.: Аркнесс. «Наука Реформации», стр. 342–346.
- <sup>66</sup> Эти упоминания появляются 31 июля 1591 г., 7 сентября 1592 г., 3 апреля 1593 г., 4 июня 1593 г., 20 сентября 1593 г., 16–23 марта 1594 г., 24–26 июня 1594 г., 21–26 марта 1595 г., 24 июня 1595 г. и 26 октября 1595. Не все из этих записей в дневнике Ди относительно Хикмана появляются в издании Холиуелла. Ди, PD, стр.44, 46, 48, 50, 52, 55, 57; и в Бодлианской библиотеке (Ashmole MS 487), запись от июля 1591 года.
- <sup>67</sup> См. в Бодлианской библиотеке (Ashmole MS 488), записи от сентября 1600 года.
- <sup>68</sup> Бодлианская библиотека (Ashmole MS 488), запись от 25–29 сентября 1600 года.
- <sup>69</sup> См. Аркнесс, «Видения в показывающем камне: Театр алхимии и апокалипсис в ангельских диалогах Джона Ди», *Renaissance Quarterly* 49 (1996): 707–737, *passim*.
- <sup>70</sup> Об астрологических консультациях, записанных в дневнике Ди, см. в Бодлианской библиотеке (Ashmole MS 337, ff.20–57). Его клиенты включали таких известных людей, как лорд Герберт и леди Блаунт, ff.49v и 50v. О полемике о т., какую роль играла библиотека Ди в интеллектуальной жизни Англии и ее посетителей, см. Шерман, «Джон Ди», особенно стр.38–41.



<sup>71</sup> См. Ди, AWS II: 17, 218, 301 В 326.

<sup>72</sup> Ibid., стр. 63.

<sup>73</sup> TFR, P. 23.

<sup>74</sup> Ди, AWS II: 137.

<sup>75</sup> Детально интерпретацию этих конфликтующих между собой идей немного позднего периода см.: Стивен Шафин. «The Mind Is Its Own Place: Science and Solitude in Seventeenth-Century England», *Science in Context* 4 (1990): 191–218.

<sup>76</sup> См. Дебора Е. Аркнесс. «Управление в экспериментальном домохозяйстве: Ди Мортлейка», *Isis* 88 (1997): 242–262.

<sup>77</sup> Часовня была скорее отдельной комнатой, чем уединенным местом в студии. Один из участвующих в диалоге с ангелами мог выйти из студии, проходя через часовню. TFR, стр. 23.

<sup>78</sup> См. иллюстрацию в «*Laboratium oratorium*», Генрих Кунрат. *Amphitheatrum sapientiae aeternae* (Hanaу, 1609).

<sup>79</sup> TFR, стр. 212.

<sup>80</sup> Ibid. Вирши над дверью читались как «*Immortale Decus par gloriaque illi debentur/ Cuius ab ingenio est discolor his paries*». Отрывок, который был длиннее, написан в верхней части южной стены студии: *Candida si rubeo mulier nupta sit marito: Mox complectuntur, Complexa concipiuntur. Per se solvuntur, per se quandoque perficiuntur: Ut duo quae fuerant, unum in corpore fiant: Sunt duae res primo, Sol cum Luna, Confice, videtis, sit ab hiis lapis quoque Rebus.*

*Lunae potentatu, peregit Sol Rebis actu: Sol adit Lunam per medium, rem facit unam. Sol tendit velum, transit per ecliptica Caelus: Currit ubi Luna recurrit hunc denuo sublime. Ut sibi lux detur, in sole quae retinetur. Nec abiit vere, sed vult ipsi commanere: illu irans certe defunctum copus aperte: Si Rebus scires, quid esset tu reperires. Haec ars est cara, brevis, levis atque rara. Art nostra est Ludus puero, labor mulierum; scitote omnes filii artis huius, quod nemo potest colligere fructus nostri Elixiris, nisi per introitum nostri lapidis Elementati, et si alliam viam quaerit, viam nunquam intrabit nec attinget. Rubigo est Opus, quod fit ex solo auro, dum intraverit in suam humiditatem.*

<sup>81</sup> «Таинственная студия» упоминается в TFR, стр.367; «секретная студия» упоминается месяцем позже, в TFR, стр. 409. Возможно, но вряд ли, что эти две студии на самом деле были одним и тем же местом.

<sup>82</sup> Бодлианская библиотека (Ashmole MS 1790, ff.1–10). Ди в Йостене, стр. 240.

<sup>83</sup> Уитби, AWS I: 137–141; Ди, AWS II: 217–218.

<sup>84</sup> TFR, стр. \*40. Настоящее нахождение камня недоступно, но вероятно, что настолько драгоценный объект был похоронен вместе с ним.

<sup>85</sup> Цит. у Хью Тейта, «Дьявольское зазеркалье», у Горация Уолпола: «Писатель,

- политик и знаток», издание Уоррен Х. Смит (New Haven and London: Yale University Press, 1967), стр. 195–212; см. стр.200.
- <sup>86</sup> Франциск Барретт. «The Celestial Intelligencer» (London, 1801), стр. 196.
- <sup>87</sup> Голдберг, например, повторяет давнее мнение о т., что Ди использовал обсидиановое зеркало в диалогах. См.: Бенджамин Голдберг. «Зеркало и мужчина» (Charlottesville: University of Virginia Press, 1985), стр.17-18. Уитби более осторожен, он утверждает, что зеркало могло принадлежать Ди, и возможно когда-либо было использовано в диалогах, но свидетельств, поддерживающих эту точку зрения, нет. См. Уитби, AWS I: 138–141.
- <sup>88</sup> См.: Голдберг. «Зеркало и мужчина», особенно стр. 3–162. Соответствующие средневековые идеи и идеи ранней современности относительно камней и их отношения к магии и астрологии обсуждались Карлой де Беллис в «Astri, Gemme e Arti Medico-magiche nello «Speculum Lapidum» Di Camillo Leonardi» в «Il Mago, Il Cosmo, Il Teatro degli Asrti: Sagga sulla Letteratura Esoterica del Rinascimento», издание Джанфранко Формичетти, с введением, написанным Фабио Тронкарелли (Rome: Bulzoni Editore, 1985), стр.67–114.
- <sup>89</sup> Напечатанное издание этой книги доступно. См.: Джон Ди. «The Heptarchia mystica», издание и аннотация Роберта Тернера (Wellingborough, Northants.: Aquarian Press, 1986), стр.64. Однако справок в каталоге Робертса и Уотсона относительно работы «Эфодиуса» нет; Ди владел работой Эпифаниуса на нагрудном знаке Аарон, содержащимся в 1565 г. в коллекции работ на камнях и драгоценных камнях, включая Иоганна Кентманнуса «De fossilibus» и другие трактаты, написанные такими авторами, как Конрад Геснер. См. Робертс и Уотсон, #765; этот т. не был уничтожен и являлся частью библиотеки, которую Ди взял с собой на континент.
- <sup>90</sup> Ди, Heptarchia mystica, стр. 64.
- <sup>91</sup> А. Е. Эббот. «Энциклопедия оккультных наук» (London: Emerson Press, 1960).
- <sup>92</sup> Ди, AWS II: 48. Знак указывает, где Ди вставил текст над линией.
- <sup>93</sup> TFR, стр. 115.
- <sup>94</sup> Ди, AWS II: 247 (заметки Ди).
- <sup>95</sup> Саймон Форман, один из современников Ди и натурфилософ, интересующийся оккультными науками, записывал похожие идеи о неприкосновенной природе камней, использованных для общения с ангелами, в своей книге ангельских экспериментов. Форман записал предупреждение не использовать один и тот же кристалл для общения со священными ангелами и с простыми (возможно злыми) духами, говорил, что «никогда не должен звать какого-либо духа в камень, в который ты призывал ангелов». См. Форман, «Магические бумаги», Британская библиотека, Add. MS 36674, ff.47–56, f.56.

- <sup>96</sup> Маркус Манилиус. «*Astronomica*» (Basel, 1553), книга 5. Копия Ди сейчас находится в колледже университета, Лондон, Ogden A.9. Для получения дальнейшей информации см. Робертс и Уотсон, #251.
- <sup>97</sup> Элиас Эшмол. «*Prologomena*», «*Theatrum Chemicum Britannicum*» (London, 1652), sig. A4.
- <sup>98</sup> *Ibid.*, sig. B.
- <sup>99</sup> *Ibid.*, sig. B. Я не смогла найти какое-либо упоминание об этом камне в текстах герметического собрания; см. перевод, сделанный Брайаном П. Копенхавером, «*Hermetica: The Greek «Corpus Hermetica» and the Latin «Asclepius»*» (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), *passim*.
- <sup>100</sup> Е. М. Батлер, «*Ритуальная магия*» (Cambridge: Cambridge University Press, 1949). Содержит детальное обсуждение магической традиции Соломона на стр. 47–99. Ричард Кiekхефер, «*Магия в средние века*» (New York: Cambridge University Press, 1990). Обсуждается средневековое использование символов и талисманов на стр. 75–80. О возможном влиянии магии Соломона на Ди см. Стивен Ключа, «*Liber Mysteriorum* Джона Ди и *ars notoria*: магия Ренессанса и средневековая теургия» в издании Стивена Ключа, «*John Dee: Interdisciplinary Studies in Renaissance Thought*» (Dordrecht: Kluwer Academic Press, forthcoming).
- <sup>101</sup> Ди, AWS II: 22–23; Уитби, AWS I: 150–154. Чтобы составить полное описание, Уитби использовал информацию из ангельских дневников и свидетельство Элиаса Эшмола, который видел стол в библиотеке Джона Коттона в семнадцат. веке. Их обобщения извлечены для этих параграфов. Там было два набора инструкций, переданных Ди, относительно стола. Ранние данные, 10 марта, были затем обозначены как «ошибочные», новые инструкции последовали 26 апреля 1583 года.
- <sup>102</sup> Ди, AWS II: 21.
- <sup>103</sup> TFR, стр. 69.
- <sup>104</sup> Уитби, AWS I: 151.
- <sup>105</sup> TFR, стр. 69.
- <sup>106</sup> Ди, AWS II: 21.
- <sup>107</sup> *Ibid.*, стр. 352. В разговоре с ангелом Иль о значении пропорции Ди упомянул «учителя Лина» и спросил, хорошо ли он служит в свою очередь, до того, как показал ангелам черновик литер, которые будут нанесены по краю стола. У Лина были связи — как и у Ди — в университете Кэмбриджа и в голландских интеллектуальных кругах, он был известен благодаря своим картам, генеалогическим таблицам и портретам. См. в DNB, т. 12, стр.342, и у Франсиса Мереса, «*Palladis Tamia*» (London, 1598), стр.287.
- <sup>108</sup> Кристофер Уитби верил, что пентаграмма и знаки относились к семи дням творения Бога и семи стадиям алхимической трансформации. Уитби, AWS I: 134–135.

- <sup>109</sup> Ibid., стр.134–137; Ди, AWS II: 383–384.
- <sup>110</sup> Ди, AWS II: 22. Позже ангелы изменили эти предписания, спросив, достал ли Ди «изменчивую», или шелковую, ткань. См. *ibid.*, стр.379.
- <sup>111</sup> Ibid., стр.21.
- <sup>112</sup> Ibid., стр.32–33; Уитби, AWS I: 118–119. Ди сделал заметку-напоминание изучить Рейхлина и Агриппу, и особенно отметил «De occulta philosophia III», глава 2, Агриппы.
- <sup>113</sup> Агриппа. «De occulta philosophia III», стр.227.
- <sup>114</sup> См. Уитби, AWS I: 119–123, полное обсуждение, как расшифровать имена, скрытые в печати.
- <sup>115</sup> Киекхефер, «Магия в средние века», стр. 73, 85 и 89.
- <sup>116</sup> Как и использование слова «АГЛА», традиция ангельских печатей и символов является давней в оккультных текстах. Например, английская рукопись, датированная 1562 годом, включала печать, содержащую имена шести ангелов: Армедизель, Дарионэль, Раманиэль, Габриэль, Карбраэль и Ранаэль. Библиотека университета Кэмбриджа, MS L I.I.12, f.21. Из этих ангелов только Габриэль появился в «Словаре ангелов» Дэвидсона; остальные — уникальны, как и многие из ангелов Ди.
- <sup>117</sup> Уитби, AWS I: 131. Это утверждение должно быть подходящим для ангельского камня, оправленного золот.; вполне может быть, что Ди похоронен с этими предметами.
- <sup>118</sup> Ди, AWS II: 31–33.
- <sup>119</sup> Ibid., стр. 32.
- <sup>120</sup> См. *ibid.* Уитби, AWS I: 131; Дионисий Ареопагит, Робертс и Уотсон, #975, стр. 146: «Ac veluti ab omni eum divini nominis cognitione abduce[n]tem dixisse cur de nomine me interrogas quod est mirabile. An vero istud non est mirabile nomen quod est super omne nomen, quod est sine nomen, quod omne exsuperat nomen...» (заметка Ди). Напротив этого отрывка Ди написал «Пеле».
- <sup>121</sup> Ди, AWS II: 31.
- <sup>122</sup> Ibid., стр. 119.
- <sup>123</sup> Ibid., стр. 32; подчеркнуто Ди.
- <sup>124</sup> «Sigillum hoc in auro sculpendum, ad defensione[m] corporis, omni loco, tempore et occasione. et in pectus gestandum». Ди, AWS II: 19. См. также Уитби, AWS I: 129–131 и Киекхефер, «Магия в средние века», стр. 77–80.

# ВОЗВЕДЕНИЕ ЛЕСТНИЦЫ ИАКОВА

## ПРОИСХОЖДЕНИЕ АНГЕЛЬСКИХ ДИАЛОГОВ

...узрите лестницу, основанную на земле, и верх которой достигает небес: и узрите ангелов Божьих, восходящих и нисходящих по ней.

— *Происхождение 28:12*

Одно из наиболее удивительных изображений лестницы Иакова, которая открылась ему во сне в Вефиле. Этот отрывок обещает, что общение между небесами и землей возможно, формулирует связи между наднебесным и земным уровнями вселенной, предполагает, что общение между небесами и землей может быть взаимным. Вопрос, который возник перед натурфилософами заключался в преодолении разрыва между небесным и земным, в построении и восхождении по лестнице. Джон Ди, вместе со многими из его современников, искал множество авторитетных монографий для получения информации о том, как взойти по Лестнице Иакова, чтобы узнать секреты вселенной, и затем спуститься по ней, чтобы поделиться этой информацией с ожидающим миром. Библиотека Ди, инструменты и материалы, которые служили основой для его разговоров с ангелами, обеспечивают нас интеллектуальным смыслом, которого он стремился достичь.

Строительство лестницы, которая соединит небо и землю, обещало натурфилософам интеллектуальное достижение определенного опыта и нравственный подвиг духовного спасения. Ди стремился этому задолго до того, как оказался вовлечен в свои диалоги с ангелами. С юности Ди посещал лекции лучших университетов Европы, обсуждал натурфилософию и теологию с английскими и европейскими учеными высочайшей репутации, собрал самую удивительную библиотеку в Англии. Он создал сети покровителей, чтобы поддерживать свою работу и семью, и

регулярно, хотя не всегда плодотворно, публиковал оригинальные трактаты по натурфилософии. К 1581 году, однако, ни одно из этих действий не обеспечило его определенными знаниями о мире или моральным удовлетворением от успеха в натурфилософии.

Ди был разочарован своим безвыходным положением, и был в этом не одинок. Заметки и дневники Ди доказывают, что его личная интеллектуальная ситуация была связана с ренессансом гуманистического кризиса интеллектуальной власти того времени, ставя под сомнение надежность вековой накопленной мудрости<sup>125</sup>. Если интеллектуальной традиции, на которую полагалось большинство ученых, не стоило доверять, так, как предполагали гуманисты, где мог такой натурфилософ, как Ди, найти надежную информацию? Ди продолжил использовать свои книги как отправную точку в своих исследованиях природы, но прошло время, и его взгляд снова потянулся вверх, к неизменным небесным сферам для ответов на вопросы о мире природы. В процессе исследований на Ди влияли эзотерическая наука, рассматривающая мир природы и его убежденность в том, что божественно покровительствуемые натурфилософы смогут подняться на высочайшие уровни мудрости и понимания.

Два обширных ресурса наполняли его развитие: библиотека и интеллектуальный обмен с учеными и философами по всей Европе. К тому времени как Ди занялся ангельскими диалогами, он обладал самой большой частной библиотекой в Англии<sup>126</sup>. Библиотека была не просто крупной, она была очень содержательной: изучение его библиотечного каталога открыло, что Ди владел настолько широким диапазоном текстов, который не может быть найден ни в одной библиотеке страны, будь то частная, университетская, любая другая. Тексты о древнееврейском языке, математике, магии и алхимии соперничали за первенство на книжных полках Ди. Разнообразие и богатство коллекции было достигнуто только благодаря обширным связям, которые имел Ди с другими натурфилософами и интеллектуалами в университетах и блестящих европейских дворах. Обучение Ди всерьез началось под опекой Джона Чика и гуманистов Кембриджа, от которых он научился греческому языку и коммуникативным навыкам, а также получил введение в математику<sup>127</sup>. На континенте Джерард Меркатор и Джемма Фрисиус помогли Ди овладеть основами навигации, астрологии и астрономии<sup>128</sup>. Ди, которому было не привыкать к особенностям патронажа и интриг королевских дворов, провел некоторое время в Италии с герцогом Урбино, общался с Улиссом Альдрованди в Болонье<sup>129</sup>.

Впрочем, это было в Париже с 1550 по 1551 годы, Ди стал близок со сторонниками универсальной науки и религии, такими как Жан Фернель, Антуан Мизолд и Гийом Постель<sup>130</sup>. Многие универсальные науки фокусировались на одной области натурфилософии, математике или мнемонике, но некоторые стремились объединить множество натурфилософских подходов в единую науку с унифицированной теоретической базой. Поскольку попытки создания универсальной науки сильно разходились по существу, общие намерения натурфилософов зачастую похоронены под сложными и, казалось бы, несвязанными пластами, порочившими системы мышления ранней современности. Однако каждая универсальная наука обладала одной общей целью: преодолеть разрыв между несовершенным подлунным миром и ущербным человеческим пониманием и идеальным божественным миром и полным знанием. Таким образом, универсальная наука думала об этом как о посредничестве — проводник, который может осуществить в своей практике связь между небом и землей. Наиболее заветной интеллектуальной целью Ди как натурфилософа было овладение универсальной наукой, чтобы подняться на небеса, как ангелы в видении Иакова в Вефиле, достигнуть определенного знания и вернуться, чтобы сообщить свое знание другим. Преданность Ди универсальной науке может быть обнаружена еще в 1558 году, когда было опубликовано первое издание «*Proaedeumata aphoristica*». Прошло время, его комплексный интеллект стал более заинтригован возможностью универсальной науки, которую он исследовал в «*Monas hieroglyphica*» (1564) и «*Mathematical Preface*» (1570).

Представление Ди об универсальной науке всесторонне развивалось, и в 1580 году он охватил своей научной сетью оптику, математику, каббалу, ангелологию, эсхатологию и алхимию. Это может показаться ошеломляющим разнообразием, но если мы вставим в другой контекст Ди работу с библиотечными трудами, работы и влияние его европейских коллег, разнообразные интеллектуальные интересы Ди не покажутся ни странными, ни исключительными. Мысли ученых, которые повлияли на него, включая Иоганна Реухлина, Тритемиуса, Генри Корнелиуса Агриппу, Парацельса, Гийома Постеля, Антуана Мизолда, Жана Фернеля и Корнелиуса Джемма, были исследованы в столь же широком спектре возможных стратегий для создания универсальной науки. Кроме того, все были заинтересованы в раскрытии оккультных свойств мира природы, и все верили, что для натурфилософа возможно понять и использовать силы, присущие этому миру. Их общее предупреждение состояло в том,

что природа может быть освоена и использована только в соответствии с Божественным планом и с одобрения Бога.

Оригинальный и упорядоченный план Бога для вселенной поддерживал всех натурфилософов и их универсальные науки, придавая согласованность тому, что в противном случае будет хаосом. Огромный диапазон идей, проявившихся в универсальных науках, произошел не из-за путаницы, но из-за недостатка единодушия о том, как натурфилософы могут получить доступ к Божественному плану созданного мира. Для Антуана Мизолда, как и для Ди, небеса представляли собой один наилучший всеобъемлющий проспект, универсальную натурфилософию. Для Реухлина это был мир Бога, расшифрованный с помощью христианизированной каббалы. Гийом Постель верил, что восстановление единой религии под единой авторитетной фигурой, с общими знаниями и общим языком может позволить человечеству восстановить божественный план и создать универсальную науку. Ди исследовал эти и многие другие теории, с годами приведшие его к мысли о диалоге с ангелами о божественном создании мира и о натурфилософии, которая может раскрыть эти секреты.

Решение Ди о поиске универсальной науки не было внезапным, но развивалось из его раннего изучения натурфилософии. Мы можем проследить это развитие путем изучения купленных им книг, опубликованных работ о натурфилософии, аннотаций в его личном дневнике и заметкам в книгах, отмечая растущую поглощенность оккультными свойствами природы и интерпретацией вещей знаков, заложенных в мире природы. Опубликованные работы Ди демонстрируют явное ощущение его растущего интереса к универсальной науке и освещают постепенное принятие им ангельских диалогов как наиболее точной основы поистине всеобъемлющей натурфилософии. Все темы, обсуждавшиеся в ангельских разговорах — божественный язык, математика, оптика, универсальная наука, интерпретация природных и сверхъестественных знаков, апокалиптическое будущее человечества и созданного мира, — появляются в опубликованных работах до того, как они всплыли в ангельских дневниках, показывая скорее развитие взглядов Ди, чем резкий переход между ранним «научным» и поздним «магическим» периодами.

Следующая глава расскажет, как шаг за шагом Джон Ди шел к своим диалогам с ангелами. Во-первых, он заложил основу для диалогов, изучив два авторитетных текста: Книгу священного писания и Книгу природы. Во-вторых, намеревался исследовать Книгу природы, о чем писал в своей



«Proaedeumata aphoristica» (1558/1568). Исследование доказало недостаточность метода для осознания сложностей созданного мира, так что Ди искал путь расшифровки Книги природы в «Monas hieroglyphica» (1564). Расшифровывая Книгу природы, Ди обнаружил, что она была в беспорядке и ограничивала использование ее натурфилософом, поэтому он положился на математику как на упорядочивающий принцип в его «Математическом предисловии» (1570).

## Заложить основу: Книги священного писания и Природа

Основы универсальной науки Ди лежат не в скрытом философском тексте, но в основной и широко распространенной вере, что Бог выражает свою волю через три аспекта создания. Часто упоминающиеся как «книги», этими тремя проявлениями созидательной силы Бога были: «книга» человеческой души, через которую может быть достигнуто спасение и которая будет зачитана на последнем суде; Библия, или мудрость Бога, как это показано в священном писании; и созданный мир, или Книга природы<sup>131</sup>. Ученые верили, что каждая книга дает возможность проникнуть в суть и замысла Бога, и акта Творения. В то время как книга души ограничена человеческой тягой к греху и продолжает занимать внимание теологов, другие обратили внимание на Библию и Книгу природы для получения ответов на вопросы о мире и его будущем. Книга природы и Книга священного писания стали основными текстами для натурфилософов ранней современности, в том числе Ди, так как они были доступны через изучение и созерцание<sup>132</sup>. Однако в течение пятнадцатого и шестнадцатого веков эти две книги начали все больше и больше соперничать между собой в борьбе за установление интеллектуального авторитета.

Для Ди Книга природы была особенно важным проявлением божественности. Ссылаясь на послание Павла римлянам, Ди писал, что мир не имеет оправданий, когда он не восхваляется великодушием Бога, мудростью и силой «даже если не было письменного напоминания об этих [других истинах], которые были начертаны при создании пальцем Бога на всех его творениях»<sup>133</sup>. Точки зрения Ди предшествовали утверждению Галилея в «The Assayer» о том, что Книга природы была написана на языке математики, символами, которые имели геометрическую форму<sup>134</sup>. В то время этот отрывок стал метафора интереса к природе и наблюдению в семнадцатом веке, метафора может восходить к средневековью и, конечно, присутствовала в работе Ди. Эрнст Куртиус хорошо изучил эволюцию

этой метафоры, подтверждая, что «концепция мира природы как «книги» берет начало на кафедре красноречия, затем была адаптирована средневековыми мистико-философскими рассуждениями и в конечном итоге перешла в общее использование»<sup>135</sup>. Несмотря на сердечное одобрение Ди Книги природы как авторитетного текста и веры Галилея, что язык ее текста был математическим, даже во времена Исаака Ньютона авторитет Книги природы затмевал Книгу священного писания<sup>136</sup>. На практике обе — и Книга священного писания, и Книга природы — были проблемными текстами. Переполненные символами, аллегориями, аналогиями и нестыковками, эти две книги представляли собой для натурфилософов ранней современности серьезное препятствие: как они должны «читаться»? Критическая, гуманистическая позиция уже была принята по отношению к Библии, но Книга природы представила дополнительные проблемы. Какой язык, гадали натурфилософы, использовал Бог для написания Книги природы? Какое правило упорядочивает основы текста? Была ли Книга природы неизменной или она была испорчена после Падения?

Теологи, такие как Святой Киприан, бились над решением этих задач веками, до того, как гуманистически настроенные натурфилософы обратили на них свое внимание. В своем «Послании к Деметриусу» Киприан пишет:

Мир сейчас вырос большим и не пребывает в той силе, в которой ранее находился; не обладает ни той энергией и силой, которой ранее располагал. Таким образом, даже если мы были молчаливы, и если у нас якобы нет доказательств из священного писания и из божественных признаний, мир сейчас сам возвещает и свидетельствует о своем упадке с помощью утверждения о своем слабеющем сословии<sup>137</sup>.

У святого Киприана и других раннехристианских авторов концепция разрушающегося мира смешивает эллинистические понятия с идеями из Ветхого завета, апокрифа и псевдоэпиграфа<sup>138</sup>. Библейские отрывки из Исаяи, псалмов и Ездры особенно соответствуют развитию этих идей об ухудшении природы через их ссылки на стареющие, или «изношенные», процессы из Книги природы. У Исаяи процессы старения не были ограничены землей, но включали и небеса: «Земля в трауре, увядает, мир тоскует, чахнет, и небеса чахнут вместе с землей» (Исаяя 24:4).

Идеи древнего мира и Средневековья об изменчивости Книги природы были использованы гуманистическими учеными, и выражали мысль,

что созданный мир был текстом, нуждающимся в бережном прочтении, перечитывании и восстановлении<sup>139</sup>. Таким образом, вселенная была упорядочена и Книга природы была надежной во время Создания, с того времени они обе пришли в упадок. На христианском западе упадок Книги природы был связан с моральным падением человечества, когда Адам и Ева согрешили и идеальный порядок Рая был разрушен. В Раю Адам и Ева жили в богатом саду, общались напрямую с Богом и вели легкую жизнь в достатке. Стиль жизни Адама, характеризующийся гармоничными отношениями между Богом, человечеством и природой, был предначертанным планом Бога. Однажды вне сада началась борьба человечества за обладание Книгой природы, и все последующие изменения представляли собой дальнейшую деградацию Эдемского идеала<sup>140</sup>.

В то время как детали морального падения были особенными в иудеохристианской традиции, понятие рая, или идиллического сада, напоминает о точке порядка и стабильности Книги природы, которая такой не была. Многие работы древних космологов и космогонистов содержат ссылки на время в прошлом, когда человечество, божественность и природа жили в гармонии и созвучии. В языческой античности это идиллическое состояние в основном относилось к золотому веку, времени совершенства, которое подвергается серии последовательных ухудшений<sup>141</sup>. Авторы раннего христианства объединяли мнения язычников о золотом веке с библейскими идеями Рая, создавая концепцию прошлого совершенства, более сложного, чем отдельные традиции, благодаря которым существовал золотой век. Филон Иудей, например, верил, что совершенство эдемского прошлого было воплощено в самом Адаме. В работах Филона Адам приобретал пропорции гиганта, который был физически идеален и свободен от увядания, одарен интеллектуально. Потому что интеллект Адама в большей степени был связан с божественным, он был способен схватывать «природы, сущности и операции, которые существовали на небесах», чем был закован в кандалы земными ограничениями<sup>142</sup>. Августин придерживался похожего верования: Адам был бессмертен и «имел специальное знание, которое уполномочивало его давать животным правильные имена»<sup>143</sup>.

Изгнание Адама и Евы из Рая было не единственным событием, дестабилизирующем Книгу природы. Такой же важностью обладало второе потрясение: потоп. Для ученых шестнадцатого-семнадцатого веков и их предшественников потоп ускорил деградацию природы и стер последние следы Рая с карты мира. В дополнение, водный потоп и его отступление

вызвали физические изменения в Книге природы. После морального Падения и Потопа на Земле возник рельеф, появились горы, возвышенности. Землетрясения и штормы не тревожили Рая, но возникли с упадком Книги природы. Некоторые верили, что изменяющиеся времена года и климатические сдвиги, включая чрезмерные дожди и засуху, были на самом деле результатом Потопа<sup>144</sup>. Один из современников Ди, Френсис Шакельтон, просил своих читателей рассмотреть все видимые последствия Потопа: «разве не видим мы, что земля изменилась и испортилась? Иногда из-за наплыва вод? Иногда из-за огня? И из-за тепла Солнца?»<sup>145</sup>.

Как внушал Шакельтон, современники Ди также тревожились о беспорядке и нестабильности Книги природы. Хаос был выражен многими мыслями, кульминация которых заключалась в конце мира, как было предсказано в Книге священного писания. Английский священнослужитель — Хью Латимер, в проповеди 1552 года отметил природные знаки ухудшения и изменения, включая кольца вокруг солнца и затмения, «которые без сомнения означали... что этот жуткий день не так уж далеко»<sup>146</sup>. Напряженность только возросла, когда в 1572 на небесах появилась новая звезда — первая новая звезда с тех пор, как звезда в Вифлееме возвестила о рождении Христа<sup>147</sup>. Несколько лет спустя, в ноябре 1577-го, в небесах запылала комета<sup>148</sup>. После появления кометы Елизавета I призвала Ди, чтобы он успокоил ее придворных и интерпретировал ее потенциальное эсхатологическое послание<sup>149</sup>. Далее во время пасхи в 1580 году ранним утром Лондон потрясло такое редкое для этих мест землетрясение — событие, которое Ди отметил в своем персональном дневнике<sup>150</sup>.

Астрологи того периода предупреждали и о других катаклизмах, маячивших на горизонте, дальнейшей угрозе стабильности Книги природы: соединение высших планет — Сатурна и Юпитера. Это было астрологическое событие такой редкости и масштаба, что оно обсуждалось в печати за годы до того, как фактически имело место в 1583 году<sup>151</sup>. Ди хорошо разбирался в литературе на эту тему, к 1552 он владел важной работой Альбумазара о значимости «великого соединения»<sup>152</sup>. Предсказанное событие 1583 года было более чем соединением: оно также вовлекло сдвиг с «водного треугольника» на «огненный треугольник». Этот сдвиг сложный, но это переломный момент в нашем понимании важности, которой соответствуют ангельские диалоги Ди, также, как и растущее чувство упадка и ухудшения, которое, по мнению людей, затрагивало и Книгу природы. Было четыре божественных треугольника, каждый относится к элементам и знакам зодиака. Например, «водный

треугольник» состоит из трех знаков, связанных с водой — Рыбы, Рак и Скорпион, «огненному треугольнику» соответствуют Овен, Лев и Стрелец. Треугольники влияют на землю в повторяющемся цикле от огня к земле, затем к воздуху и, наконец, к воде. Когда каждый новый треугольник становится влиятельным, он становится причиной значимых изменений в земной сфере.

Эти изменения были усилены в связи с соединением высших планет, наиболее близких к Богу — Сатурн и Юпитер, когда они вошли в знак зодиака, который означал новый тригон. Таким образом, «великое соединение» Сатурна и Юпитера происходит каждые двадцать лет, когда Юпитер и Сатурн входят в один их трех знаков определенного тригона. «Большее соединение» — более редкое и более важное событие, происходящее раз в 240 лет, когда Юпитер и Сатурн входят в совершенно новый треугольник. Наиболее редкое из всех — «величайшее соединение». Оно случается примерно раз в тысячу лет, когда Юпитер и Сатурн возвращаются в огненный треугольник — начальный треугольник цикла — в знаке Овна<sup>153</sup>. Историки и астрологи согласны во мнении, что с момента создания было шесть «величайших соединений»: одно в период жизни пророка Еноха; другое, когда был Ноев Потоп; третье, когда Моисей получил 10 заповедей; четвертое — во время исхода десяти племен из Израиля; пятое — при рождении Христа; и шестое совпало с царствованием Карла Великого.

Некоторые сомневались, что «величайшее соединение» из-за появления кометы в 1583 году может быть также предвестником огромного события, особенно в связи с дискуссиями о соединении, переиздававшимися в новых редакциях астрологических пророчеств пятнадцатого века Региомонтана<sup>154</sup>. Астроном Тихо Браге говорил, что потенциальный эффект вхождения Юпитера и Сатурна в огненный треугольник может быть преувеличен из-за новой звезды, которую он рассматривал в созвездии Кассиопеи в 1572 году. Браге решил, что эти божественные знаки, когда объединяются, предсказывают беспрецедентные изменения в Книге природы<sup>155</sup>. Богемский астролог Киприан Леовиц (1514? — 1574) соглашался и обсуждал значимость соединения в своей работе «De coniunctionibus magnis insignioribus superiorum planetarum» (1564)<sup>156</sup>. «С... нового треугольника, который является огненным, сейчас неизбежно... несомненно новые миры последуют, которые будут открыты для внезапных и жестоких изменений, это случится до того, как один треугольник закончится и начнется другой, но особенно если водный

треугольник следует за огненным», — писал Леовиц<sup>157</sup>. Он был уверен, что предстоящее соединение предвещает «несомненно... второе пришествие сына Божьего и человека в величии его славы»<sup>158</sup>.

## ИССЛЕДОВАНИЕ КНИГИ ПРИРОДЫ: THE PROPAEDEUMATA APHORISTICA (1558)

Хотя Книга природы была непостоянным и ненадежным текстом — никогда более, чем в годы, предшествующие 1583-му, натурфилософ, имеющий практику пронизательного наблюдения за природой, не мог позволить себе игнорировать божественные знаки. Это является первым шагом восхождения по лестнице знания, которая может привести натурфилософа к определенному пониманию вселенной. Ди изучал потенциал наблюдения в своей первой работе: «The Propaedeumata Aphoristica» (1558)<sup>159</sup>. Современные ученые придерживались двух разных взглядов на работу и ее место в натурфилософии Ди, обе из них предлагают подсказки относительно развития ангельских диалогов. Питер Френч, например, утверждал, что «Propaedeumata Aphoristica» вселяла магию во все части вселенской системы<sup>160</sup>. Николас Клули, с другой стороны, подчеркивает приверженность Ди математическим принципам оптики для создания «астрологической физики», которая была неотъемлемой частью вселенной, управляемой природными законами<sup>161</sup>. Оба ученых намекают на то, что на очень ранней ступени своей карьеры Ди стремился унифицировать основу натурфилософии (хотя существует спор, была та основа оптической или магической) — первый шаг в становлении универсальной науки.

Когда Ди написал «Propaedeumata Aphoristica» он был очень обеспокоен непостоянством Книги природы и его возможностью практиковать натурфилософию с помощью столь ненадежного текста. В «Propaedeumata Aphoristica» Ди вскрывал связи между беспорядочной земной областью и упорядоченной небесной. Он описывал вселенную разделенной на две существенные части, что соответствовало разветвлению между порядком и беспорядком: бестелесная духовная область — и его собственный земной мир, «состоящий из неустойчивых элементов», подвергающийся разложению и упадку<sup>162</sup>.

«Propaedeumata Aphoristica» Ди эволюционировала от основных космологических концепций через более сложные детальные обсуждения смещений, поведения света и конкретного астрологического влияния.

Астрология была корнем натурфилософии в течение раннего современного периода, предпосылкой для поддержания преобладающей птолемеевой космологии, которую Ди адаптировал и снабдил теоретическими механизмами объяснения таких процессов, как рост и упадок. Ди начал прокладывать универсальную физическую основу для его разговоров с ангелами в «*Propraedeumata Aphoristica*» через обсуждение «лучей», которые все вещи, как постоянные, так и оккультные, рассеивали по всей вселенной. Позднее Ди использовал свой хрустальный показывающий камень для захвата и увеличения лучей, о которых ангелы говорили, что они прошли в природный мир. Идеи Ди о распространении лучей формируют унифицированную физическую основу его астрологии и унифицированную метафизическую основу ангельских диалогов, а также демонстрирует эффективность бэконовской оптики и метафизических лучей Роберта Гроссетесте. Более важные оптические теории, которые Ди излагал в «*Propraedeumata Aphoristica*», открывают путь к наблюдению явлений, имеющих и спиритическую, и физическую значимость, таким образом соединялся огромный разрыв между земной и небесной частями вселенской системы.

Другим краеугольным камнем космологии Ди, как показано в «*Propraedeumata Aphoristica*», было древнее верование, что ничто во вселенной не находится в уединении, но скорее обладает «порядком, согласием и схожей формой с чем-нибудь еще»<sup>163</sup>. Ди утверждал, что похожие и гармоничные части вселенной имитируют друг друга и движутся вместе, что мы можем назвать «оккультной физикой»<sup>164</sup>. В системе Ди высшие уровни вселенной «активируют» нижние уровни системы, в таком случае вселенная может быть связана как «лира, настроенная одним великолепным ремесленником, чьи струны разделены разновидностями целой вселенной»<sup>165</sup>. Это происходит через тот вид активации, при котором «чудесные вещи могут быть выполнены честно и естественно, без насилия к вере в бога или вреда христианской религии»<sup>166</sup>. Натурфилософ, который знал, как прикасаться к струнам величия, космической лире, «способный и заставляющий их звучать, может извлекать удивительные гармонии», утверждал Ди<sup>167</sup>.

Ключом к такому мастерству, в соответствии с «*Propraedeumata Aphoristica*», является оптика — учение о поведении света. Полное понимание преданности Ди этой науке ослаблено из-за потери нескольких его работ в данной сфере, включая труды 1557 и 1559 годов по художественной перспективе в защиту Роджера Бэкона (*Speculum unitatis*) и о

диалогах на горящих зеркалах или стеклах. Однако ясно, что современники знали работы Ди и полагались на его экспертизу по оптике. Уильям Боурн отмечал, что Ди был одним из выдающихся оптических философов периода и ставил его выше Тамаса Дигга. Боурн писал Сесилу, что «есть погруженные в этой земле, которые... знают намного больше в этом [вопросы оптики]... чем я: и особенно мистер Ди, и также мистер Томас Дигг... благодаря изучению, которое они черпают от прочтения большого количества авторов»<sup>168</sup>.

Библиотечный каталог Ди предоставляет достаточно доказательств в виде программ чтения, о которых говорил Боурн. Списки ранней коллекции от 1556–1557 гг. показывают, что Ди приобретал работы о средневековой оптической традиции от Роберта Гроссетесте и арабских философов до Роджера Бэкона<sup>169</sup>. Ди обращался к главным работам Бэкона и также был знаком с его редкими работами, о чем говорит факт, что он владел сокращенной копией работы Бэкона о горящих зеркалах «*De speculis comburentibus*», копий которых известно только три<sup>170</sup>. Оптика предоставила основу для натурфилософии Бэкона и теологии, так как он работал в направлении универсальной науки. Бэкон утверждал, что понимание поведения света — первое творение Бога в Бытии — может вести к полному пониманию природы<sup>171</sup>. В силу того, что поведение света может быть понято с помощью геометрии, математика была выдвинута на центральное место в бэконовской практике натурфилософии, так это слудует из работ Плотинуса, аль-Кинди и Роберта Гроссетесте<sup>172</sup>.

В «*Proaedeumata Aphoristica*» Ди применил бэконовские теории о поведении света для центральных проблем божественного влияния в астрологии. В то время как некоторые божественные влияния были разумными, другие были оккультными и «проникали в момент времени всего, что содержится во вселенной»<sup>173</sup>. Вопрос, стоящий перед Ди, заключался в следующем: может ли наблюдение за поведением заметных лучей пролить свет на невидимое поведение оккультных лучей? В четвертом афоризме Ди, рассматривая эту проблему, объяснил, что все вещи с активным существованием, как проявляющиеся, так и оккультные, испускают лучи, но лучи были более выражены среди тех вещей, которые скорее были «бестелесными или спиритическими», чем среди тех, что были «телесными и состоящими из неуравновешенных элементов»<sup>174</sup>. Наконец Ди разрешил эту проблему применимости наблюдения явления к оккультному явлению через бэконовский постулат о том, что излучение было корнем любой природной причинной связи и может объяснить



и проявляющиеся, и оккультные свойства света<sup>175</sup>. Таким образом, бэконовские теории излучения могут сообщать об оккультном влиянии божественных тел в земном мире.

Следуя за Бэконом, Ди связывал излучение с «распространением видов». Бэконовские «виды» были получены им от «универсальной силы» аль-Кинди, которая излучалась от каждой индивидуальной вещи во вселенной и производила множество эффектов<sup>176</sup>. Бэкон утверждал, и Ди соглашался с ним, что виды и лучи отличались между собой силой влияния и причинами действий<sup>177</sup>. Таким образом, небеса могут влиять на землю сильнее, чем земля может влиять на небеса, но земля и небеса тем не менее связаны сетью излучения. Понимание Ди бэконовских объяснений излучения и видов было изображено на титульном листе «*Prophaedumata Aphoristica*». В издании 1568 года титульная страница была проиллюстрирована алхимическим символом Ди: *monas*. Исходящие от центра *monas* прерывистые линии тянутся до земли, воды, солнца, луны, тепла и влажности в границах иллюстрации. Лучи на титульной странице были ненаправленными; они не изображали излучение от центра символа *monas* или излучение, исходящее от мира природы. Вместо этого они показывают, что *monas* затрагивает природное излучение и одновременно является затронутым им, тем самым указывая путь, по которому природа и получает, и отдает это излучение.

Ди интересовался не только тем, что мы можем назвать физикой света; также он был озабочен метафизикой света. Исследование метафизики света вдохновляло его на создание собственной космологии и астрологии, на основе поведения лучей из-за привилегированного положения света в создании мира природы. В Бытии 1:14–19 Бог создает специфические «огни» в небесах — звезды и небесные тела, — чтобы отделить день от ночи, обозначить времена года и циклы и чтобы пролить свет на землю<sup>178</sup>. В Евангелии от Иоанна 1:1–9 божественный свет был равен Богу, слову Божьему, принципу создания и универсальной искупительной силе. Также Ди привлекали классические авторы, такие как Платон и Плотинус, в целях получения способности проникать в суть мистической значимости света, но похожие идеи были развиты в работе Роберта Гроссетесте.

Влияние Гроссетесте на Ди не было полностью исследовано. Клуи отвел Гроссетесте относительно незначительную роль во влиянии на интеллектуальное развитие Ди, он утверждал, что только «*De iride*», написанная Гроссетесте, могла дать первичную консультацию для завершения «*Prophaedumata Aphoristica*», и это утверждение основывалось

на рассмотрении списка чтения Ди 1556–1557 гг.<sup>179</sup>. Однако в этом случае мы упускаем из вида возможность того, что Ди иногда обсуждал работы Гроссетесте между 1557 и 1558 гг., а также тот факт, что Ди обладал несколькими обширными коллекциями рукописей работ Гроссетесте, которые не датированы и могли принадлежать тому периоду. Ди владел как минимум шестнадцатью работами Гроссетесте, включая работы по астрономии, поведению света, математике, физике, религиозные работы и романсы<sup>180</sup>. Гроссетесте и Ди имели много общего: интерес к ангелам и божественному разуму, восхищение работами псевдо-Дионисия, желание расшифровать природные символы и библейские аллегории, вера в то, что физика и метафизика света являются ключом к любому пониманию вселенной и божественного плана<sup>181</sup>.

Основываясь на Гроссетесте у Ди были основания полагать, что свет представляет единство божественного творения, и что метафизика и физика света предоставляют способ для понимания пути Бога, которым он действовал в природе<sup>182</sup>. Степень, с которой Ди желал подчинить свойства метафизики света физическому и оптическому исследованию, может удивить. С одной стороны, в «*Propraedeumata Aphoristica*», например, он полагал, что главная небесная движущая сила представляет собой вогнутое сферическое зеркало, которое отображает каждую созданную часть вселенной в себе<sup>183</sup>. Ди никогда не обозначал движущую силу, но предполагал, что она должна быть размещена в созданном мире, после звезд, как можно ближе к Богу, и в конечном счете быть ответственной за движение восьми небесных сфер. Поэтому движущая сила не была частью созданного мира, ученые признавали ее выше человеческого понимания. Однако Ди, уподобив поведение движущей силы вогнутому сферическому зеркалу, призывает к дальнейшему ее анализу с применением оптики.

К тому времени Ди завершил «*Propraedeumata Aphoristica*» и только начал делать важные шаги к разговорам с ангелами. Во-первых, «*Propraedeumata Aphoristica*» подчеркивала способность оптики предоставлять единый инструментарий для изучения Книги природы — проявляющиеся и оккультные свойства — что предзнаменовало роль показывающего камня в ангельских диалогах. Свет был не единственной универсальной натурфилософской основой, он также был основой универсальной метафизики. Таким образом, свет служил онтологическим посредником между божественными небесными сферами и искаженным подлунным миром. Интерес Ди к силе этого посредничества

только возрастал, тогда как его традиционные исследования давали все меньше определенных результатов. Во-вторых, Ди начал верить, что по-настоящему мудрый натурфилософ скорее работает с природой, чем против нее, «воздействуя на природу искусно» с помощью «пирона» или алхимии<sup>184</sup>. В этом описании Ди рекомендовал натурфилософу скорее осваивать то, что Бог начертал в Книге природы, чем пытаться принудить природу или распорядиться сверхъестественными силами. Это была работа натурфилософа по ускорению, замедлению или лучшему объединению природных процессов — а не по изменению, переделке или разрушению. Более полно эти идеи были исследованы в его следующей работе — «*Monas hieroglyphica*».

## РАСШИФРОВКА КНИГИ ПРИРОДЫ: *MONAS HIEROGLYPHICA* (1564)

В то время как «*Prophaedemata Aphoristica*» предлагала стратегию для исследования Книги природы и экстраполяции теорий об оккультном от этих исследований, следующая работа Ди была сфокусирована на расшифровке и анализе их значимости. Метод, который он использовал, чтобы приблизиться к этим проблемам, был лингвистическим: Ди хотел найти лучший путь к прочтению сообщений Бога в таинственной Книге природы. Он писал, что «наука алфавита содержит великую тайну с того времени как Он, кто является единственным Автором всех тайн, сравнил Себя с первым и последним письмом» и начертал своим пальцем Книгу природы<sup>185</sup>. Проблемы, с которыми столкнулись натурфилософы, когда попытались «прочсть» непостоянную Книгу природы, были более серьезными, чем во времена Ди, в связи с уверенным утверждением Галилея о том, что язык Книги природы был математическим и алфавит, включавший геометрические фигуры, не был обычным явлением. Точнее, ученые обсуждали роль языка в Создании, особенности языка, на котором Адам говорил в Раю, задавались вопросом, остались ли какие-либо следы того языка в мире. Для такого натурфилософа, как Ди, открытие или восстановление языка Книги природы была делом сильного беспокойства. Кроме того, многие верили, что язык Природы мог быть наиболее ценным элементом в универсальной науке<sup>186</sup>.

В «*Monas hieroglyphica*» (1564) Ди предпринял дальнейшие попытки унифицировать множественные ответвления натурфилософии — оптику, алхимию, астрологию, каббалу, математику, геометрию и астрономию. Однако в это время он попытался охватить их тонкости в едином символе.

Грамматисты, математики, геометры, музыканты, астрономы, эксперты в оптике, каббале, физике — даже техниками называли провидцев, которые смотрели в кристалл, — нашли бы свои практики включенными в науку о *topas*. Достоинства *topas* были неисчерпаемы в глазах Ди, так как символ содержал зарождение всех букв, представлял абстрактные цифры материальными, передавал тайны квадратуры круга, имитировал небесную гармонию, отображал орбиты небесных тел, выдавал параболическую формулу для структуры горящего зеркала, отображал медицинские пропорции и помогал в понимании видений в тонких кристаллах или карбункулах<sup>187</sup>. Несмотря на энтузиазм Ди, работа была загадкой для большинства его современников. Вернувшись в Англию, незадолго после публикации «*Topas hieroglyphica*», Ди был вынужден объяснять ее королеве Елизавете. Несколько лет спустя Рудольф II, изучавший оккультные науки и натурфилософию, признал, что эта работа была «слишком сложной для его... способности»<sup>188</sup>. Прошедшие столетия не сделали ее содержание более понятным.

Очевидное противоречие в Библии могло предоставить некоторые ключи, на которые рассчитывал Ди. Хотя Священное писание было божественным откровением и не должно противоречить себе, отрывки в Бытии и Мудрости оказались непримиримыми в вопросе языка, который использовался Богом для начертания Книги природы. В то время как Мудрость 11:21 приписывает упорядочивание и основу создания вселенной числу, весу и мере — короче говоря, математике — отрывок из Бытия предлагает альтернативу. В Бытии 1:3 Бог буквально «говорит» вселенной, в бытие: «И Бог сказал, Пусть здесь будет свет: и здесь был свет»<sup>189</sup>. Лингвистически упорядоченная основа Бытия подчеркивает созидательную мощь Слова Бога, также как и в Псалме 148: «Он сказал Слово, и они были созданы; Он приказал, и они были созданы». Ссылки на силу Слова Бога укрепились в христианстве через верование, что Христос был Словом Бога, или Символом, появившимся для спасения человечества.

Учитывая эти библейские противоречия — или, по крайней мере, двусмысленность, — не удивительно, что в течение шестнадцатого века не было большого согласия о языке Бога, который он мог использовать для написания Книги природы. Ясно, что Джон Ди не принял объяснение вселенной и ее создания с точки зрения исключительно или в основном математической. Вместо этого Ди был типичным представителем своего поколения натурфилософов, кто стремился найти компромисс между математическим созданием, описанным в Мудрости, и лингвистическим созданием,

описанном в Бытии, через изучение древних языков и иудейскую каббалу. Этот курс обучения был многообещающим, так как многие древние языки — греческий, иврит, латинский и халдейский — были алфавитно-цифровыми. В алфавитно-цифровых языках каждый символ представляет и фонетическое и цифровое значение, объединяя язык и математику и предполагая, что однажды математика и язык будут более тесно связаны. Ученые ранней современности имели тенденцию сосредотачиваться на иврите, как на лучшем пути для исследования Книги природы, с тех пор как появилась мысль, что Бог использовал божественную, нетленную форму иврита для создания вселенной, передавая в то же время неявный математический порядок. Считалось, что Адам разделил эту оригинальную и математически наполненную форму иврита с Богом, вселяя лингвистически-математическое чувство согласованности в созданный мир, когда он дал всем частям природы их настоящие имена<sup>190</sup>.

Гуманистическое исследование развития языка и передачи древней мудрости оспаривало утверждение, что язык Книги природы был некоторой формой иврита. Когда натурфилософы освоили даже большее количество языков, они стали утверждать, что европейские национальные языки (такие как голландский, валлийский и итальянский), древние восточные языки (такие как китайский, арамейский и сирийский), графические языки (например, иероглифы и язык математических символов) на самом деле старше иврита, и, таким образом, более возможно, что один из них был оригинальным языком, который использовал Бог для начертания Книги природы<sup>191</sup>. Озабоченность натурфилософов в связи с ухудшением Книги природы появилась, когда они совместили свои знания с лингвистическими находками гуманистов, поставили под сомнение использование Богом любого современного языка. Натурфилософы аргументировали свое мнение тем, что используемая им при создании мира, к примеру, какая-либо форма иврита далека от современного или даже древнего языка. Тогда каким образом натурфилософы ранней современности надеются восстановить, изучить и использовать оригинальный язык со свойственной ему математической и созидательной силами, а также его особые отношения с Книгой природы?

Некоторые мнения заслуживают рассмотрения. Во-первых, люди могут все еще говорить на языке, не столь далеком от языка Бога и используемого Адамом в Раю. Эта теория набрала вес, когда европейскими исследователями было встречено коренное американское население, также существовало особенное взаимодействие европейцев с

китайцами<sup>192</sup>. Сторонники исследования закрепили понятие как «неизвестный божественный язык», который может использоваться людьми, и даже полагали, что Рай может быть найден и восстановлен<sup>193</sup>. Эти ученые утверждали, что Эдемский сад пережил Великий потоп, но был отделен потоками и сейчас защищен ангелами и населен святыми. Должен ли быть Рай восстановлен, спорили они, и должно ли быть восстановлено то, что осталось от лингвистического знания Адама. Однако чем больше поверхности земли было исследовано, тем сильнее возрастал скептицизм относительно этих утверждений даже у таких воодушевленных натурфилософов, как Ди. Знания Ди о земной географии даже привели его к спору с ангелами о невозможности расположения Рая (в ангельских наставлениях в 1584 г.). Когда его провидец, описав изображение «великолепного места, около 300 миль в длину, как парк, заключенный в огонь» пришел в восторг, что это, должно быть, Рай, Ди возразил. Вопреки настойчивости ангелов, что это, конечно же, был Рай, Ди отвечал, что «начиная с 45 градусов и севернее, и южнее, все изучено в большей части мира: но о подобном месте нет ни информации, ни вероятности какой-либо истории этих дней или более раннего времени»<sup>194</sup>.

В противоположность исследователям, которые искали возможность восстановления Рая и, тем самым, божественного языка, некоторые натурфилософы-гуманисты сохраняли надежду, что чистое понимание древних языков — обычно иврита — может быть восстановлено через такие же осторожные методы, которые привели к прогрессу в латинском и греческом<sup>195</sup>. Натурфилософы подтверждали, что, хотя письменная форма языка может быть лишена его общей испорченности, язык может не быть восстановлен до своей первоначальной силы, потому что может отсутствовать точное понимание, как произносится язык — главный ресурс его потенциальной эффективности. Значимость разговорной силы языка была подчеркнута в магических текстах древних и средневековых периодов. Михаэль Пселлюс (одиннадцатый век), например, говорит в своем комментарии на халдейских оракулов, что были «имена, данные богом среди всех рас, которые имеют неизречаемую силу в магических обрядах»<sup>196</sup>. Однако он отмечал, что такое простое действие, как перевод мощных слов с одного языка на другой, может уменьшать их эффективность. По этой причине Пселлюс предупреждал своих читателей: «Поэтому не меняйте... [слова на иврите] на греческий язык, например, Серафим и Черубим, и Михаэль и Габриэль. Когда они произнесены на иврите, они обладают непередаваемой силой в магических обрядах, но если поменять

их на греческие слова, они теряют ее»<sup>197</sup>. Получение древнего текста на языке оригинала сложно, проблемой является также неправильное произношение или перевод, которые все более затруднялись; гуманисты подчеркивали множество путей, по которым язык может стать жертвой неточности, изменений и недопонимания.

Несмотря на эти сложности, в шестнадцатом веке божественный язык создания оставался мощным, неуловимым, заманчивым для научного поиска. Гийом Постель (1510?–1581), один из помощников Ди в Париже, настолько сильно верил в эффективность и силу божественного языка, что сделал его краеугольным камнем своей универсальной науки<sup>198</sup>. Усилия Постеля предупредили попытки Ди построить универсальную науку на лингвистической основе. Ди получил дополнительные знания о ценности древних языков от приобретения работ Постеля, в том числе арабской грамматики, исторических трудов и нескольких космологических трактатов<sup>199</sup>. Во время его посещения Парижа он начал более ясно осознавать огромный потенциал и огромные сложности, связанные с изучением мира природы.

«*Monas hieroglyphica*» Ди представляла универсальный символ — *monas*, — через который Книга природы могла быть изучена и натурфилософия освоена. *Monas* был создан из традиционных астрологических символов, наполненных «вечной жизнью», «способных выражать их особые значения любым языком и любой нации». Сочетание символов Ди представляло собой возврат к старшему, более чистому языку, который, как он верил, использовался древними мудрецами или магами<sup>200</sup>. Это привело Клули к утверждению, что Ди верил, что он воссоздал «первоначальный божественный язык создания, который стоял позади всех человеческих языков», когда задумал символ *monas*<sup>201</sup>.

Отчасти достижения Ди в «*Monas hieroglyphica*» были гуманистическими: он чувствовал, что вернул первоначальные символы божественного языка через незначительные модификации современных астрологических символов. Как он объяснял в «*Monas hieroglyphica*», «внешние тела» астрологических фигур были «уменьшены или восстановлены в их мистических пропорциях» и, таким образом, настроены на их внутренние формы и первоначальный замысел Бога. Наиболее полный пример процесса восстановления и появившейся эффективности, который привел Ди, содержится в его описании «иероглифики» для Меркурия: «восстановитель и реставратор всей астрономии... [который был послан нам] нашим ИЕОВОЙ так, что мы можем создавать это священное искусство письма как первооснователи новой дисциплины, или с помощью его

совета восстановить одну, которая полностью вымерла и была полностью уничтожена из человеческой памяти»<sup>202</sup>.

В «*Monas hieroglyphica*» гуманистические порывы совмещались с интересом Ди к древним формам письма, как доказательство — в описании Ди *monas* как «иероглифа», который имел ряд важных ассоциаций в шестнадцатом веке<sup>203</sup>. Западный интерес к иероглифике усилился в 1419 г., когда Христофоро дэ Буондельмонти обнаружил книгу «*Hieroglyphics of Noapollo*» на острове Андрос и привез свою находку во Флоренцию, где гуманисты добавили эту рукопись к растущему числу работ, что подразумевало значение иероглифики<sup>204</sup>. За столетия до Розеттского камня, который позволил лингвистам практически расшифровать фонетическую природу египетских символов, философы и филологи ранней современности теоретизировали, что этот язык был и универсальным, и божественным. Когда эта идея была адаптирована неоплатониками, такими как Фисино и Пико делла Мирандола, философские круги подчеркивали возможность иероглифов мгновенно обозначать идею или серию идей. Неоплатоников иероглифика интересовала как система символов общения, что стимулировало популярную знаковую традицию, где изображения могут, конечно, сказать тысячу слов и тщеславие может быть содержательно спрятано от глаз простонародья<sup>205</sup>. «*Hieroglyphica*» Пиерио Валериано (1556), с его самоуверенной адаптацией и доработкой иероглифического письма в научные символы с целью изучения и расшифровки, придала авторитетности знаковым текстам ранней современности<sup>206</sup>.

В то время как поиск божественного языка Книги природы предоставлял контекст для «*Monas hieroglyphica*» Ди и интерес неоплатоников к иероглифике обеспечивал знаковое отношение, каббала предоставляла экзегетический метод, что укореняло работу в натурфилософской традиции. Хотя Мерик Касобон утверждал, что в семнадцатом веке «*Monas hieroglyphica*» показывала Ди «человеком каббалы вплоть до ушей», последствия его аргумента не были полностью исследованы<sup>207</sup>. «*Monas hieroglyphica*» демонстрировала веру Ди в то, что каббала была периферией божественности и что в ее доктринах тайны математического создания, принятые через речь, могут быть исследованы. Он мог не доверять человеческим возможностям изобретения, но верил, что каббала «создана на некоторых мистических принципах с изумительной структурой букв иврита и некудот [гласные точки]», что «вдохновение божественной силой» должно быть представлено в иврите, когда он создавался<sup>208</sup>.



Увлечение Ди каббалой может быть разделено на два периода: первый, предварительный, период создания списка его библиотеки приходится на 1556–1557 гг.; второй совпадал его путешествием в Антверпен и завершился публикацией «*Monas hieroglyphica*». Интерес, который он демонстрировал в течение первой фазы, был характерной чертой христианского каббалиста. Хотя Робертс и Уотсон утверждают, что он показывал небольшой интерес к каббале до 1560-х гг., ранее Ди владел работами Реухлина, Агриппы, Джорджи и Тритемия — комплексная библиотека христианской каббалы того периода<sup>209</sup>. «*De verbo mirifico*» Реухлина, классическая работа о христианской каббале, могла обеспечивать полноценную обоснованность основ и техник, в то время как «*De occulta philosophia, libri tres*» Агриппы, «*De harmonia mundi*» Франческо Джорджи и «*De septem secundeis*» Тритемия были приверженцами более эзотерического применения искусства. Агриппа, например, посвятил большую часть своей второй и третьей книг магическим возможностям каббалы и позаимствовал великое делание из информации о процессе у Реухлина. Джорджи создал колоссальную каббалистическую работу (только одно оглавление записано на двадцати страницах) на основе космологии, нумерологии и ангелологии и утверждал, что процесс сотворения вселенной связан воедино принципами излучения, музыкальной гармонии и ангельского вмешательства<sup>210</sup>.

Между 1560 и 1562 гг. ранний интерес Ди к христианской каббале привел его к изучению иврита. Это произошло во время другого посещения континента, когда Ди находился вместе с типографом Уиллемом Сильвиусом в процветающем Антверпене. Такой библиофил, как Ди, должен был наслаждаться возможностью вступить в контакт с новыми работами в роскошном сочетании с интеллектуальным обществом Антверпена<sup>211</sup>. В частности, Антверпен домом для одного из наибольших сообществ евреев и *conversos* в Европе, и это делает вполне возможным получение Ди уроков иврита и каббалы в городе, где он начал писать «*Monas hieroglyphica*» в январе 1564 года.

Книжные покупки Ди подчеркивают важность второго периода его каббалистического учения. Из шести книг, которые он купил в 1562 г., только одна не касалась иврита. Эти пять оглавлений являются первым показателем, что его интерес к каббале превосходил христианские ограничения, не важно, насколько обширным был трактат и респектабелен автор. Если углубиться в изучение известных нам его библиотечных покупок 1562 года, мы откроем, что из 22 работ, купленных за двухлетний

период, 20 касались иврита или каббалы. Этот пример показывает выраженные изменения в эклектичных покупательских привычках в ранние годы<sup>212</sup>. Хотя только часть коллекции Ди на иврите была восстановлена, Дж. Ллойд Джонс установил, что его домашняя библиотека содержала самую большую в Англии коллекцию книг на иврите в течение раннего современного периода — больше, чем библиотека Кембриджа или Оксфорда, несмотря на их профессоров-евреев и величайшую, по сравнению с другими университетами, библиотеку<sup>213</sup>.

Несмотря на свою непревзойденную коллекцию Ди, никогда не был так компетентен в иврите, как в греческом или латинском, и позже был вынужден признаться ангелам: «Я не хорош в иврите»<sup>214</sup>. Компетентность Ди определенно никогда не превосходила Реухлина или Тритемия; он интересовался ивритом не как ученый, изучающий язык, а как каббалист. Попытки Ди освоить иврит были предприняты в стремлении разобраться в запутанной каббале и применить ее к другому интеллектуальному проекту, такому как «*Mopas hieroglyphica*», а позже — к ангельским диалогам<sup>215</sup>. Работа, которая, как мы знаем, сильно впечатлила Ди во время его пребывания в Антверпене — трактат Тритемия о криптографии «*Steganographia*», поддерживает это утверждение. «В этой книге, — писал Ди секретарю королевы Елизаветы Уильяму Сесилу, — одну часть (с непрерывным трудом и наблюдением...) я скопировал». Ди задержался в Антверпене, так как ожидал венгерского дворянина, чтобы закончить копирование работы в обмен на уроки «некоторых особенностей науки»<sup>216</sup>. Это было, когда он запросил разрешения остаться за границей, потому что «Некий человек и некая толпа прибыла для моего обучения... [в отношении] ранее упоминавшейся великой науки» каббалы, которую он поневоле оставил<sup>217</sup>. «*Steganographia*» Тритемия — одна из наиболее интересных работ раннего современного периода. Она предлагает средство секретной коммуникации, которую использовали ангелы для передачи посланий от отправителя к получателю. Ди считал, что полезность книги была «больше, чем распространенная о ней слава», и она могла попасть во внимание Сесила, так что королевский секретарь мог использовать эти методы для государственных дел.

После чтения Ди поверил, что было две каббалы: «народная», основанная на иврите и столетиях иудейской традиции, и «настоящая», основанная на божественных посланиях, вложенных в Книгу природы. «Народная» каббала, по мнению Ди, была по существу лингвистической и опиралась на письма, написанные и сохранные человечеством.

«Настоящая» каббала, которую он обсуждал в «Афоризмах парижанам» (возможно, это потерянная работа 1562 года, озаглавленная «Cabbalae Hebraicae compendiosa tabella»), «была рождена для нас законом творения» и была более божественной, чем «народная», которую изучали и использовали ряд учен. Несмотря на разграничение каббалы, Ди тем не менее защищал ценность иудейской традиции. Его отделение «настоящей» каббалы, или, как он описывал это, каббалы «того, что есть» от каббалы «народной», или «того, что сказано» — основа понимания «*Monas hieroglyphica*»<sup>218</sup>. Как было сказано выше, Ди не намеревался обесценивать любую форму каббалы, вместо этого он использовал их техники обеих, «то, что есть», как зашифровывает он в *monas*. Когда символ *monas* подвергается каббалистическому толкованию, он, таким образом, становится способным к объяснению большинства оккультных практик и даже открытию новых искусств и наук, ценных для человечества.

В «*Monas hieroglyphica*» Ди применяет каббалистическое толкование техник как сторон Книги природы и его собственного универсального символа. Он использовал «тзируф» [зеруф или темурах], «гематрию» и «нотариакон» [нотарикон], чтобы выявить и исследовать их скрытые значения<sup>219</sup>. В гематрии численное значение букв иврита и слов рассчитывалось, чтобы обнаружить скрытые смыслы в словах и связи с другими словами с теми же численными значениями. В «*Monas hieroglyphica*» гематрия была использована для объяснения центрального пересечения, представляющего римское число десять, две римские цифры пять и другие более абстрактные числа<sup>220</sup>. Зеруф, или темурах, участвует в перестановке букв в словах на иврите для создания других слов. Это был элемент каббалы, который Ди широко использовал в «*Monas hieroglyphica*», комбинируя и переставляя точки, дуги и линии его *monas*, чтобы сформировать астрологические и алхимические символы, греческие буквы, алхимические сосуды и числа.

Наиболее интригующее использование традиционных каббалистических техник Ди задействует в нотариаконе — трансформация единственной буквы иврита в слово. В «*Monas hieroglyphica*» он использовал технику с целью выяснить, что компоненты *monas* были аббревиатурами других вещей, найденных в мире природы<sup>221</sup>. Ди использовал нотариакальные принципы в афоризме XVIII века — «*Prophaedumata aphoristica*», где он ссылается на нотариакон в связи с алхимическими пропорциями, или «соответствующими весами». Нотариакальные алхимические пропорции, по словам Ди, это выводы, полученные в процессе создания металлов:

В четырех разделенных больших углублениях великого мира [четыре элемента] есть три отдельные части; эти... конденсировались, структурировались и регулировались своими собственными соответствующими массами и сейчас могут быть названы с помощью нотариального обозначения: AOS или OSA, или SOA (пирологи поймут меня, если я буду так говорить)<sup>222</sup>.

Этот афоризм остался непонятым по большей части, так как «нотариальные обозначения» не могли быть обнаружены в типичных каббалистических справочниках того периода<sup>223</sup>. Ди был необычным алхимиком, также как и необычным каббалистом. Он это демонстрирует в «*Monas hieroglyphica*» и своим приобретением 1559 г. «*Voarchadumia contra alchimiam*» (1530) Дживанни Пантеуса, где открывает способ алхимической трансформации, объединяющей каббалистические теории с элементарными учениями и нашел рекомендации к нотариальным обозначениям, которые описаны в «*Proaedeumata aphoristica*»<sup>224</sup>.

Приверженность Ди идеям Дживанни Пантеуса оказала воздействие на его каббалу, алхимию, а также на «*Proaedeumata aphoristica*» и «*Monas hieroglyphica*». Копия Ди этой работы снабжена обширными комментариями, настолько обширными, что в текст была подшита дополнительная страница с повторно начертанным *monas*. Однако чередующиеся страницы не были заметками Ди. Это текстовые сравнения между «*Voarchadumia contra alchimiam*» и ранней работой Пантеуса «*Ars transmutationis metallicaе*» (1518). Ди владел парижским изданием обеих этих работ 1550 года в то время как занимался детальным сравнением двух трактатов из его библиотеки<sup>225</sup>. В процессе сравнения переписанные страницы были расположены строго по соседству к соответствующему напечатанному тексту, заметки из «*Ars transmutationis*» должны были быть написаны на страницах, чередующихся с «*Voarchadumia*», после чего текст был объединен. Эта аккуратная работа говорит о том, что Ди имел серьезный и длительный интерес к каббалистической алхимии «того, что есть».

Сходства в работах Пантеуса и Ди стоят дальнейшего рассмотрения. Наиболее важное сходство для понимания «*Monas hieroglyphica*» и ангельских разговоров лежит в утверждении Пантеуса, что каббала металлов может быть прослежена до халдеев, и его заявлении о том, что каббала металлов обеспечивает возможность восстановления алхимии<sup>226</sup>. Это поразительное сходство преобразовательных стремлений иероглифа Ди *monas*<sup>227</sup>. Замечание Пантеуса о каббале металлов

аналогично «настоящей» каббале Ди или каббале «того, что есть». Кроме того, поскольку каббалистические манипуляции Пантеуса основывались на фундаментальном, стихийном уровне создания, упорядоченном через цифровые пропорции и выраженном буквами алфавита, в работе Ди наука алхимии была смертной и земной попыткой имитировать божественную работу создания. Ди использовал каббалистические техники гематрии, нотариакона и зеруфа, чтобы истолковать геометрическую, математическую, каббалистическую, алхимическую и астрологическую значимость его *monas*.

«*Monas hieroglyphica*» Ди представляла реформированную универсальную науку, способную имитировать божественный акт творения алхимически, регулируя вселенную с помощью цифр, и читать Книгу природы и Священное писание каббалистически — казалось бы, всеобъемлющий план. Но были в его универсальной науке косвенные ограничения, о которых Ди упоминает в последней теореме. В теореме XXIV он ссылается на 4-ую главу Откровений, которая начинается с описания открытой двери в небеса и ангельского голоса, зовущего Джона Божественного заглянуть в будущее, также как и в секреты Рая. Это был момент Откровений, предвещающий разрушение семи печатей и освобождение четырех всадников Апокалипсиса<sup>228</sup>. Можно поспорить, что «*Monas hieroglyphica*» Ди была попыткой дать человечеству точку опоры во вселенской истории и поднять уровень вселенской онтологии через универсальную, экзегетическую науку с тем чтобы дверь в небеса открылась и явила дальнейшие чудеса.

Ди верил, что его возможность распознать знаки распада в Книге природы были тем, что позволит ему интерпретировать их значимость. Но далеко не каждый натурфилософ, по мнению Ди, откажется от приманки в виде земных благ ради благородных идей:

Республике букв может обучиться только один мужчина из тысячи, даже из тех ученых, кто полностью посвятил себя изучению мудрости, кто глубоко и во всех отношениях исследовал объяснения божественных влияний и событий [таких как] причина восхода солнца, условия и упадок других вещей<sup>229</sup>.

Однако был другой путь к исследованию, до того как Ди пожелал оставить традиции человеческой мудрости и обратиться за помощью к англам в его наблюдательной и интерпретационной работе. Математика стала

дополнением к его наблюдательной и экзегетической работе, но это было после его «Математического предисловия» к работам Эвклида, в которых Ди столкнулся со смыслом глубокой математической натурфилософии.

## УПОРЯДОЧИВАЯ КНИГУ ПРИРОДЫ: «МАТЕМАТИЧЕСКОЕ ПРЕДИСЛОВИЕ» (1570)

В то время, когда Ди писал «Математическое предисловие», он спрашивал своих читателей, понимают ли они математические науки, которые скорее, чем оптика, алхимия или каббала, составляют корень универсальной натурфилософии и обеспечивают правильный путь к получению доступа к божественным секретам и сложностям мира природы<sup>230</sup>. Возможность математического упорядочивающего принципа состоит в том, чтобы предложить для натурфилософов другой путь обхода проблем упадка и деградации, от которых страдает Книга природы. В своем «Математическом предисловии» Ди обсуждает математические обоснования нескольких натурфилософских дисциплин, включая оптику, астрологию, навигацию и технологию, знакомившие его читателей с другой потенциально универсальной наукой.

Хотя библейские отрывки в Мудрости сделали много для увековечивания важности математической природы создания, представление, что вселенная была создана с помощью чисел, в конечном счете получены из теорий, приписанных пифагорейцам. И в «Republic», и в «Timaeus» Платон поддерживает пифагорейцев в том, что вселенная была математически идеальной<sup>231</sup>. Идеи платоников и пифагорейцев были возрождены в раннем современном периоде Марсилио Фисино и другими неоплатониками. Ди был заинтригован божественностью математики и убеждением неоплатоников, что акт творения был фактически математическим. Обе идеи появились в его предисловии к первому английскому переводу «Элементов» Эвклида, куда он включил рассуждения платоников, что математика должна быть признана божественной из-за математической природы процесса творения Бога<sup>232</sup>. Хотя Ди был не единственным натурфилософом, который изучал последствия этих идей в XVI веке, это продолжалось не только в XVII столетии — математика стала доминирующим языком для обсуждения и описания природы.

В открытых замечаниях к «Математическому предисловию» Ди утверждает, что важность математики опирается на числа и посредническую роль, которую они играют между природным и сверхъестественным

уровнями вселенной. Как посредники, числа принимают участие во всем: от божественного до обыденного. Ди убеждает своих читателей скорее исследовать эту таинственную дуальность, нежели считать числа и геометрические фигуры в утилитарной ценности. Высшие и наиболее абстрактные формы чисел были скрыты Создателем. Более обыденные и природные формы чисел существовали в каждом создании в мире. Третья форма чисел аналогична посреднической, математический уровень вселенной может быть найден «in Spirituall and Angelicall myndes, and in the Soule of ma[n]». Форма и функция переплелись на этом уровне с ангелами, служащими посланниками, связанными между божественным и земным, занимая посреднический уровень вселенной.

В «Математическом предисловии» Ди обращается к «числам исчисления», которые принадлежали Богу и ангелам, и «числам нумерации», которые занимали творения земного мира. Чистые цифровые формы, сохраненные для Бога, однако, были абсолютно нематериальны, и по этой причине существенно отличались от чисел, которые существовали в человеческом мире и у ангелов. Ни чистый элемент, ни квинтэссенция Аристотеля, заявил Ди, не обеспечивают правдивое «вещество» этих божественных чисел, и даже духовная и ангельская сущность не были нематериальными достаточно, чтобы содержать числа, использованные Богом при Создании<sup>233</sup>. Аргументы Ди основывались на традиционных космологических концепциях, представленных в его «Propraedeumata aphoristica», особенно на концепции древнего разделения вселенной на земной и божественный уровни. В «Математическом предисловии» Ди развивает концепцию разделения, утверждая, что природный мир включает в себе вещи материальные, смешанные, разделенные, тленные и изменяющиеся. Таким образом, это вполне допускало суждение о вещах в мире природы, используя правдоподобные стандарты и принимая решения через гипотезы<sup>234</sup>. В глазах Ди этот природный мир является по своей сути неопределенным из-за своей портящейся и изменяющейся природы, поэтому он не может давать «правдивую», «определенную» информацию. В противоположность этому сверхъестественный мир — бестелесный, простой, неделимый, нетленный и неизменяемый. Вместо того чтобы быть постигнутым с помощью внешних чувств через наблюдение, сверхъестественный мир может быть познан только с помощью разума. Этот мир выше природы, вопросы о сверхъестественных уровнях вселенной, сформулированные с помощью разума, могут не задействовать гипотезы и догадки, поэтому «главная демонстрация и наиболее точная наука» может быть выведена из них<sup>235</sup>.

Сверхъестественный мир может обеспечить натурфилософу определенность и правду и, возможно, понять процессы природного, изменяющегося мира. Такое абсолютное разделение, похоже, исключает ценность наблюдения и экспериментальной науки в практике натурфилософа. Однако математика сделала наблюдение более заслуживающим доверия, как напоминал Ди своим читателям, потому что она принимала участие в посредническом уровне вселенской системы. Расположенная между природным и сверхъестественным, математика заняла средний уровень между двумя вселенскими крайностями. Хотя математический уровень вселенной включает «вещи нематериальные», которые все еще «из-за материальных вещей способны отчасти быть выраженными»<sup>236</sup>. Пока математические формы нетленны и не изменяются, их изображения или символы разделены и могут подделываться и изменяться внешне. Ди восхищался, как «странное соучастие» математики достигается «между вещами сверхъестественными, бессмертными, интеллектуальными, простыми и неразделенными: и вещами природными, смертными, чувственными, соединенными и делимыми»<sup>237</sup>.

Математическая философия Прокла (V в. н. э.) также обогатила информацией доказательства Ди в «Математическом предисловии», как это можно видеть в его аннотированной копии комментариев Прокла к первой книге «Элементы» Эвклида<sup>238</sup>. Для Прокла математика была привилегированной наукой, также как и для Ди, в основном по тем же самым причинам. Особенно Прокл почитал науку чисел, потому что они могли относиться как к нематериальным, нетленным, так и к чувственным. Поэтому математика была более надежной в познании законов природы, чем любое другое ответвление натурфилософии, основывающееся на осознании<sup>239</sup>. Философия Прокла отличалась от платоновской подход к роли, которую играло воображение в овладении правдой математической философии. Прокл подчеркивает посредническую позицию воображения в иерархии знания аналогично тому, как математика занимает посредническое место между осязаемым и неосязаемым, что Ди взял на заметку<sup>240</sup>. В этих аннотациях Ди демонстрировал свое восхищение концепцией математического посредничества между чувственным и умопостигаемым и проявлял интерес к способам, при помощи которых воображение может действовать как математически важная особенности интеллекта.

Однако Ди прибегает не только к языческой и поздней античной философии в ходе своей работы над «Математическим предисловием».



Он также изучал труды раннехристианских авторов, многие из которых сами находились под влиянием неоплатонизма, где посредническая роль математики также рассматривалась. Ди обращается к Боэцию (умер в 524 г.) как к одному из авторитетных источников теории об основной математической природе Творения, который отводил математике центральную роль в самой таинственной загадке мироздания: конкретный момент божественного творения. Боэций верил, что математика упорядочила Творение. Ди соглашался, как это ясно из его цитирования Боэция: «Все вещи (от которых самое первое бытие вещей было сформировано и сделано) появились, чтобы быть сформированными по причине Чисел. Это был основной пример или образец в сознании Создателя»<sup>241</sup>. Сочинения Боэция открыли перед Ди путь примирения противоречивых отрывков из Бытия и Мудрости о божественном замысле Творения в математических условиях и внушить, что порядок на каждом уровне вселенской системы осуществлен через сказанное слово.

Примеры с Боэцием убеждают, что геометрия не была совершенно забыта в «Математическом предисловии». Особенно близка Ди была идея о том, что геометрия является божественной, потому что она обеспечивает преданного натурфилософа знанием о вечных формах, которые были в сознании Бога при Творении. По этой причине геометрия могла «подготовить Мысль [натурфилософа] к Философской любви к мудрости: что мы можем повернуть или преобразовать к небесным вещам [внимание] которое сейчас... мы свергаем, основывая или свергая вещи»<sup>242</sup>. Божественная природа геометрии способствовала отказу Ди от древнего клейма «геометрии», как «мегетологии», которая, как он верил, более аккуратно охватывает теологическое, метафизическое и земное использование науки. Ди полагал, что мегетологическое рассмотрение позволит натурфилософу «постичь, рассуждать и делать выводы о вещах Интеллектуальных, Духовных, вечных и, например, опасение о нашей вечной Благодати: которая, в противном случае (без специального преимущества озарения, или откровения небес) бессмертные мужчины могут достичь или окружить».<sup>243</sup>

В перспективе у натурфилософа, который призвал к работе таких помощников, как математика и воображение, были чудесные откровения. В «Математическом предисловии» числа стали специфическим средоточием созерцательной жизни натурфилософа и медитативным инструментом, с помощью которого натурфилософы

may both winde and draw our selves into the inward and deepe search and vew , of all creatures distinct vertues, natures, properties, and Formes: And also, farder, arise, clime, ascend, and mount up (with Speculative winges) in spirit, to behold in the Glas of Creation, the Forme of Formes, the Exemplar Number of all things Numerable: both visible and invisible: mortal and immortal, Corporall and Spirituall<sup>244</sup>.

Этот отрывок отражает экстатический уровень вовлеченности Ди по отношению к основным числовым компонентам вселенной и его надежду, что это изыскание мудрости может быть реализовано через изучение математических наук, как считал, например, Платон, когда писал, что мудрость может быть достигнута благодаря «хорошему мастерству Чисел». Ди возвысил математику до уровня, принадлежащего только теологии, в иерархии знания, из-за ее божественности и чистоты<sup>245</sup>. «О, удобный соблазн, О, восхитительные убеждения, — восторгается Ди, — работать с Наукой, чей Субъект настолько Старинный, такой чистый, такой великолепный, увенчивающий все творения, используемый всемогущей и непостижимой мудростью Создателя, в различном создании творений»<sup>246</sup>.

Тем не менее в «Математическом предисловии» присутствует проблеск сомнения, чувства, что, возможно, одни математики не обеспечат универсальную науку, как думал Ди: первое упоминание об архемастрии. Ди описывал архемастрию как универсальную науку — экспериментальную, разоблачительную, земную и божественную<sup>247</sup>. Также он заявил, что его роль как «главы Науки, Архемастера (в этом мире) еще не известна, есть другая (как она была) ОПТИЧЕСКАЯ Наука», которая делает возможным увидеть ангелов через использование камня<sup>248</sup>. В свое раннем употреблении слово «архемастрия» проистекает от искажения слова «алхимия», но в XVI веке оно использовалось для обозначения большого таланта или мастерства в прикладных науках о природе или в математике. Ди рассматривал свою архемастрию как объединение всех ветвей натурфилософии в единую дисциплину, которая исследует распространение лучей, применяет математические аспекты оптики, зависит от астрологии для сбора астрального излучения и использует камень высокой степени очистки, полученный в ходе алхимического эксперимента. Используемые вместе, эти натурфилософские навыки и техники могли возвысить натурфилософа от созерцания кратковременных земных явлений до состояния связи с небесной правдой.

Архимастрия Ди — экспериментальная наука, относящаяся к духовному опыту, прорицанию и натурфилософии, может описать его попытки пообщаться с ангелами<sup>249</sup>. Еще в 1570 г., судя по свидетельствам из «Математического предисловия», ум Ди занимали возможности новой, экспериментальной оптической натурфилософии, которую он позже практиковал в своих ангельских диалогах. Погруженный в оптику своих предшественников Бэкона и Гроссетесте, Ди сформулировал возможность контакта с ангелами, основыванного не на заклинаниях или обязательном колдовстве, но на простой молитве и использовании хрустального камня для сбора оккультных лучей, которые все главные теологические и философские авторитеты соглашались признать средствами ангельского и астрального влияния. Использование хрустального камня для Ди было более сложным, чем мы можем изначально предположить, из-за его опыта в оптике и его интереса к метафизике света. Разоблачительная сила геометрии в «Математическом предисловии» отражает разоблачительную силу топос в «*Monas hieroglyphica*» и небесных лучей, а также пробуждающееся понимание причины движения к божественному в «*Proaedeumata arphoristica*». «Математическое предисловие» в сою очередь отражает растущий интерес Ди к диалогам с ангелами в течение 1570-х. Ангелы были, в конце концов, сродни математике по своей посреднической природе и назначению. Отдавая дань ценности математики на пути к божественному, Ди становился все более предан всем посредникам вселенной — математическим, лингвистическим, оптическим, алхимическим и творческим. Общей, центральной точкой, к которой вели его все эти науки, были разговоры с ангелами. Скорее чем наблюдению, расшифровке или природе порядка, Ди посвятил себя целостному пониманию мира природы, насколько позволял Бог.



## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>125</sup> Об интеллектуальном кризисе власти в раннем современном периоде см. Ричард М. Попкин, «История скептицизма от Эразма до Декарта» (Нью Йорк: Харпер, 1968); Чарльз Дж. Науерт, «Агриппа и кризис ренессанса мысли» (Urbana: University of Illinois Press, 1965); Стивен А. МакНайт, «Современный век и восстановление древней мудрости: переосмысление исторического сознания» (Columbia: University of Missouri Press, 1991).

- <sup>126</sup> Детальный анализ библиотеки Ди: см. Робертс и Уотсон. О значении библиотеки Ди в интеллектуальной жизни Англии см. Уильям Х. Шерман, «Джон Ди: политика чтения и письма в английском ренессансе» (Amherst and Boston: University of Massachusetts Press, 1995).
- <sup>127</sup> См.: Дебора Е. Аркнесс. «Научная реформация: Джон Ди и восстановление природы» (Ph.D. diss., University of California, Davis), стр. 82–92. О том, как математика была включена в университетское образование — Мордехай Фиенголд, (The Mathematicians` Apprenticeship: Science, Universities, and Society in England, 1560–1640 (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
- <sup>128</sup> Дебора Е. Аркнесс. «Научная реформация», стр. 93–118.
- <sup>129</sup> Ibid., стр. 135. О Альдрованди см. аннотации Ди у Конрада Геснера, *Bibliotheca universalis* (Базель, 1574), Робертс и Уотсон #282, стр. 681: «Huic dum esse [m] Bononiae (a 1563) pollicebat chama[e]leantis et halie top historiam viva[m]». Я обязана Джулиану Робертсу за привлечение моего внимания к этому тому, сейчас в Bodleian Library Arch. Н. с.7.
- <sup>130</sup> Для понимания универсальной науки и ее места в западном европейском интеллектуальном развитии см. Стюарт С. Истон. «Роджер Бэкон и его поиски универсальной науки» (Oxford: Basil Blackwell) и Клаус Вонданг. «Millenarianism, Hermeticism, and the Search for a Universal Science» в *Science, Pseudoscience and Utopianism in Early Modern Thought*, издание Стивена А. МакНайта (Columbia: University of Missouri Press, 1992); стр. 118–140.
- <sup>131</sup> Маргрета де Гразиа. «Секуляризация языка в семнадцат. веке», *Журнал истории идей* 41 (1980): 319–329, стр. 319. О Книге природы см. Ганс Блюменберг. «Die Lesbarkeit der Welt», 2 т.а (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981). О Священном писании см. Берил Смолли. «Изучение Библии в средневековье» (Oxford: Basil Blackwell, 1983) и Кристофер Хилл. «Библия в Англии и Революция семнадцатого века» (London: Penguin, 1993).
- <sup>132</sup> Ди, МН, стр.125.
- <sup>133</sup> Ibid.
- <sup>134</sup> Цит. у де Гразиа. «Секуляризация языка», стр. 320. Для получения большей информации о Галилее и Книге природы см. Джозеф С.Питт. «Галилей, знание человека и Книга природы» (Boston: Kluwer Academic Publishers, 1992); Эилин Ривз. «Augustine and Galileo on Reading the Heavens», *Журнал истории идей* 52 (1991): 563–579.
- <sup>135</sup> Эрнст Роберт Куртиус. «Европейская литература и латинские средние века», пер. Уиллард Р. Траск, т. 36, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973) стр. 321.
- <sup>136</sup> См. Б. Дж. Т. Доббс. «Гениальные лица Януса: роль алхимии в мыслях Ньютона» (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), стр.57–66.

- <sup>137</sup> Святой Киприан. «Послание к Деметриусу», цит. у Эрнеста Ли. «Millenium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress» (Berkeley: University of California Press, 1949), Tuveson, стр.13. Ди обладал парижским изданием 1500 г. работы святого Киприана и проповедями; Робертс и Уотсон, #1373.
- <sup>138</sup> См. Дэвид Брукс. «Идея распада мира в Ветхом завете, апокрифы и псевдоэпиграфы» в «Свет природы», изд. Дж. Д. Норт и Дж. Дж. Рош (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1985); стр. 383–404.
- <sup>139</sup> См. Дж. Боно. «Мир Бога и языки человека» (Madison: University of Wisconsin Press, 1995), стр. 26–84, для глубокого изучения процесса.
- <sup>140</sup> Франк Л. Борчардт. «Doomsday Speculation as a Strategy of Persuasion: A Study of Apocalypticism as Rhetoric», *Studies in Comparative Religion*, т. 4 (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1990), стр.45–57.
- <sup>141</sup> Джон Прест. «Эдемский сад: ботанический сад или воссоздание Рая» (New Haven in London: Yale University Press, 1981), стр. 18–19.
- <sup>142</sup> Ф. Р. Теннант. «Источники доктрин падения и первородного греха», введение Мэри Франс Телен (New York: Schocken, 1968), стр. 137 и 149. Ди владел четырьмя работами Филона Иудея: его *Antiquitatum libri* (Basek, 1527), Робертс и Уотсон, #101; полной *Opera* (Basel, 1561), Робертс и Уотсон, #164; *Libri quatuor* (Antwerp, 1553), Робертс и Уотсон, #334; и *De mundo* (Basel, 1533), Робертс и Уотсон, #1052.
- <sup>143</sup> Августин. *Enchiridion*, стр.239; цит. и обсуждается в Борчардт, *Doomsday Speculation*, стр. 47.
- <sup>144</sup> Прест. «Эдемский сад», стр.16-17.
- <sup>145</sup> Френсис Шакельтон. «Пылающая звезда» (London, 1580), sig. Aiiii.
- <sup>146</sup> Цит. у Тьювсона. «Тысячелетие и утопия», стр. 49.
- <sup>147</sup> Наиболее известный научный труд о новой звезде принадлежал Тихо Браге, *De nova stella* (1573). В переводе на английский см.: Тихо Браге. «His Astronomical Ciniectur of the New and Much Admired» \* Which Appered in the Year 1572 (London, 1632).
- <sup>148</sup> Ди отметил это событие, нарисовав изображение кометы через верхнюю часть своего личного дневника в начале ноября. См. в Бодлианской библиотеке Ashmole MS 487, записи от ноября 1577. Холиуэлл неправильно отнес это изображение к 22 ноября 1580.
- <sup>149</sup> Ди, PD, стр.4.
- <sup>150</sup> Ди также мог быть призван ко двору, чтобы обсудить это событие, поскольку 11 апреля 1580 он записал: «Я прибыл ко двору и уехал обратно домой». Записи обеспокоенных землетрясением были опущены в издании личного дневника Ди у Холиуэлла. См. в Бодлианской библиотеке Ashmole MS 487, первые записи за апрель 1580 включают: «Terremotus hor... a meridie durabat p[er] duo minuta...».

- <sup>151</sup> Литература о соединении и его значении: Маргарет Е. Астон. «Соединение огненного тригона: Астрологическое предсказание елизаветинской эпохи», *Isis* 61 (1970): 159–187; Бернард Капп. «Астрология и популярная пресса. Английский альманах 1500–1800» (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1979), стр. 164–179; Герман Эрнст. «От водного тригона к огненному тригону: божественные знаки, пророчества и история» в книге Паолы Замбелли «*Astrologi hallucinati: звезды и конец мира во время Лютера*» (New York: Walter de Gruyter, 1986), стр. 265–280; Робин Брюс Барнс. «Пророчество и гнозис: апокалиптицизм в зарождающейся лютеранской Реформации» (Stanford, CA: Stanford University Press, 1988), стр. 141–181; Лаура Акерман Смоллер. «История, пророчество и звезды: христианская астрология Пьера д'Айли», 1350–1420 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994); Анна Дженева. «Астрология и разум семнадцатого века: Уильям Лилли и язык звезд» (Manchester: Manchester University Press, 1995), стр. 118–140.
- <sup>152</sup> Робертс и Уотсон, #421.
- <sup>153</sup> Астон. «Соединение огненного треугольника», стр. 161–162.
- <sup>154</sup> *Ibid.*, стр. 160.
- <sup>155</sup> *Ibid.*, стр. 164; Браре, «His Astronomical Coniectur», стр. 16–18.
- <sup>156</sup> Астон. «Соединение огненного треугольника», стр. 164–165. Принадлежавшая Ди копия этой книги в Робертс и Уотсон, #631; он купил эту работу в год ее опубликования, в 1564 г. Сейчас в Библиотеке университета Кембриджа R\*.5.21, аннотирована Ди. Для анализа см.: Эванс. «Рудольф и его мир», стр. 222. Работа Леовица была достаточно популярна, чтобы гарантировать второе издание, напечатанное в Лондоне в 1573 сразу после наблюдения Браге за новой звездой в созвездии Кассиопеи.
- <sup>157</sup> Прочитировано в работе Астон «Соединение огненного треугольника», стр. 165.
- <sup>158</sup> Киприан Леовиц. «*De coniunctionibus magnis*» (1564), sig L3, прочитировано в работе Астон «Соединение огненного треугольника», стр. 166.
- <sup>159</sup> Читателям, которые желают исследовать «*The Propaedeumata Aphoristica*» более детально, следует просмотреть перевод работы «Астрономия Джона Ди», принадлежащий Уэйну Шумакепу (Berkeley: University of California Press, 1978), с введением и вспомогательными материалами Джона Хеилборна; Николас Х. Клули. «Астрология, магия и оптика: грани ранней натурфилософии Джона Ди», «*Renaissance Quarterly* 30» (1977): 632–680; и Клули, стр. 43–73. Эта работа была опубликована дважды, первый раз — в 1558 г. и повторно в 1568 г., из-за неудовлетворенности Ди ошибками, которые якобы сделал типограф. Были внесены несколько важных изменений, и нам следует учитывать первое издание, если не отмечено иное.

<sup>160</sup> Френч. «Джон Ди», стр. 93–96.

<sup>161</sup> См. Клули, стр. 43–43.

<sup>162</sup> Ди, РА, стр. 125.

<sup>163</sup> Ibid.

<sup>164</sup> Я использую термин «оккультная физика», чтобы разграничить идею божественного движения от «астрологической физики» Николаса Клули, концентрирующейся на божественном влиянии, которое вызывает изменения во вторичных качествах движения и света. См. Клули, стр. 40.

<sup>165</sup> Ди, РА, стр. 127. Ди был не единственным натурфилософом, сравнивающим мир с музыкальным инструментом, чьи струны, когда их перебирают, вызывают «симпатичные» отголоски. О других видных сторонниках такого изображения, включая Роберта Фладда, см. Джоселин Годвин. «Музыка, магия и мистицизм: сборник материалов» (London: Arkana, 1987).

<sup>166</sup> Ди, РА, стр. 125–127.

<sup>167</sup> Ibid., стр. 127. Когда Ди использовал космическую лиру, он держал в голове музыкальную магию и медицину Марсилио Фисино, так же, как Фисино, верил в промежуточные силы и космическую гармонию. Классическое мнение о философии Фисино у Поля Оскара Кристеллера: «Философия Марсилио Фисино» (1943), пер. Вирджинии Конант (Gloucester, MA: P. Smith, 1964). Для специального анализа верования Фисино в посреднической деятельности см. Майкл Дж. Б. Аллен. «Отсутствующий ангел в философии Фисино», Журнал истории идей 36 (1975): 219–240. Д. П. Волкер. «Духовная и демоническая магия от Фисино до Кампанеллы» (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1975) также содержит информацию о духовной философии Фисино. Самое последнее учение о Фисино и музыкальной магии у Гэри Томлинсона в работе «Музыка в магии Ренессанса: к историографии других» (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

<sup>168</sup> Британская библиотека Landsdowne MS 121, art. 13, f.101.

<sup>169</sup> Клули, стр. 52–53.

<sup>170</sup> См. Дэвид Линдберг. «Философия природы Роджера Бэкона: критическое издание, с английским переводом, введением и заметками из *De multiplicatione specierum* и *De speculis comburentibus*» (Oxford: Clarendon Press, 1983), стр. lxxix–lxxx. Копия Ди в Бодлеанской библиотеке Эшмол MS 440, ff. 1–236, неполная версия текста.

<sup>171</sup> Ibid., стр. vii.

<sup>172</sup> Ibid., стр. vii–viii.

<sup>173</sup> Ibid., РА, стр. 133.

<sup>174</sup> Ibid., стр. 123–125.

- <sup>175</sup> Ibid., стр. 127–129.
- <sup>176</sup> Линдберг. «Философия природы Бэкона», стр. 1v.
- <sup>177</sup> Ди, РА, стр.125.
- <sup>178</sup> Ди использовал это изображение для великолепного фронтисписа к четырем отрывкам, адресованным Уильяму Сесилу, озаглавленным «Primi Quatridui Mysterium», сейчас в Бодлианской библиотеке MS Эшмол 1789, f. 2b.
- <sup>179</sup> См. например, Френч: «Джон Ди», стр. 93–96, и Клули, стр. 53–54.
- <sup>180</sup> См. Джеймс МакЭвой. «Философия Роберта Гроссетесте» (Oxford: Clarendon Press, 1982), стр. 519, и Робертс и Уотсон, стр. 217, для полного списка заглавий Ди и их связи с собранием Гроссетесте.
- <sup>181</sup> О деталях дискуссии о жизни и философии Гроссетесте см. А. С. Кромби. «Роберт Гроссетесте и основы экспериментальной науки», 1100–1700 (Oxford: Clarendon Press, 1958); Гунар Фрейбергс, изд., Aspectus et affectus: Essays and Editions in Grosseteste and Medieval Intellectual Life in Honor of Richard C. Dales, с введением Ричарда У. Соузерн (New York: AMS Press, 1993); Ричард Соузерн. «Роберт Гроссетесте: рост английского разума в средневековой Европе» (Oxford: Clarendon Press, 1986); МакЭвой. «Философия Роберта Гроссетесте», отрывок. Для исследования средневекового отношения к метафизике света см. Джеймс МакЭвой. «Метафизика света в средние века», Философские науки (Дублин) 26 (1979): 124–143.
- <sup>182</sup> Соузерн. «Роберт Гроссетесте», стр. 218–219.
- <sup>183</sup> Ди, РА, стр. 135.
- <sup>184</sup> Ibid, стр. 123.
- <sup>185</sup> Ди, МН, стр. 125.
- <sup>186</sup> См. Боно. «Слово Бога и языки мужчин», везде; Умберто Эко. «Поиск идеального языка», пер. Джеймс Фентресс (Oxford: Basil Blackwell, 1995).
- <sup>187</sup> Ди, МН, стр. 127–137.
- <sup>188</sup> Для получения ссылки на королеву Елизавету см. Ди, CR, стр. 19; для Рудольфа II см. TFR, стр. 231.
- <sup>189</sup> Общее представление об этих библейских идеях и их трактовке последующими комментаторами могут быть найдены у Роя Харриса и Талбота Дж. Тэйлора в «Ориентиры в лингвистической мысли: западная традиция от Сократа до Соссюра» (New York: Routledge, 1989), стр. 35–45.
- <sup>190</sup> Эко У. «Поиск идеального языка», особенно стр.73–116.
- <sup>191</sup> Усилия по исправлению первоначального языка Бога были широко распространены и продолжались в семнадцатом веке. Эко описывал ситуацию как системную путаницу над «универсальными» языками и оригинальным «идеальным» языком. См. Эко, везде, об этих поздних дебатах и их контексте



в период Ренессанса; Эллисон Кудерт. «Некоторые теории природного языка от Ренессанса до семнадцатого столетия» в *Magia Naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, GMBH, 1978); стр. 56–114; Джеймс Дж. Боно. «Мир Бога и языки мужчин». Эти усилия предшествовали планам семнадцатого века по созданию универсально ясного языка, как обсуждалось у Вивиан Салмон в «Планирование языка в Англии семнадцатого века: его контексты и цели», В память Дж. Р. Фирт, изд. С. Е. Базелл и др. (London: Longmans, 1966); стр. 37–397, и Джеймс Ноултон. «Схемы универсального языка в Англии и Франции 160–1800» (Toronto: University of Toronto Press, 1976). Более специфическая трактовка того, как понимание и формирование универсального языка воздействовало на учение, у М. М. Слоутер: «Универсальные языки и научное систематизирование в семнадцатом столетии» (New York: Cambridge University Press, 1982).

<sup>192</sup> Эко У. «Поиск идеального языка», особенно стр. 72–116.

<sup>193</sup> Христофор Колумб, например, вдохновленный коллекцией пятнадцатого века Пьера д'Аилли астрологических и астрономических текстов *Imago mundi* (1483), верил, что его открытия играют ключевую роль в восстановлении потерянного Сада Эдема. Паулин Моффитт Уоттс. «Prophecy and Discovery: On the Spiritual Origins of Christopher Columbus's „Enterprise of the Indies“», *American History Review* 90 (февраль 1985): 73–102, стр. 74–75. Копия Джона Ди Пьера д'Аилли в Робертс и Уотсон, #272.

<sup>194</sup> TFR, стр. 156–157.

<sup>195</sup> См. Томас С. Сингер. «Иероглифы, настоящие знаки и идея природного языка в английской мысли семнадцатого века», *Журнал истории идей* 50 (1989): 49–70, везде.

<sup>196</sup> Цит. Джоном Диллоном: «Золотая цепь: изучение развития платонизма и христианства» (Aldershot, Hampshire: Variorum, 1990), стр. 211.

<sup>197</sup> Цит. в *ibid.*, стр. 211.

<sup>198</sup> Жизнь и мысль Постеля были объектами исследования двух крупных и нескольких коротких трактатов. См. особенно У. Дж. Боусма: «*Concordia mundi*: карьера и мысль Гийома Постеля» (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957), и Мариона Л. Кунца: «Гийом Постель, пророк реституции всех вещей: его жизнь и мысль» (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1981), везде. Небольшие исследования включают У. Дж. Боусма: «Постель и значимость ренессанса каббалы», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 18 (1954): 313–332; Франсуа Секрета: «*Alchimie, palingenesie et metempsychose chez Guillaume Postel*», *Chrysopoeia* 3 (1989): 3–60; Паоло Симонселли: «*La lingua di Adamo. Guillaume Postel tra accademici e fuoriusciti fiorentini*»,

- <sup>199</sup> Для детального обсуждения парижских покупок см.: Аркнесс. «Научная реформация», стр. 109–117.
- <sup>200</sup> Ди, МН, стр. 121.
- <sup>201</sup> Клули, стр. 88.
- <sup>202</sup> Ди, МН, стр. 123.
- <sup>203</sup> См. Е. Гомбрич. «Символические изображения: исследования в искусстве Ренессанса» (New York: Phaedon, 1972); Рудольф Уиттковер. «Иероглифы в период раннего Ренессанса», в «Развитие в период раннего Ренессанса», изд. Бернард С. Леви (Albany: SUNY Press, 1972): 58–97.
- <sup>204</sup> Для современного издания текста см. перевод Джорджа Боаса «The Hieroglyphics of Hogarollo» (1950) с новым предисловием от Энтони Т. Графтон (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993). О влиянии его открытия на другие культурные проявления периода см. Чарльз Демпси. «Renaissance Hieroglyphic Studies and Gentile Bellini's Saint Mark Preaching at Alexandria», в герметизм и Ренессанс, изд. И. Меркель и А. Дэбю (Washington, DC: Folger Shakespeare Library, 1988), стр. 342–365. См. также Лизелотт Диекманн. «Иероглифика: история литературы символа» (Saint Louis, MO: Washington University Press, 1970); и Эрик Иверсен. «Миф Египта и его иероглифы в европейской традиции» (Copenhagen: GessCad Publishers, 1961).
- <sup>205</sup> Демпси. «Renaissance Hieroglyphic Studies», стр. 343–347.
- <sup>206</sup> Копия Ди издания этой работы 1567 г. у Робертс и Уотсон, #114; она не была восстановлена. Другие символические книги, которыми владел Ди, у Робертс и Уотсон, #720, #843 и #2140.
- <sup>207</sup> Множество интерпретаций можно обнаружить, если обратиться к работам, включая Майкл Т. Уолтон. «Monas hieroglyphica Джона Ди: геометрическая каббала», *Ambix* 33 (1976): 116–123; Клули, 77–142.
- <sup>208</sup> Ди, МН, стр. 127.
- <sup>209</sup> См. Робертс и Уотсон, стр. 11 и 29. Робертс и Уотсон не делают различия между книгами на иврите о каббале и книгами о христианской каббале. Ди не покупал тексты на иврите и о грамматике до 1560-х гг., по крайней мере несколькими годами позже мы имеем свидетельство его первого интереса к мистическим аспектам языка.
- <sup>210</sup> Торндайк, VI: 450–453. Копия Ди текста Джорджи не была обнаружена. Свидетельство того, что Ди хорошо разбирался в теориях Джорджи, может быть найдено в его копии «Eritome» Геснера, стр. 535. Напротив обсуждения Геснером работ Орфеуса Ди пишет: «Ex Orphei Libro De Verbo Sacro aliquot

carmina citat Franciscus Georginus Venetus, in volumine suo De Harmonia Mundi, pag. 10. fol. 10».

- <sup>211</sup> Ди прибыл в Антверпен из Лувиана, где он приобрел тексты, относящиеся к исследованию древнееврейского языка, и сделал единственную датированную покупку работы Парацельса. Я соглашусь с Робертсом и Уотсоном, которые верили, что Ди перешел из старого года в новый скорее 1 января, чем весной. Это определенно подтвердилось ангельскими дневниками. Френч, Клули и все другие биографы предполагали, что Ди следовал скорее английской, чем европейской календарной практике, это уменьшило пребывание Ди на континенте на полный год. См., например, Френч. «Джон Ди», стр. 36. Для копии Парацельса у Ди, см. Робертс и Уотсон, #1476.
- <sup>212</sup> Любой анализ библиотеки содержит затруднения из-за несовершенного хранения, такое пересечение каббалистических работ поразительно, когда их сравнивают с предыдущими и последующими годами. Отмечен небольшой рост алхимических текстов в соотношении с другими работами между, например, 1558 и 1562 гг., но этот рост не был таким значительным, как это произошло между 1560 и 1562 гг. с текстами на иврите. См.: Аркнесс. «Научная Реформация» для детального обсуждения ранних покупательских привычек Ди, стр. 75–132.
- <sup>213</sup> Дж. Ллойд Джонс. «Открытие иврита в тюдоровской Англии: третий язык» (Manchester: Manchester University Press 1983), стр. 168.
- <sup>214</sup> Ди, AWS II: 65.
- <sup>215</sup> Джонс убедительно доказывал, например, что первоначальный интерес Ди вытекает из его «веры в эффективность иудейского алфавита для получения контакта с духами, а через них — с Богом» (стр. 176).
- <sup>216</sup> Джон И. Бейли. «Ди и «Steganographia» Тритемия», Заметки и вопросы, (5я серия, II, 1879): 401–402 и 422–423; см. стр. 402.
- <sup>217</sup> Ibid., стр. 402.
- <sup>218</sup> Ди, МН, стр. 135.
- <sup>219</sup> Клули, стр. 92–95.
- <sup>220</sup> Ди, МН, стр. 169–173.
- <sup>221</sup> Клули, стр. 93.
- <sup>222</sup> Ди, РА, стр. 129.
- <sup>223</sup> Уэйн Шумаер в своих заметках к «Prophaedumata aphoristica» описал этот афоризм как «наиболее непостижимый из всех афоризмов» и не был способен определить источник идей Ди. См. Ди, РА, стр. 210–213.
- <sup>224</sup> Ссылки на AOS появляются вразброс у Пантеуса, Voarchadumia (Робертс и Уотсон, #D16), но их первое появление на стр. 18, где «А» обозначается как

«Materia prima artis», «O» обозначается как «Lux maior» и «S» — как «Ignis. i. Lux maior» и «Aer .i. Lux minor».

<sup>225</sup> Робертс и Уотсон, #1437.

<sup>226</sup> Для ссылок на халдеев см. Пантеуса, Voarchadumia, стр. 9–10: «Quandoquidem hac in nosrta tempestate studiosorum solertia in lucem venerit ac publicam noticia[m] Chaldaea professio: qua diebus nostris facile patuit: quod antehac preos[ue] latuit artis .s. purificationis Auri durarum caementationum perfectarum Inquisitores post ipsum (ut aiunt) Tubalcha in primum ipsius Authorem Chaldaeos aut Indos potius extitisse». Для Voarchadumia, как каббалы металлов, см. Пантеуса, Voarchadumia, стр. 11: «...Voarchadumia est ars liberalis: virtute praedita: sapeintiae occultae: non avara: non vana: possibilis: verissima: necessarie: & p[er]sequenter perquire[n]da: quae metallorum Ca`bala nuncupatur...».

<sup>227</sup> Клули, стр. 101–103.

<sup>228</sup> Дж. А. Ван Дорстен. «Радикальные искусства: первое десятилетие елизаветинского Ренессанса» (London: Oxford University Press, 1970), стр. 23. В своем анализе «Mopas hieroglyphica» Ван Дорстен пишет, что работа «ведет, но к первой ступени откровения или инициации: открытие двери в рай до того, как печати книги откроются».

<sup>229</sup> Ди, МН, стр. 117.

<sup>230</sup> «Предисловие» Джона Ди к кн. «Элементы геометрии» Эвклида, пер. Генри Биллингсли (London, 1570). «Предисловие» Ди было перепечатано как «Математическое предисловие к элементам геометрии Эвклида из Мегары» (1570), изд. Аллен Г. Дэбю (New York: Science History Publications, 1975), вместе с введением и заметками. Для анализа работы см. Кеннет К. Кноспел: «Нарративные материалы по математике: предисловие Джона Ди к «Элементам» Эвклида из Мегары (1570)», *Philological Quarterly* 66 (1987): 26–46. Для сравнения отношения Ди и других натурфилософов XVI в. к математике, которое фокусируется особенно на Эвклиде, см. Энрико И. Рамбалди: «Джон Ди и Федерико Коммандино: английская и итальянская интерпретация Эвклида в период Ренессанса», *Rivista di Storia della Filosofia* 44 (1989): 211–247.

<sup>231</sup> См. «Введение» Дэбю, в Ди, МР, стр. 5.

<sup>232</sup> Ди, МР, sigs. ai, aiii, i; обсуждалось во «Введении» Дэбю, Ди, МР, стр. 10.

<sup>233</sup> Ди, МР, sig. j.

<sup>234</sup> Ibid., стр. [I].

<sup>235</sup> Ibid.

<sup>236</sup> Ibid.

<sup>237</sup> Ди, МР, n.p.

<sup>238</sup> Прокл. «Primum Euclidis Elementorum librum Commentariorum ad universam

mathematicam disciplinam principium eruditionis tradentium libri iiii» (Падуа, 1560), Робертс и Уотсон, #266, стр. 1–30. Аннотации Ди к комментариям Прокла появляются в основном в метафизической и философской секциях работы. Он не оставил комментариев к отрывкам, где Прокл обсуждал использование математики и чисел или качеств, необходимых в математике. Также см. Клули, стр.157–159.

<sup>239</sup> Заметки Ди в его копии Прокла, стр. 6: «nam id quidem ultra intelligentiam obtinent, ut quod evolutum est, & progrediendi vim habet conte[m]plentur: ea vero, quae in ipsis reperitur rationum stabilitate, qu[ae] etiam confutari non potest, opinionem superant. & quod quidem ex suppositione ortum traha[n]t, id fortit[ae] sunt, iuxta prim[ae] scienti[ae] diminutione[m]: quod vero in iis formis constit[ae] sint, quae sine materia existu[n]t, iuxta pergec[t]iorem sensilium cognitionem».

<sup>240</sup> Морроу. «Введение» у Проклуса, стр. xxxv, и подчеркнутые заметки Ди в аннотированной копии Прокла «Primum Euclidis Elementorum», стр. 30: «At phantasia medium inter cognitiones obtinens centrum, excitatur quidem a sese, promittitque ide, quod sub cognitionem cadit: eo autem qu[ue] extra corpus non est, ab illa vitae impartibilitate ad partitionem, & intervallum, & figuram, ea, quae sub ipsius cadunt cognitione[m] deducit. Et ideo quicquid noverit, impressio quedam est, forma intelligenti[ae]. Circulum qu[ue] una cum suo cognoscit intervallo, ab externa quide[m] materia immunem, intellectilem vero, quae in ipsa est materiam habentem. Atqu[ue] idcirco non unus tantum in ipsa est circulus, quemadmodum nequ[ue] in sensilibus. Simul nanqu[ue] apparet distantia, maius qu[ue], & minus, necnon circulorum, ac triangulorum multitudine».

<sup>241</sup> Ди, МР, sig. \*j.

<sup>242</sup> Ibid., sig. aij.

<sup>243</sup> Ibid., sig. aiiij.

<sup>244</sup> Ibid., sig. \*j — \*j.

<sup>245</sup> Ibid., sig. aj.

<sup>246</sup> Ibid., sig. \*j.

<sup>247</sup> Николас Х. Клули. «At the Crossroads of Magic and Science: John Dee's Archemastrie» в *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, изд. Брайан Викарс (New York: Cambridge University Press, 1984), стр. 57–71.

<sup>248</sup> Ди, МР, sig. Aiii.

<sup>249</sup> См.: Николас Х. Клули. «Пересечение Магии и Науки: архемастрия Джона Ди», *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, изд. Брайан Викарс (New York: Cambridge University Press, 1984); стр. 57–71. Кальдер также проводит ассоциации между оптикой и загадочной «архимастрией» Ди, см.: И. Р. Ф. Кальдер. «Изучая Джона Ди как английского неоплатоника» (diss., The Warburg Institute, London University, 1956), 1:781.

## ВОСХОЖДЕНИЕ ПО ЛЕСТНИЦЕ ИАКОВА АНГЕЛОЛОГИЯ КАК НАТУРФИЛОСОФИЯ

В отличие от других созданий живых —  
 Птиц, что преодолевают свой путь сквозь воздух  
 Рыб, которые погружаются в ледяную воду  
 Зверей, что ступают по земле  
 и оставляют на ней свои следы —  
 Человек, из-за знания  
 Единственный судит и понимает;  
 Человек приближается к ангелам с помощью того,  
 что он узнает.

— Франческо Stelluti  
 в «Assayer» Галилео Галилея, 1623

**В** течение десятилетия после написания «Математического Предисловия» на сведения об интересе Джона Ди к посреднической деятельности, его приверженности к восхождению к сверхъестественным уровням вселенной, об увлечении универсальными науками и его провокационный *archemastrie* ложится пелена. Завеса поднимается в 1581 году, так как Ди уже собирался начать сотрудничество с Эдвардом Келли и обратился с молитвой к Богу, объясняя, как и почему он общался с ангелами. Сегодня работа выступает в качестве предисловия к первому из сохранившихся ангельских дневников<sup>250</sup>. Предисловие охватывает еще один важный момент в истории диалогов, в данном случае не конец, а начало, время размышлений Ди, момент смены одного провидца другим, а затем возобновления попыток подняться на небеса, чтобы достичь определенной мудрости. Позже Ди испытывает трудности, связанные с судом Рудольфа в Праге, серьезную опасность, которую представляет чрезмерное внимание слишком многих любопытных глаз, пройдет через

борьбу, которую будет вести со своим вспыльчивым новым провидцем, но все это в будущем. Собственные исследования и публикации снабжали Ди материалами для его лестницы в небеса и расширяли его кругозор, но их было уже не достаточно. В 1581 году долгий и мучительный интеллектуальный кризис Ди подходит к концу, оставив осадок отчаяния и разочарований.

Корни интеллектуального кризиса происходят из его ранней карьеры как ученого, когда он учился «во многих местах, далеко и здесь, по многим книгам, и различным языкам». Ди описывал, как общался «с различными мужчинами» и имел с ними «разумные скучные дискуссии». Этот традиционный курс обучения ему не удался, не принес результатов в овладении Книгой природы, чего он так желал. Ди трудился, собирая свою библиотеку и публикуя свои труды по натурфилософии, но в конце концов пришел к выводу, что он «не может найти другого пути, чтобы... настоящую мудрость» познать через «необыкновенный дар» божественного откровения. Ди признался, что он возносил «особые молитвы» ангелу Михаэлю с 1569 г., но эти запросы тоже не удались<sup>251</sup>. Ди еще сильнее отчаялся, может быть даже подумывал о самоубийстве. Так, он написал в своей резолюции: «покинуть этот мир в настоящее время... так, я мог бы в духе радости в бездонном источнике всей мудрости»<sup>252</sup>. Что-то, возможно связь с провидцем, спасло его от отчаянного поступка, и он снова обратился к своей библиотеке для вдохновения в том, как обойти свои проблемы и достичь мудрости.

Ди не искал мудрость на библиотечных полках: он искал новый способ получить её<sup>253</sup>. В 1581 году, когда он начал работать с Келли, Ди вспомнил отрывки из Библии, в которых рассказывается, как Бог послал своих «добрых ангелов» Еноха, Моисея, Иакова, Ездру, Даниэля и Товита, «чтобы наставлять их, осведомлять их, помогать им... в земных и домашних делах... и иногда удовлетворять их пожелания, сомнения и вопросы тайн твоих». Вооружившись этими примерами из книги Священного Писания, Ди обратился к религиозным текстам за способом облегчения общения с Богом и его ангелами. Библия и богословские комментарии побудили его использовать «показывающий камень (shewstone), который использовали первосвященники... при этом у них был свет и суждения в их большой dowtes». Из-за своей библейской предыстории, показывающий камень (showstone) позволил Ди сделать резкое различие между его диалогами с ангелами и современными магическими практиками. С книгой Священного Писания, которая поддерживала его, Ди мог бы сказать, что он «всегда

серьезно смотрел и осторожно остерегался грязных домогательств тех, кто охотно и wetingly, взывал и консультировал о различных видах духовных из разряда проклятых». Вместо этого, Ди «сердечно молился» и использовал навыки провидцев, таких, как Эдвард Келли, которые были способны видеть «божественные явления в хрустальных сосудах или в открытом воздухе», которые восходят к его оптике и „архемастрии“.<sup>254</sup>

Наконец, Ди обсуждал причины, по которым он обратился к ангелам. Во-первых, Ди хотел добиться «чистой мудрости и понимание некоторых [Божественных] истин: естественных и искусственных». Акцент Ди на «истине естественной и искусственной» является важным, потому что он связывает содержание его ангельских диалогов с натурфилософией и отражает уверенность в том, что ангелы могли бы интересоваться его и в дальнейшем. Последующие высказывания свидетельствуют о том, что есть еще более глубокие цели, лежащие в основе ангельских диалогов: он хотел общаться с ангелами так, чтобы «мудрость, благость и сила» Бога «одарили мир, заключенный в рамки, и мир мог быть возвращен... по Возможности моего таланта». Приобретение мудрости было полезно не только для Ди, но для Божественной «чести и славы, и блага рабам твоим, моим братьям и сестрам». Здесь Ди обнаруживает свое убеждение в том, что ангельски раскрытая натурфилософия не только возможна, но и желательна, поскольку она может восстановить привилегированное место человека в природном мире, направить внутренние силы Книга природы на благо человека и во славу Бога.

Это были высокие стремления, и неудивительно, что Ди отчаялся в своих натурфилософских изысканиях, возложив на них большие надежды. В этой главе объясняется, Ди верил, что реформирование гуманитарных наук и человеческого знания необходимо для преодоления разрыва между своими ожиданиями и обветшавшим состоянием Книги природы и натурфилософии. Разговоры с ангелами не только совпали с таким широким культурным контекстом конца шестнадцатого века, как гуманизм, они также были взаимосвязаны с более специфическим интеллектуальным контекстом, обусловленным недостатками натурфилософии на тот момент. Ди жил в первые годы периода, сегодня известного как «научная революция», когда другие голоса шестнадцатого века также взывали к философской и методологической реформам<sup>255</sup>. Некоторые натурфилософы требовали порядка среди ответвлений натурфилософии — это импульс, который завершился в дисциплинарных границах современной науки. Другие искали «чистых» натурфилософских учений,



которыми обладали древние, лишённых искажений, неточностей, и ухудшения, на котором гуманисты акцентировали свое внимание. Другие, такие как Ди, стремились создать «универсальную науку», сочетающую идеи доктринального порядка и чистоты, которых придерживались другие реформаторы, изменяющие методiku и подход. Поскольку Ди не смог взойти вверх, используя натурфилософию, доступную для него, он основал новую, универсальную науку на основе оптики, способствующую диалогам с идеальным небесным миром. Диалоги с ангелами — лестница Ди в небеса — дали возможность коммуникации между отдельными частями системы вселенной и надежду на интеллектуальное и духовное совершенствование все более разочаровывающемуся и тревожному миру.

Джон Ди не был ни первым, ни единственным ученым того периода, стремившимся к определенному знанию о природе и испытавшим разочарование, когда ему не удалось этого добиться. Генрих Корнелий Агриппа перенес подобный интеллектуальный кризис. В «*De incertitudine et vanitate scientiarum*» Агриппы обсуждалась неспособность философов достичь мудрости через изучение существующих искусств и наук<sup>256</sup>. Критики отметили, что в книге Агриппа отрёкся от работ, которые он отстаивал в начале своей карьеры, о гуманизме, образованности и других важных исследований. Одна из самых интригующих особенностей обличительной речи Агриппы после разгромной статьи обо всех областях человеческого знания и прикладных причинах открылась, когда он пришел к выводу, что только «пророческие» божественные (откровения) и «интерпретирующее» божественное (изучение Божественных Писаний), в сочетании с жизнью, посвященной Богу, может принести философу определенные знания и мудрость. Агриппа призвал своих читателей «погрузиться в самих себя, если желаете правды, отойти от облаков человеческой традиции и пойти к истинному свету: узреть голос с неба, голос, который учит сверху»<sup>257</sup>.

Агриппа, возможно, вдохновил Ди построить Лестницу Иакова, а также взойти по ней и вести диалог с голосами, преподающими «сверху», но он был не единственным философом, который помог Ди осмыслить его разговоры с ангелами. При более внимательном изучении книги Агриппы, приобретенной Ди и аннотированной между 1544 и 1581 годами, видно, что множество античных и средневековых идей сообщили ему определенную стратегию для общения с ангелами. У Ди в почете были такие древние и средневековые натурфилософы, как Роджер Бэкон и Раймонд Лулл, они уже предположили, что универсальная наука может обеспечить

наилучшую возможность взглянуть на проблемы натурфилософии изнутри. Ди обнаружил, что такая возможность в решении интеллектуальных трудностей, связанных с двумя конкурирующими, нестабильными и нечитаемыми текстами — Книгой Священного Писания и Книгой природы, — совершенно новая универсальная наука. В то время как Бэкон утверждал, что по-настоящему универсальная наука должна быть основана на оптике и поведении света, а Лулл чувствовал, что система цифр и букв может уточнить и систематизировать вселенную, Ди посмотрел прямо на неподкупные небесные сферы с целью создания прочной основы в его последней попытке создать универсальную науку. В отличие от его более ранних попыток в «*Prophaedeumata aphoristica*», «*Monas hieroglyphica*» и «*Математическом Предисловии*», на этот раз Ди надеялся, что разговоры с ангелами будут способны ответить на все вопросы, поставленные в Книге природы, и скажут свое слово в других отраслях науки и искусства.

## АНГЕЛЬСКАЯ КОСМОЛОГИЯ ДИ

Решение Ди обратиться к ангелам и небесным сферам в поисках ответов на свои натурфилософские вопросы не удивительно. Беглый взгляд на искусство, литературу и архитектуру раннего нового времени обнаруживает ангелов повсюду. Ангелы украшали витражи, интерьерные балки, наружные своды величественных соборов и скромных сельских церквей, в то время как музыка ангелов украшала алтари и хоры<sup>258</sup>.

Светские архитекторы заполнили внутренние помещения с изображениями зодиака, классических богов и богинь и армией крылатых существ от воинственных ангелов-карателей до очаровательных ангелочков на потолках и настенных панно<sup>259</sup>. Ангелов можно было видеть в популярных драмах, основанных на библейской истории (мистерии), вышедших в XVI в. по всей Европе<sup>260</sup>. Как вселенские помощники Бога, ангелы украшали гобелены в знатных домах и фронтисписы книг; большая механическая рукоятка на них держала бесконечно вращающиеся небесные сферы<sup>261</sup>. Ди верил в потенциальную ценность ангельского руководства, которое было сформировано пониманием структуры и функционирования вселенной, допускаемого как для законов природы и мудрого божества, так и для прогнозирования чудесных событий. В его космологии ангелы были аспектами веры и существенными посредниками между миром природы и сверхъестественным миром. Что отличало ангельские

дневники Ди от других ранних современных записей экспериментов с участием ангелов, так это его знакомство с традиционной литературой об ангелах, его увлечение мощью посредников и глубокое убеждение, что ангелы являются божественными посланниками<sup>262</sup>.

Вселенная шестнадцатого века была иерархичной и вытянутой в цепочку влияний — от Бога через ангелов и небесные сферы к подлунному миру людей, животных и растений. Интерес Ди и его современников к ангелам обусловлен важнейшей ролью отношений между Богом, ангелами и людьми в космологии. Людям препятствует первородный грех Адама, поэтому они не в состоянии общаться с Богом и его созданиями и должны бороться, чтобы подражать ангелам, совершенным и не зависящим от первородного греха и нравственного падения. В мире, обещанном после Апокалипсиса, ангелы и человечество будут жить в гармонии с природой, в совершенном общении с Богом и на всех уровнях вселенной<sup>263</sup>.

Идеи Ди произрастают не только из общих культурных традиций XVI века, но и из вполне определенной интеллектуальной традиции. Книги об ангелах составляли значительную часть его библиотеки, еще в 1557 году несколько текстов поддержали его дальнейший интерес к общению с ангелами. Они представляли собой коллекцию неоплатонических и герметических текстов, отредактированных Фичино, сочинения Дионисия Ареопагита и четыре основных труда о магии и христианской каббале Франческо Джорджи, Генриха Корнелия Агриппы, Иоганна Ройхлина и Иоганна Тритемия. Хотя последние четыре не были восстановлены, Ди широко аннотировал тексты, отредактированные Фичино, и труды Дионисия. Они обеспечивают полезные подсказки, касающиеся конкретных аспектов ангелологии, которая его интересовала.

Заметки на полях также предполагают, что Ди не только читал большинство доступных в шестнадцатом веке работ об ангелах, он их освоил<sup>264</sup>. В результате редко тратил время на попытки вспомнить, каким автором обсуждалась идея, относящаяся к его разговорам с ангелами, использовал вспомогательные тексты быстро и по большей части точно. Он часто отмечал сходства в информации о том, что ангелы открываются в беседах, в работах таких ранних современных оккультистов, как Тритемий, Агриппа, Ройхлин, и Питер д'Абано, показывая энциклопедические знания соответствующей литературы<sup>265</sup>. Кроме того, Ди продолжал работы, которые часто упоминал в исследованиях, скорее где состоялись разговоры с ангелами, чем в его более публичной библиотеке<sup>266</sup>. Когда

он уехал из Англии на континент, он взял большую часть своей великолепной коллекции с собой в Центральную Европу. Ди отметил для путешественников много книг, в которых обсуждались ангелы, так, как, например, «De septem secundeis» Тритемия, и мы можем только заключить, что он нашел их полезными для диалогов с ангелами<sup>267</sup>.

Ди также обращался к печатным источникам менее эзотерической направленности, включая Библию<sup>268</sup>. В Библии ангелы появляются иногда в Ветхом и Новом Заветах и более регулярно в Апокрифах и Псевдоэпиграфах, которые все еще оставались в составе печатной Библии во время жизни Ди. Важным моментом в разговорах с ангелами в свете создания Ди универсальной науки была авторитетная библейская история о роли ангелов, которую они играют, помогая людям понять Божий план через пророческое откровение. Из Библии Ди был знаком с ангелами как с божественными посланниками<sup>269</sup>.

Библейские истории предоставляли поздним христианским толкователям обширный материал для дискуссий, и Ди опирался на эти работы с их комплексной трактовкой ангельских сущностей. Некоторые источники, которые использовал Ди для наполнения своей ангелологии, были философскими, некоторые — богословскими, были и другие, связанные с особыми свойствами Книги природы<sup>270</sup>. Несомненно, наиболее важными для него источниками были труды Дионисия Ареопагита, от идей которого оттаивались многие христианские толкователи<sup>271</sup>. Ди владел полным собранием сочинений Дионисия, включая копию его полного собрания сочинений с комментариями Жака Лефевра д'Этапле (Венеция, 1556) и дополнительную копию «De mystica theologica» с комментариями немецкого мистика Эка (Рим, 1525)<sup>272</sup>. Копия «De mystica theologica» интригует, потому что показывает такой же интерес Ди к современным комментариям к работе Дионисия, какой был у него к самому тексту<sup>273</sup>. Но некоторые современные комментарии пропали из коллекции Ди, в особенности хваленое многими издание сборника трудов Дионисия от Фицино, внесшего свой вклад в восстановление идей платонизма в Западной Европе пятнадцатого века. Вместо этого издания, принадлежавшие Ди, содержали более актуальные, постреформационные комментарии, которые смешали древние представления Дионисия с наиболее актуальной гуманистической наукой и богословием<sup>274</sup>.

Дионисийский сборник уступает только Библии и произведениям Боэция по числу переводов, изданий и дополнительных комментариев, которые были созданы на протяжении всего Средневековья и раннего

Нового времени<sup>275</sup>. Именно Дионисий первым разработал трехуровневую иерархию ангелов, где каждый уровень содержит три отдельных ранга, или хора. Высший ранг: Серафим, Черубим и Трон, которые окружали Бога и прославляли его. На следующем уровне Власть, Господство и Сила направляют свою деятельность к Богу, стоя «лицом к Нему и спиной к нам»<sup>276</sup>. И, наконец, ангелы, которые служили человечеству, были наиболее низкого ранга: Княжества, которые охраняли народы, и Архангелы, и Ангелов, которые передали послания человечеству. Идея о том, что ангелы (по крайней мере, ангелы низшего уровня небесной иерархии) были специально созданы, чтобы общаться с людьми, обладала особой притягательностью для последующих ученых — настолько, что Мартин Лютер, противник платонизма Дионисия и неоплатонического мистического благочестия, призывал своих последователей «чураться, как чумы, „мистического богословия“ Дионисия и подобных книг», которые «учили, что люди могут общаться и сотрудничать с непостижимым, вечным величием Бога в этом бренном, порочном человеческом теле без посредничества».<sup>277</sup>

Возможность прямого общения с Богом была оспорена в бурные времена Реформации. Потому что ангелы были связаны с человеческим искуплением и спасением и, следовательно, являлись избранным, ссылки на ангелов появились в протестантских, а также в католических трактатах. Важность ангелов была подкреплена их многочисленными появлениями в апокалиптическом Откровении Иоанна Богослова. Ангелы должны были исполнять множество ролей в последние дни, в том числе и общение с избранным заранее в полном объеме событий. Однако более важно то, что ангелы служат примером образцового поведения человека. Лишенная земных потребностей в еде и пище, свободная от греховных человеческих желаний и побуждений, совершенная, упорядоченная жизнь ангелов являла собой стабильность в суматохе периода Реформации. Людей интересовало, каким образом ангелы могли служить моделями для поведения человека, и в качестве руководства можно рассматривать не что иное, как одну из многих работ Дионисия. В схеме Дионисия Ареопагита ангелы помогли спасти человечество, «предписывая роли поведения, поворачивая от блуждающего и греховного на правый путь истины, или объявить и объяснить священные приказы, скрытые видения, или трансцендентной тайны, или божественные пророчества»<sup>278</sup>.

Функция ангелов в качестве образца для подражания была особенностью богословских и космологических верований шестнадцатого

века, но ангелы также занимали положение большой космологической важности. Многие из этих функций расширенно трактовались в древних арабских и иудейских традициях, что делает их лишь еще более проблемными для православных протестантов и католиков. В результате объединения языческие, еврейские, арабские и христианские ангелы стали вездесущими и необходимыми элементами вселенной на структурно-функциональном уровне, а также посредниками для спасения человечества. Больше не ограничиваясь функциями посыльных и спасателей человека, ангелы стали христианизированным земным Разумом, способным перемещать небесные сферы. Хотя некоторые авторы по-прежнему пытались разделить ангелов и земной Разум, большинство оказались не в состоянии сохранить две самостоятельные категории<sup>279</sup>. Даже Ди, который часто был не согласен с неуместной терминологией, отметил в своей копии энциклопедии Азалуса, что земные ангелы, или «разум», перемещают небесные тела<sup>280</sup>.

Когда-то ученые связали ангелов и небесный разум, дальнейшие связи были сделаны между ангелами и платоновскими «формами», которые, как считали некоторые философы, были включены в Книгу природы. Ассоциации ангелов и форм в свою очередь внесли вклад в ранние современные оккультные системы симпатии и антипатии, которые изображали небо и землю в единстве<sup>281</sup>. Во время жизни Ди ангелы играли ключевую роль в поддержании вселенского порядка, им приписывали создание музыки сфер, постижение божественного языка создания и понимание Божественной воли. Наконец, ангелы были существенно связаны с миром природы и человечеством через душу и эфирные формы. К шестнадцатому веку ангелы представляли виталистический, сплоченный принцип вселенной, похожий на ранние представления о гравитации, — все, что произошло во вселенной и было необъяснимо с помощью механических или физических средств, объяснялось ангельским посредничеством по воле Божьей.

В то время как Ди беседовал с ангелами, эклектичное понятие об ангелах прочно укоренилось в работах теологов и натурфилософов. Ангелология была особенно актуальна для тех, кто были привлечены к оккультным аспектам Книги природы или магическим манипуляциям. Здесь существует великая опасность синкретической концепции ангелов, с ее языческими и еретическими корнями: это могло быть истолковано как демоничество. Обращаясь к ряду авторов, которые внесли свой вклад в смесь ранней современной христианской ангелологии, разногласия

по этому вопросу были распространены — так, были обвинения в колдовстве, заклинаниях и чарах против тех, кто интересовался общением с ангелами. Натурфилософы, которые интересовались оккультными свойствами вселенной, подогрели споры вокруг потенциально демонической коннотации ангельской связи, подчеркивая огромные возможности для знания и мудрости, которые существовали именно из-за ангельского порогового, промежуточного положения между сотворенным и духовным мирами. Один из современников Ди, натурфилософ Франческо Джорджи, напомнил своим читателям в «De harmonia mundi» (1545), что подобно тому, как Бог спустился в мир по эманации через ангелов, люди могут использовать ангелов в качестве «лестницы», чтобы подняться к Богу<sup>282</sup>. Такие выводы были обязаны вызвать в культурной традиции одновременно и беспокойство, и восхищение, и отторжение идеи о связи с духовными существами. Джорджи был не одинок в своем убеждении, что ангельское посредничество может решить множество тайн в Книге природы. «De septem secundeis» Тритемия содержит аналогичную смесь астрологии, каббалы и ангелологии.

Ди был заинтересован в искупительных возможностях общения с ангелами, несмотря на опасность. Записи на полях в его копиях произведений Дионисия свидетельствуют о том, что Ди принял небесный порядок, или иерархию, наполненную ангелами, и был связан с освоением конкретных нюансов системы. Он отметил, например, что количеству ангелов внутри каждой иерархии было «нечет числа», несмотря на библейские ссылки на «тысячу-тысячу раз» или «десять тысяч раз по десять тысяч»<sup>283</sup>. Подчеркивал, что небесная иерархия нечто большее, чем просто организационная схема и что она представлена различными видами активного участия во вселенской системе. Некоторые ангелы более полно, нежели другие, участвовали в божественном плане, и все ангелы были более активны во вселенной, чем человечество. Все-таки Ди считал, что все члены иерархии, как божественные, так и земные, были «товарищами по работе для Бога и отражением дел Бога»<sup>284</sup>. Поскольку иерархический поток сознания гарантировал, что все части Книги природы, возвышенные и низменные, были «настолько похожи на Бога, насколько это было возможно»<sup>285</sup>. Но ангелы небесной иерархии были «образами Бога во всех отношениях... чистые и незапятнанные зеркала, отражающие сияние изначального света и даже самого Бога», тогда как люди не способны на такое совершенство<sup>286</sup>.

Интерес Ди к дионисийской системе стал знаменательным для его натурфилософии, потому что ангелы могли быть связаны широкой сетью

соответствий, которые связывали вселенную воедино. Дионисийская небесная иерархия могла быть включена в существующие списки симпатических и антипатических отношений, и в двух местах Ди перечислил соответствия между ангелами, двенадцатью знаками зодиака, десятиями сферами, семью планетами, четырьмя стихиями и четырьмя ветрами<sup>287</sup>. Эти списки демонстрируют знакомство Ди с широким кругом различных традиций, связанных с миром ангелов, а также его веру в то, что ангелы связаны с миром природы посредством оккультных связей и влияний. Хотя точные источники его разработок трудно отследить — самые ранние современные авторы обращались за идеями к другим авторам, зачастую не прибегая к цитированию, есть несколько заметных исключений, где прописано авторство или дается ссылка на текст.

Часто авторы являются известными в том, что мы называем оккультными науками. Оккультная натурфилософия занимала особое место в библиотеке Ди и в формировании его ангелологии, синтетический характер знания об ангелах обусловлен обращению к текстам исламских, иудейских и христианских авторов. Так, в ангельских дневниках Ди указал, что есть ангелы, которые управляют определенными профессиями, и приписывал учение об этом оккультисту Агриппе<sup>288</sup>. Агриппа, возможно, не был первым, кто высказал эту идею, однако данный пример проливает свет на множество фильтров, через которые прошли идеи Ди об ангелах.

Весьма убедительными Ди нашел работы и другого оккультного философа, учителя Агриппы — Иоганна Тритемия; Ди принадлежат многие работы настоятеля. Погружение Тритемия в труды Дионисия в 1496 году сказалось затем на его идеях об ангелах в работах<sup>289</sup>. Они предоставили Ди информацию о различных уровнях космической иерархии, а также способы, которыми натурфилософы на практике могут применять ангельские знания. Ди обильно выделял и аннотировал «*Liber octo quaestionum*» (1534) Тритемия о духовной жизни человечества и месте ангелов во вселенской системе<sup>290</sup>. Еще одна принадлежащая Ди работа Тритемия, «*De septem secundis*» (1545), содержала конкретные сведения об ангелах, которые управляли планетами и спорили об ангельском управлении периодизацией всемирной истории<sup>291</sup>. Кроме того, будучи на континенте в 1563 году, Ди приобрел копию рукописи «*Steganographia*» Тритемия, полагая, что работа «настолько актуальна и обширна, что человека с такими знаниями, нельзя было встретить»<sup>292</sup>. В «*Steganographia*» введен способ дистанционной связи, основанной на семи планетах и их ангелах-хранителях «по традиции от мудрецов древности»<sup>293</sup>.



Для использования системы практику было необходимо овладеть технической астрологией, особенно знанием точных движений планет<sup>294</sup>. Хотя интерес Ди к системе Тритемия всегда был связан с возможным интересом к криптографии, нет никаких доказательств, подтверждающих, что кто-либо в правительстве Елизаветы рассматривал труд как угодно, кроме как с любопытством<sup>295</sup>.

Из заметок Ди становится ясно, что он был очарован работами главных оккультистов своего времени. Однако ангелология Ди не была основана исключительно на работах оккультных философов. Энциклопедия Помпилиуса Азалуса «*De omnibus rebus naturalibus*» (1544) стала еще одним источником ангелологии, и хотя это была не самая первоначальная работа, с которой он консультировался, это был показательный эскиз рисунка, доступный в то время. Работа Азалуса содержала, как говорит название, обсуждение всех аспектов земного и небесного миров и была предназначена стать скорее полезным источником информации о вселенной, чем сложным духовным или натурфилософским трактатом. Тем не менее Azalus опирается на источники из христианской традиции, такие как Дионисий, а также натурфилософские источники.

Копия Ди «*De omnibus rebus naturalibus*» сильно аннотирована в нескольких разделах, особенно в двух главах, посвященных ангелам<sup>296</sup>. Особенно Ди заинтересовали замечания Азалуса об ангелах-хранителях: у каждого есть ангел-хранитель, который наблюдает за ним, вдохновляет и подвигает на добрые дела<sup>297</sup>. Эта идея не претендовала на оригинальность, но могла получить большое распространение с помощью натурфилософов, интересующихся той ролью, какую играют ангелы во вселенской системе. Один из коллег натурфилософ Ди Джироламо Кардано, который встретил Ди на причале в Саутуарке (в к. 1552 или в н. 1553 г.), показал, как такую идею можно доработать<sup>298</sup>. Кардано считал, что ангелы-хранители вдохновили таких философов, как Сократ, Плотин, и Синезий, и повлияли на его собственную натурфилософию. Кардано увлекся видениями и указаниями от своего личного ангела во время пребывания в тюрьме, и пребывал в уверенности, что его ангел «был духом силы», потому что некоторые из его видений были засвидетельствованы другими<sup>299</sup>. Кардано даже приписывал своему ангелу помощь в побеге из заточения.

На основе библиотеки Ди, его заметок и позже из диалогов с ангелами об их природе и способностях, мы можем определить основные черты его ангелологии. По сути, он верил, что ангелы состояли из двух веществ: одно активное, другое — потенциальное<sup>300</sup>. Эта двойственность субстанции

позволяет им принимать участие в божественном и общаться с человечеством, сохраняя свое посредническое место в космической системе. В соответствии с их сущностной двойственностью, ангелы не ограничены материальной, вещественной формой. Вместе с тем они духовны и бессмертны<sup>301</sup>. Ангельская духовность стала важным местом для ангельских диалогов, так как ангелы не ограничены человеческими методами телесной коммуникации. По словам Ди, ангелы «не имеют никаких органов или средств для голоса: но являются лишь духовны, и ничего вещественного: но... [они] имеют силу и особенности от бога [так в оригинале], чтобы намекать... [их] послание или смысл для уха или глаза... [так] что... они здесь [так в оригинале] и увидеть... [ангелов] разумно»<sup>302</sup>. Возможность общаться скорее через воображение, чем с помощью речи, была не единственной сверхъестественной способностью, которой пользовались ангелы. Они также были в состоянии подражать божественным мыслительным процессам, и их умы сильно превосходили рациональный, человеческий разум<sup>303</sup>. Ди отметил, что ангельский разум был больше и мощнее, чем человеческий, и их интеллектуальная проникаемость имела решающее значение для его обоснования бесед с ними<sup>304</sup>. Имея сильный разум, ангелы обладали определенным знанием Книги природы и могли видеть Бога и все аспекты сотворенного мира через Бога<sup>305</sup>. Это не означает, что ангелы знали Божество полностью или же знали все о божественных причинах и следствиях, но Ди считал, что они имеют власть над естественным и сверхъестественным мирами<sup>306</sup>. Но не сама по себе эта власть сподвигала Ди к беседам с ангелами, и не она была главным средством достижения натурфилософских целей. Ди связывал свои надежды с тем, что знания ангелов передадут ему, верил в небесных покровителей. Часто в ангельских диалогах иносказательно высказывалась идея о том, что он и Келли являются студентами в «небесной школе» с ангельскими «учителями»<sup>307</sup>. Вера Ди в опекающих ангелов была поддержана и другими учеными того периода. Кардано также считал, что его лучшие выводы пришли благодаря ангельскому управлению, которое он связывал с самой тонкой работой своего интеллекта. Кардано утверждал, что он, во-первых, получил знание через органы чувств и наблюдения, а во-вторых, пришел к пониманию «высоких вещей», глядя на их «начала». На этом уровне, отметил Кардано, он «опирался во многих случаях на духовное понимание». Третья — и высшая — форма знания была «о вещах нематериальных и невещественных». Кардано пришел к этой высшей форме знания «полностью в результате служения моего помощника духа»<sup>308</sup>.

В результате того, что акцент на опекающем ангельском руководстве подвел натурфилософию очень близко к раскрытию теологии, Ди перешел от наблюдения к пониманию, открытию смыслов Книги природы, это сделало проблематичным статус бесед как формы натурфилософии. Важность и определенность ангельских откровений в вопросах, касающихся природного мира, была во время Ди наиболее значительной особенностью его ангелологии. В своей копии Дионисия Ди отметил, что ангелам было даровано божественное просветление, и они стали ответственны за передачу тайной информации до нижнего, человеческого уровня вселенской иерархии в соответствии с Божьей волей<sup>309</sup>. Ди верил, что информация, которой делились ангелы, будет включать божественный закон, откровения о будущих событиях, пророчества и учения. Более того Ди был убежден, что он будет изменен этим процессом, как будет изменен мир<sup>310</sup>. После того, как очищающий, освещающий и совершенствующий свет Божий будет опосредован и передан через откровения ангелов, Ди сможет очистить и усовершенствовать тех, кто находится вокруг него<sup>311</sup>. Очищенный тоже будет иметь возможность получать откровения и поворачивать к свету тех, кто ниже него во вселенской иерархии в «сотрудничестве с Богом»<sup>312</sup>.

Ди столкнулся со значительной проблемой в своей «небесной школе»: как распознать хороших ангельских учителей, отличить их от демонов. Он опирался на визуальные подсказки и появление ангелов для помощи<sup>313</sup>. Он и Келли всегда описывали даже самых основных участников бесед — ангелов Габриэля, Михаэля, Рафаэля и Уриэля, — отмечая малейшие изменения в их одежде или внешности. Появление ангелов было важно в древней и средневековой ангелологии и в иудеохристианской традиции, где ангелы принимали видимые человеческие формы<sup>314</sup>. Дионисий посвятил целую главу «Небесной иерархии» путям, по которым ангелы появлялись перед людьми, и Ди принял к сведению формы, одежду и атрибуты ангелов — от огненного колеса до огненных мечей<sup>315</sup>. Однако, писал Ди, появление ангелов в форме, удобной для представления человеку, унижает их: «Ангелы унижают себя, чтобы сделать приятно человеку по их инструкции». «Когда они брали на себя, или использовали любые здравые доказательства их самих или голосов и т. д.»<sup>316</sup>.

Ди принял близко к сердцу предостережения ученых, в том числе Тритемия, о том, что ни один добрый ангел не появится в виде женщины. Амбивалентность теории Ди об ангелах вызвала проблемы в «небесной школе», когда женщины-ангелы Мадими и Галуа появились в

показывающем камне. Чтобы заткнуть рты всем, кто будет оспаривать их достоверность, Ди внимательно расспросил Галуа о том, могли ли добрые ангелы появиться в женском обличье. Галуа ответила, что ангелы никогда не были ни мужчиной, ни женщиной, но «принимали формы... в соответствии с осторожной и применимой [так в оригинале] к ним обоим [Бог], и в том самом, чем они являются управляющими»<sup>317</sup>. Хотя Тритемий «говорил в отношении нечистоты» женщин и отделил «достоинство Души женщин от идеала человека», Галуа сообщила, что игумен, считая так, не может быть более неправ. Галуа добавила, что Мудрость всегда была «окрашена в женское одеяние», и поэтому ангелам уместно появляться в виде женщин, так как их послание открывает божественную мудрость. Таким образом, сомнения Ди были удовлетворены тем, что ангельские формы являлись символическими образами, созданными, чтобы помочь хрупкой человеческой мысли в понимании мистических и глубоких истин, которые они предлагали.

Интерес Ди к нюансам ангелологии демонстрирует его усилия по освоению того, что он считал новой и перспективной универсальной наукой. Ангелы, «учителя», которые учили его натурфилософии, были ответом на его интеллектуальный кризис доверия и кульминацией его более ранних усилий, направленных на создание универсальной науки, способной расшифровать Книгу природы. Ангелы предложили Ди образец для подражания и более широкий взгляд на загнивающий мир, дали ему инструменты для решения проблем, связанных с практикой натурфилософии, в то время как природный мир казался ненадежным и непрочным. Что поражает в исследованиях Ди по ангелологии, так это его постоянное увлечение мощью посредников, отмеченное в «*Prophaedeumata arphoristica*», «*Monas hieroglyphica*», в «Математическом Предисловии». В ангелологии Ди посредническая коммуникация, которую обеспечивали ангелы, между мирским и божественным, была первостепенным интересом. Следующей амбициозной задачей Ди было открыть способ дальнейшей ангельской связи, который выйдет за границу его статуса натурфилософа и не нарушит религиозных постулатов своего времени.

## МЕТОД ДИ: ОПТИКА И СИЛА МОЛИТВЫ

Интересу Ди к ангелам и ангелологии способствовало его убеждение, что они помогут дать более точную оценку Книге природы. Кроме того, он рассматривал свое общение с ангелами как новую форму религиозного

рвения в период, когда религиозные практики горячо оспаривались. Как и многие религиозные практики в раннее Новое время, разговоры Ди с ангелами можно рассматривать как магию так же легко, как они могут рассматриваться либо в качестве натурфилософии или религии, и именно этот клубок религиозных, магических и натурфилософских идей оказался довольно проблематичным для современных ученых. Ангельская космология Ди объединяла религиозные и натурфилософские постулаты в способе смотреть на мир, и этот способ давал надежду на более великое общение и мудрость. Ведь от присутствия ангелов в мире было мало пользы для таких естествоиспытателей, как Ди, если он не мог общаться с ними. Поэтому он вооружился дополнительными религиозными и натурфилософскими идеями, которые граничат с магическими, в частности оптикой и силой молитвы.

Ди сочетал молитву и величание божественных влияний через кристальный камень, чтобы облегчить свои разговоры с ангелами. Использование им кристального камня является ярким примером того, как натурфилософские принципы обогащали его практики. Показывающий камень был центром диалогов; он упорядочивал физическое пространство и ставил оптику на центральное место в натурфилософии Ди. Понимание свойств показывающего камня было, по мнению Ди, его высшим достижением, ведь использование камня дает ощутимые результаты в виде новой информации и связи с ангелами. Космология Ди, как мы уже видели, признает скрытые возможности, заложенные в Книгу природы, также как доказательства Божьей силы. Нигде эта двойственность не была более значимой, чем в интересах Ди в физике и метафизике света. В результате этих исследований он мог бы соотнести свой показывающий камень и его использование для существования и поведения видимых и, что более важно, невидимых лучей. Если, как убедительно доказывал Николас Клули и, «натурфилософия Ди была основана на теории астрального излучения», то использование Ди показывающего камня можно рассматривать как кульминацию его натурфилософии и, вполне возможно, его «архимастрии»<sup>318</sup>.

Хотя многие оккультные практики, в том числе гадание, опирались на камни или зеркала, использование Ди показывающего камня было более сложно оптически. В позднесредневековой и ранней современной Европе камни использовались в гадании, как правило, для поиска похищенного имущества, эта практика осуждалась церковью<sup>319</sup>. В шестнадцатом веке искусство прорицания развивалось в двух взаимосвязанных традициях:

гадание на зеркалах, или использование зеркал, чтобы наблюдать видения; и гадание с помощью кристалла, или использование хрустальных камней (как показывающий камень Ди), с той же целью. Одно из различий между гаданием на зеркале и кристалле заключается в том, что в рассказах о последнем, практически всегда упоминают ангелов и других духов, а в провидческих текстах, которые включали зеркала, не всегда ссылаются на сверхъестественное<sup>320</sup>. Хотя гадание на картах и кристалле было наиболее распространенной традицией, оно не отражает полного спектра практик того времени. Провидцы могли использовать стакан жидкости, чтобы наблюдать видения (*cyclicomancy*), а также воду рек и прудов (гидромантия), и даже отполированные ногти девственниц (*onychomancy*)<sup>321</sup>.

Обычно провидцы использовали зеркала. Даже отполированный ноготь ребенка или девственницы был более популярен, чем хрустальный показывающий камень, такой, как у Ди<sup>322</sup>. Больше всего натурфилософов интересовали оккультные науки раннего Нового времени, и особенно заинтересованные в общении с ангелами и духами, как правило, использовали хрустальные камни. Книга Саймона Формана о магии, например, содержала инструкции для гравировки кристаллов с целью облегчить появление духов и ангелов<sup>323</sup>. В рукописях указывается, что при использовании хрустальных камней часто применялись ритуальные препараты, такие как курения или помазание, которые Ди не включал в описания своих практик<sup>324</sup>. Между тем Ди был сведущ в оккультных традициях и владел трудами, содержащими описание подобных ритуалов от Агриппы и Питера д'Абано. Как и почему использование показывающего кристалла Ди отличалось от норм ранней современности?

Для диалогов с ангелами Ди использовал знания из области физики и метафизики света, чтобы придать им авторитет натурфилософии и теологии в сочетании с традиционной провидческой практикой и отделить его использование показывающего камня от распространенных форм гадания. Метафизика света Гроссетесте и Роджера Бэкона наполнила ранние опубликованные работы Ди — «*Mopas hieroglyphica*» и «*Proaedeumata aphoristica*», а позже и «Математическое Предисловие» и диалоги с ангелами<sup>325</sup>. В «*Proaedeumata aphoristica*» Ди описал метафизическую связь между светом и неким «духовным видом», который был способен «перетекать из вещей, как через свет и без света»<sup>326</sup>. На основе чего, отдавая свету привилегированное положение, Ди открыл метафизические связи между светом, совершенством и духовностью. Хотя упоминание об ангельских диалогах Ди может вызвать в нашем сознании образ

темной комнаты и занавешенных атрибутов викторианского спиритического сеанса, подавляющее большинство ангельских диалогов состоялось после восхода солнца и перед закатом, правда ярко светящее солнце в Англии или Северной Европе, возможно, это слишком много, чтобы такого ожидать. В самых ранних сохранившихся диалогах ангел Анаэль поручил Ди общаться с ангелами в «самый яркий день, когда Солнце сияет: утром, натошак, начиная молиться. При Солнце, высеченном в камне»<sup>327</sup>. Ди придерживался этих инструкций как умел, что видно из его обозначений и дат, указанных во время каждого разговора.

Хотя хрустальный показывающий камень способствовал общению с ангелами, его было недостаточно, чтобы гарантировать ее. Другой защитой Ди была молитва. Молитва была одобренным способом общения с божественным, и оптические знания Ди с его верой в силу молитвы работали вместе, чтобы предоставить ему как теорию, так и практику, способные поднять его над ограничениями, присущими несовершенному человеку в загнивающем и порочном мире. Однако самое важное — молитва представляла Ди способ общения с оккультными силами Книги природы, не будучи техническим средством прибегнуть к вызыванию или объединению духов. Епископ Джон Фишер, один из основателей колледжа, в котором обучался Ди, описывал силу молитвы как

золотая веревка цепи опущенной с небес, благодаря которой мы стремимся привлечь Бога к нам, поскольку мы больше по-настоящему приближены к нему.

...Эта веревка золотой цепи святого С. Дионисия называется молитвой...

И наконец, какая прочая вещь исполняет, но возвышает ум над всем сотворенным, так, что в прошлом это было сделано одним духом с Богом<sup>328</sup>.

Молитва была для людей способом подняться на более высокий интеллектуальный уровень по вселенской лестнице. Ди, однако, приняв традиционные богословские рассуждения о силе молитвы и существовании ангелов, сделал шаг вперед, убеждая, что общение с ангелами не ограничивается мистиками и теологами, это также прерогатива натур-философов, которые хорошо разбираются в Книге природы.

«Дополнительный шаг» Ди, его уверенность в том, что общение с ангелами представляет собой еще один инструмент в мастерской

натурфилософа, не был полностью уникальным. Другие натурфилософы, заинтересованные в расшифровке Книги природы, также стремились к общению с духовными уровнями вселенной. В чем они отличались от Ди, так это скорее в зависимости от обязательного заклинания, чем в молитве, чтобы повелевать духами. Например, Томас Аллен (ум. 1633), один из величайших библиофилов и коллекционеров ранней современной Англии, владел рукописью шестнадцатого века, которая описывала, как вызывать и связывать простых духов<sup>329</sup>. Другой рукописный сборник ранней современности включает инструкции для призывания ангелов с помощью кристалла, а также заклинания и требования для выполнения духовных «опытов». Интересной особенностью этого манускрипта являлось сообщение об «истинном эксперименте, проведенном в Кембридже в 1557 из 3 духов в комнате, чьи имена были Дурус, Артус, Аебадель»<sup>330</sup>. Ди провел значительное время в Кембриджском университете, и эта рукопись предполагает интригующую возможность существования связи между этими ранними анонимными экспериментами с духами и более поздним решением Ди молиться для ангельского покровительства.

Воззвание к Богу через молитву и призывание духовных сил через магическое заклинание технически отличаются, хотя с течением времени различий становится меньше. В молитве практикующий подчиняет себя воле Божией. С другой стороны, в магическом заклинании практикующий ниспровергает иерархическую организацию вселенной, утверждая его или её волю над духом и, через последующее заклинание, контролирует действия духа. Хотя молитва и призывание могли иметь те же корни в ранних религиозных практиках, к шестнадцатому веку различие между ними было явным. Ди считал, что в его разговорах с ангелами нет никакого намека на заклинание, он задействуют только молитву и его набожную покорность Божьей воле и целям.

Ди был чувствителен к обвинениям в колдовстве и заклинаниях с 1547 года, когда он якобы повелевал деятельностью духов в произведении Аристофана «*Рах*» в Кембриджском университете. Для произведения Ди разработал жука, который чудом пролетел через воздух «ко дворцу Юпитера, с человеком и его корзиной провизии за спиной»<sup>331</sup>. Сенсации, вызванной летающим жуком, было достаточно, чтобы поползли первые слухи о том, что Ди добился своего особого эффекта не с помощью механики, но с помощью магии. Годы спустя Ди все еще сокрушался «напрасно распространяли за рубежом способы, как это [жук] было совершено»<sup>332</sup>.



Напряжение между молитвой и призыванием было связано с более серьезным вопросом: что представляет собой магия в раннее Новое время. Определение магии может быть сложным, потому что ни авторы ранней современности, ни современные ученые не могут договориться о том, как такие слова, как «колдовство», «магия» и «призывание» должны быть использованы<sup>333</sup>. Многие современные исследователи, следуя примеру Фрэнсиса Йейтса, видели в возрождении Марсилио Фичино в герметическом корпусе поворотный момент в развитии ранней современной магии<sup>334</sup>. Интерес Фичино к подобным идеям восходит к дохристианскому философу Гермесу Трисмегисту, который способствовал пониманию магии, включенной как в природные свойства мира, так и в сверхъестественные силы, связанные с этими свойствами благодаря симпатической связи. Однако в начале современного периода идеи Гермеса были языческими, даже если они казались привлекательными для гуманистов из-за их глубоко древнего происхождения. Хотя многие, в том числе Фичино, утверждали, что герметический корпус может быть прочитан и использован православными христианами, так как в нем содержатся пророческие упоминания о Христе, другие фрагменты (например, окуривание и активация статуй через астральную и симпатическую магию) противоречат церковным доктринам. Позже Йейтс подчеркивал, что ее исходный посыл — что только герметизм не учитывает раннего нового интереса к оккультизму — но ее усилия, чтобы вернуться к более разнообразным концепциям магии часто забывают в угоду чисто герметической точке зрения<sup>335</sup>. В современной науке герметизм по-прежнему считается основной движущей силой раннего современного оккультизма и является синонимом магии, как результат — неточность, которая подрывает наш анализ современной натурфилософии.

Всякий раз, когда ученые пытались классифицировать ангельские диалоги Ди, они быстро обнаруживали, что они не подпадают ни под какую категорию, включая герметизм. Диалоги были явно отделены от герметической традиции, как ангелы сказали Ди, с намеком на состязание Моисея с магами фараона в Книге исхода 7:9–13: «Искусства египетских магов», казались мощными, но не были<sup>336</sup>. Также диалоги с ангелами не подпадают под ограничения «природной магии», в которой свойствами природного мира манипулируют и порой их усиливают, как указано в работе одного из своих ведущих защитников, Джованни Баттиста делла Порта<sup>337</sup>. Ди никогда не связывался с дьяволом и не договаривался с ним об информации в обмен на душу, поэтому нельзя считать разговоры с

ангелами формой черной магии. Даже демоническая или духовная магия, где хороший или плохой дух призывается, сдерживается и принуждается совершать волю мага, не характеризует разговоры Ди с ангелами. Также они не могут быть отнесены к категории церемониальной, или «белой» магии, по определению Уэйна Шумакера, так как Ди не использовал принципиально важный процесс ритуального призвания<sup>338</sup>.

Если сегодня ученые не уверены в точной природе магии в раннее Новое время, то они не одиноки; понятно, что Ди и его современники не были полностью уверены, что магия, религия, или натурфилософия также были. Хотя большинство людей, осужденных за применение магии, неистово отстаивали свою невиновность, ранние современные определения магии были различны, несоизмеримы друг с другом и внутренне непоследовательны. Пример из работы Франческо Джунтини (1523–1590), который жил во французском городе Лионе во время визита Ди, иллюстрирует это положение. В его «*Speculum astronomiae*» (1573) Джунтини рассматривает возможность, что магия и некромантия могут быть ответвлениями натурфилософии, подчиненной астрологии<sup>339</sup>. Джунтини обосновывает это мнение следующим аргументом: «[в магии и некромантии] бесы действуют только с помощью естественного применения активных сил на соответствующие и соразмерные пассивные объекты, для которых это работа природы, и это в определенное время и при определенных знаках, является астрологией»<sup>340</sup>. Хотя и логически безупречное, мнение Джунтини не разделялось большинством его современников — особенно в том, что касается некромантии, или колдовства с мертвыми, что оставалось наиболее нежелательной формой магии в раннее Новое время. Джунтини продолжал утверждать, что магические способности, если они были получены через изучение или от доброго ангела, были полностью безопасны независимо от их формы или назначения<sup>341</sup>. Идеи Джунтини, возможно, были тепло встречены, особенно кем-то вроде Ди, но магия оставалась пороговым и проблемным местом в ранней современной системе знаний.

Ди и его современники проводили существенные — иногда очень существенные — различия между магией, религией и натурфилософией в попытке ослабить напряжение между ними. Часто авторы периода выделяли определенные особенности, за исключением общения с ангелами, от других форм магии, как это сделал Джунтини. До Джунтини о положительных результатах общения с ангелами было сказано Агриппой. В «*De occulta philosophia*» Агриппа изложил систему оккультных верований и практик, которые означались как природные, духовные, магические и глубоко религиозные. Его

система во многом опиралась на синтез математики и языка, присутствующего в каббале, который стал главным элементом в разговорах ангелов с Ди. Но Агриппа сделал гораздо больший акцент на чудотворный потенциал имен и их использование в призывании духов и ангелов. Кроме того, Агриппа был заинтересован в магических практиках, одобренных герметизмом Фичино, таких как окуривание и использование магических жертв для привлечения и повышения оккультных сил в мире природы<sup>342</sup>. Эти практики отсутствовали в разговорах Ди с ангелами, и их отсутствие говорит о том, что он приспособивал ангельскую магию, предложенную Агриппой и Джунтини, к более рациональному подходу, чтобы бросить вызов немногим православным религиозным практикам. Проявляется это и в отказе от призываний и принуждений в ангельских разговорах, широко распространенных в других духовных и демонических практиках, в пользу смиренной молитвы и прошения. Все это побудило Клули убедительно доказать, что Ди не смотрел на разговоры с ангелами как на «тип магии, но как на разнообразие религиозного опыта, одобренного записями священных писаний других, кому Бог или его ангелы передали особое просветление»<sup>343</sup>.

Ди скорее использовал молитву для облегчения разговоров с ангелами, чем заклинания и колдовство, но молитва никогда не может быть полностью отделена от оккультных практик<sup>344</sup>. Сэр Уолтер Ралей обратился к Платону, утверждая, что «искусство магии — это искусство поклонения Богу»<sup>345</sup>. В своей копии энциклопедии Азалуса Ди подчеркивает, что с использованием таких методов, как молитвы, стало возможно общаться с ангелами, не совершая греха колдовства<sup>346</sup>. Он полагался на молитву, в которой просил, чтобы Бог послал ангелов для общения с ним. Не стоит искать в дневниках ангелов тот смысл, что ангелы были призваны исполнять приказания Ди; они прибыли по повелению Божию, чтобы исполнять Его волю. Даже Мерик Касобон признал в своем предисловии к работе «Верные и Истинные Отношения», что Ди «может выразить себя очень свободно и искренне в Молитве» и что абсолютная вера Ди в Бога была безупречной — это благочестие его провидцев, вызывало сомнения»<sup>347</sup>.

Роль молитвы в ангельских диалогах Ди отражала место молитвы, которую она заняла в постреформационной Европе, где была важной особенностью богословия и повседневной жизни. Через молитвы и моления пожелания были услышаны, просьбы об оказании помощи удовлетворены, и Божественная поддержка была получена в той мере, как этого желал Бог. По данным Кита Томаса, «не было такого блага, какое благочестивый христианин может не получить, молясь о нем»<sup>348</sup>. Однако

общение с божественным было непростым делом, и трудности в достижения идеального общения с Богом часто были общепризнанными. Недавно Синтия Гаррет показала, что молитвенник в семнадцатом веке в Англии содержал «сложную теорию молитвы, в которой признается случайный и несовершенный характер общения с божественным»<sup>349</sup>. Время общения с Богом может сопряжено с ростом напряженности и даже опасности, тем не менее это был положительный опыт.

Молитвы использовались на протяжении всего Средневековья, но средневековые молитвы часто полагаются на посредника — святого, Деву Марию или на одного из ангелов — для облегчения обращения. Однако во времена Ди реформатские теологи сделали новый акцент на том, что молитва может способствовать «непосредственной связи между человеком и Богом»<sup>350</sup>. Ди показал себя в этом отношении, по крайней мере, яростным протестантом, ибо он не адресовал свои молитвы агентам-посредникам, таким как ангелы или святые<sup>351</sup>. Он общался с Богом напрямую и просил Бога послать ангелов, которые затем действовали в качестве посредников в передаче божественного знания. Саймон Форман в молитве, датированной в 1567 г., расставил подобные акценты скорее для обращения к ангелам, чтобы получить знание через протестантскую молитву к Богу, чем для получения посредника.

Бог Ангелов, Бог архангелов; Бог патриархов, Бог пророков, Бог нас грешных, Господи, мой помощник, что это моя труд может продолжаться в хорошее время, для твоей Славы, Боже; и так обучение, а не что-то иное, позволит мне получить этот день. О мой Бог, будь в моей зале, чтобы я мог славить во всех трудах, Аминь<sup>352</sup>.

После того как ангелы открыли рисунок для изготовления восковых печатей, молитвы Формана продолжились с просьбой о защите от зла и раскрытия информации.

Пусть злой дух не войдет в мой разум, О, Боже, ничего еще, но все в твоей Славе, Боже, ибо обучение — есть всё мое желание, Господь, ты знаешь, даже как это был твой слуга Соломон; О, Боже, пошли мне некоторую из его хорошо спрятанных работ, которая не была открыта ни одному человеку. Тогда по этой причине я желаю, О, Боже направить мне, что в эти различные последние дни это может быть известно<sup>353</sup>.

Важность Божьей «хорошо скрытой работы» с Форманом, как и в случае с Ди, была связана с его убеждением, что «различные последние дни» мира были близко и натурфилософ может сыграть роль в изменении природы.

После Реформации протестантская вера в то, что конец света приближается, сподвигла уделять повышенное внимание молитве. Католические богословы последовали примеру своих протестантских противников в возросшем апокалиптическом пыле, и к концу шестнадцатого века большая часть Европы старалась более содержательно общаться с Богом. Эти попытки включали более точные ритуалы для части католиков и более точные формулировки для протестантов<sup>354</sup>. Реформировать молитву было необходимо, потому что, как и все остальное в Книге природы, молитва претерпела негативные изменения с того времени, когда потомки Адама и Евы впервые обратились к Богу. Однако, как отметил средневековый священник и натурфилософ Роджер Бэкон в своем «*Epistolae de secretis operibus artis et naturae, et de nullitate magiae*», некоторые молитвы сохранили свою первоначальную силу. Эти молитвы, «установленные древними мужами истины, особенно те, которые посвящены Богу и ангелам ... могут сохранять свою первоначальную силу»<sup>355</sup>.

Правильно молиться было одной из проблем, с которыми сталкивался набожный человек в шестнадцатом веке. Кроме того, Ди и его современники беспокоились о своей способности расшифровать ответ Бога. Богословы согласились с тем, что Бог всегда отвечает на молитвы человека, хотя ответ может быть отрицательным. Однако ошибочное толкование этих ответов было реальной проблемой; людям часто не удавалось «прочитать Бога» правильно, так как Его ответы были защищены слоями кодирования и символизма. Как и многие «недостатки», из-за которых человеку приходится страдать, неудовлетворительное состояние связи между небом и землей вытекает из первородного греха. Из-за нравственного падения совершенные линии коммуникации между небом и землей ухудшились, и Бог выражает свои ответы на молитвы скорее в знаках, чем в словах<sup>356</sup>. Большинство богословов считали, что символические послания Бога были особенно очевидны в Книге природы, где они принимали формы кометы и различных чудес<sup>357</sup>.

Ангельские дневники Ди свидетельствуют о том, что молитва была важной частью его стратегии общения с божественным. В одном разговоре ангел говорил о добродетели молитвы. «Молитва — это ключ, освященный Духом Святым, который открывает путь к Богу», — сказал

ангел<sup>358</sup>. Михаэль сообщил Ди, что без призывания имени Бога ангелы ничего не могут сделать в земном мире и что «ключ молитвы открывает все вещи»<sup>359</sup>. Большинство дневниковых записей Ди начинались ссылками на молитвы, которым предшествовали какие-либо ссылки на видения в показывающем камне. Ди и его сподвижники были проинструктированы делить «совместно разумы в молитве», чтобы общаться с Богом и получать откровения ангелов<sup>360</sup>. Часто молитвы были традиционными: Ди использовал один или несколько псалмов в разговорах с ангелами, например ангелом Уриэлем, и было сказано использовать семь покаянных псалмов, чтобы общаться с Михаэлем<sup>361</sup>. В другое время молитвы были более личными: Ди писал пространные оригинальные молитвы за себя и других. Однажды он записал традиционно католические «молитвы добрым Ангелам... для А.[льберта] Ласки», когда ангел внезапно появился в камне<sup>362</sup>.

Молитва была наиболее открытой религиозной особенностью диалогов Ди с ангелами, но это была не единственная практика с религиозными коннотациями. В дневнике от 22 декабря 1581 г. Ди рассказал об инструкции ангела Анаэля поститься, воздерживаться от секса и обжорства, быть чистым и аккуратно выбритым, ангел сказал также, что их молитвы семь раз сталкивались с каждой из четырех сторон света, и что надо быть скрытым в отношении разговоров с ангелами в качестве доказательства своей преданности<sup>363</sup>. Кроме того, Ди было велено не вступать в разговоры с ангелами по воскресеньям, чтобы постоянно молиться; дожидаться того времени, когда Бог «двинется» для разговора с ним, и рассматривать астрологические влияния на разговоры. «Работы на солнце, и от смены [Луны] на 14 день после» и «в увеличении часов, которые от [солнца] растут, чтобы никто не ... пусть солнце будет хорошо размещено, и хорошая планета царствует»<sup>364</sup>.

Некоторые из этих инструкций были похожи на идеи, найденные в поддельной четвертой книге Агриппы «De occulta philosophia». В этой работе (считалась подлинной при жизни Ди) Агриппа отмечал, что важно для тех, кто занимается общением с духами, быть «религиозно расположенным в течение многих дней к такой тайне». В идеале участники должны быть признаться в своих грехах, каяться сердцем и умываться святой водой. Они должны быть целомудренными и трезвыми и не озабочены мирскими делами. Кроме того, участники должны были поститься как можно больше в течение сорока дней, или один лунный месяц<sup>365</sup>. В третьей книге «De occulta philosophia» Агриппа подчеркнул,

что успешные оккультные практики основаны скорее на сильном чувстве веры, чем на соблюдении гримуара или набора магических предписаний. Вера отделила натурфилософа от опасностей мира, и Агриппа напомнил своим читателям, что большая вера в природу вместо веры в Бога — верный способ общения с плохими демонами вместо добрых ангелов<sup>366</sup>.

В 1586 году, когда Ди находился в Праге, ангелы изменили практики, связанные с диалогами. Эти изменения еще больше усложнили отображение разговоров Ди с ангелами, потому что новые молитвы опирались на римско-католические литургические формы, которые были приемлемы в Праге. В более поздних описаниях ангельских диалогов Ди подчеркивал свою роль «общего адвоката», выступая для своих соратников в качестве католического священника с намерением служить собранию и озвучивать просьбы и желания всей группы перед Богом. Выразив это намерение, Ди осенил себя крестом и произнес: «Во имя Отца, Сына и Святого Духа». Он продолжал с такой молитвой:

Всемогущий, Извечный, Истинный и Живой Бог, пошли свет твой и истину твою, которая может направлять нас благополучно к Святой горе Сион и в твои небесные кущи, где мы могли восхвалять и прославлять тебя вечно и во веки веков. Аминь<sup>367</sup>.

Затем тихо повторил шестьдесят седьмой Псалом три раза:

Боже, будь милостив к нам и благослови нас: и потому что его лицо светит нам; Сэла.

Что путь твой может быть известен на земле, сохрани здоровье среди всех народов.

Пусть восхвалят тебя народы, Боже; да восхвалят тебя народы все.

Пусть народы будут радоваться и петь от радости: ибо ты судишь народы праведно и управляешь на земле племенами. Сэла.

Пусть восхвалят тебя народы, Боже; да восхвалят тебя народы все.

Тогда земля будет множиться; и Бог, даже Бог, будет благословлять нас.

Бог благословил нас; и все концы земли будут его бояться.

Пока Ди молча молился, остальные участники ждали откровения ангелов.

В более поздних разговорах Ди напряженность между католической и протестантской традициями указывает на его убеждение в том, что разговоры с ангелами ознаменовали новую программу религиозной реформы, которая бы объединяла религиозные фракции Европы. Как сторонники универсальной науки, сторонники «универсальной религии» надеялись, что кодекс веры мог быть в итоге найден, построен или реконструирован в непростой религиозной атмосфере эпохи Реформации. Особую обеспокоенность вызывало обращение евреев к этой новой универсальной религии, ожидаемый признак того, что конец света приближается. Религиозная секта, известная как фамилисты, была одной из самых активных групп по содействию всеобщей религии, и Ди мог вступить в контакт с фамилистскими идеями во время его проживания в Антверпене. Многие его друзья там, включая Ортелиуса, Меркатора, издателя Плантена и Джемма Фрисиуса, были связаны с фамилизмом, чьими основными принципами были веротерпимость, внешнее соответствие государственных религий и глубокая духовная приверженность учениям основателя религии Хансу Никлаесу<sup>368</sup>.

В резюме Ди не считал свои разговоры с ангелами магическими практиками. Вместо этого, как и многие его современники, интересовавшиеся оккультными свойствами природы, посвящал себя правильной религиозной жизни. Разумеется, теории Ди не могли удовлетворить строгие православные каноны раннего Нового времени — только его интерес к каббале заставил бы удивиться — представление о том, что такое преданность Богу, у Ди более широко. Ди, христианин натурфилософ, читал Книгу природы, чтобы прославлять Бога. Его предшественник Агриппа объединил натурфилософские и религиозные интересы еще сильнее, рассматривая религию «как одну природную силу среди других, хотя самую возвышенную из этих сил»<sup>369</sup>. Универсальная наука Ди, его разговоры с ангелами, были, таким образом, больше чем попыткой обеспечить единую основу для натурфилософии. Ди стремился унифицировать и сделать внятными все религиозные верования, знания о природе и древние теории.



## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>250</sup> Ди, AWS II: 8–12.

<sup>251</sup> Точная дата начала диалогов с ангелами еще не установлена. В то время как записи Ди в библиотеке Слоан MS 3188 свидетельствуют, что он начал



молиться ангелу Михаэлю в 1569 году, Николас Клули обнаружил у Пселлуса в «De Daemonibus» место, где Ди была отмечена дата «1567» на полях вдоль отрывка о прорицании. Это говорит о том, что Ди сделал несколько попыток связаться с духами до 1569. См. Клули, стр. 141, и заметки Ди в Index eorum Фичино, стр. 52; Робертс и Уотсон, #256.

<sup>252</sup> Ди, AWS II: 341.

<sup>253</sup> Для изучения различия между восстановлением древней мудрости и восстановлением древних методов достижения мудрости см.: Питер Дир. «Дисциплина и опыт» (Чикаго: University of Chicago Press, 1995), особенно стр. 118-122.

<sup>254</sup> Для рассмотрения более широкого культурного и интеллектуального контекста ангельской магии Ди, в т.ч. большего понимания, почему Ди сделал эти различия, см.: Д. П. Уокер: «Духовная и Демоническая Магия: от Фичино до Кампанеллы» (Нотр-Дам, IN: University of Notre Dame Press, 1975), везде, где изложены разновидности духовной и демонической практики.

<sup>255</sup> См.: Дир. «Дисциплина и опыт», везде; Марк Гринграсс, Майкл Лесли и Тимоти Рейлор и т.д. Самуэль Гартлиб и «Всеобщая Реформация: Исследования в области интеллектуальной коммуникации» (Кембридж: Cambridge University Press, 1994), везде.

<sup>256</sup> Несколько английских переводов этой работы были завершены в XVI и XVII вв. Здесь все цитаты: Генри Корнелиус Агриппа. «Of the vanitie and uncertaintie of the Artes and Sciences», пер. Джеймса Сэнфорда (Лондон, 1569). Колдер отметил схожесть мышления между Ди (до начала его бесед с ангелами) и кризис Агриппы. См.: Колдер. «Джон Ди, английские неоплатоники», 1:777. Здесь отсутствует запись о том, что Ди владел «De incertitudine» Агриппы, хотя многие другие вещи из собрания Агриппы появились в каталоге библиотеки.

<sup>257</sup> Агриппа. «On the Vanitie», стр. 187.

<sup>258</sup> О церковном и светском искусстве см.: Гуннар Berfelt. «Исследование на крылатого Ангела. Происхождение мотива», пер. Патрик Хорт (Стокгольм: Almqvist and Wiksell, 1968); Нэнси Грабб. «Ангелы в искусстве» (Нью-Йорк: Artabras, 1995); Валентина Лонг. «Ангелы в религии и искусстве» (Патэрсон, Нью-Джерси: St. Anthony Guild Press, 1970); Петр Лемборн Уилсон. «Ангелы» (Лондон: Темза и Гудзон, 1980).

<sup>259</sup> Ранними современными примерами являются фрески по заказу Медичи. См.: Джанет Кокс-Ририк. «Династия и судьба в искусстве Медичи: Понтормо, Лев Х, и два Козимо» (Принстон, Нью-Джерси Princeton University Press, 1984).

<sup>260</sup> См.: Дебора Е. Аркнесс. «Показывает в показывающем камне: Театр Алхимии и Апокалипсис в беседах Ангелов Джона Ди», Ренессанс ежеквартально 49 (1996): 707–737, стр. 722–724.

- <sup>261</sup> Для яркой иллюстрации этой идеи см. С. К. Энниджер, младший. «Космографическое стекло: схемы Возрождения Вселенной» (Сан-Марино, Калифорния: Библиотека Хантингтон, 1977), везде.
- <sup>262</sup> Для сравнения ангельских разговоров Ди с современными попытками связаться с ангелами см. в следующих рукописях. В Британской библиотеке, Харлиан MS 2267, f.6i; Дополнительно MS 36674, ff. 58–63 и 167–196; Слоун MS 3702; Слоун MS 3934, ff. 1–135. В Бодлианской библиотеке, MS Роулинсон 0253; MS дополнительно V.I; MS Баллард 66, ff. 27, 29, 31. В Кембриджской Университетской библиотеке, MS доп. 3544; MS LI.1.12, f. 21V.
- <sup>263</sup> Работы, в которых подчеркивается важность раннего нового космологического верования: Е. М. У. Тиллиард. «Елизаветинская картина мира» (Нью-Йорк: Пингвин, 1984); Артур О. Лавджой. «Великая цепь бытия: исследование истории идеи» (Нью-Йорк: Харпер и Роу, 1960); К. С. Льюис. «Сброшенные изображения: Введение в Литературу Средневековья и Ренессанса» (Кембридж: Изд-во Кембриджского университета, 1967); С. К. Хенингер, младший. «Прикосновение сладкой гармонии. Пифагорейская Космология и Поэтика Возрождения» (Сан-Марино, Калифорния: Библиотека Хантингтон, 1974); Фернан Эллин. «Поэтическая структура Мира: Коперник и Кеплер» (1990), пер. Дональд М. Лесли (Нью-Йорк: Зона книги, 1993); Джеймс Миллер. «Космический танец» (Торонто: Университет Торонто пресс, 1986); Н. Макс Уайлдайрс. «Богослов и его Вселенная: богословие и космология от Средневековья до настоящего времени», пер. Пол Данфи (Нью-Йорк: Сибери пресс, 1982); Рене Рокес, *L'Univers dionysien: Structure hierarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (Paris: CERF, 1983).
- <sup>264</sup> Это освоение могло побудить Ди написать книгу о природе ангелов и духов, теперь потерянную; как отметил Ди в своем личном дневнике от 7 июля 1600: «когда я лежал в моей постели... идея написать книгу «Различия в определении тел и духов»... пришла в мою фантазию», PD, стр. 62.
- <sup>265</sup> См. Ди: AWS 1:30-34 (где упоминаются и Агриппа, и Ройхлин), 36-39 (где упоминается Питер д'Абано); TFR, с. 12–13 (где был упомянут Тритемий); Клули, стр. 211.
- <sup>266</sup> Ди, AWS II:39.
- <sup>267</sup> Для анализа обозначения «Т» в Тринити-колледж есть копия из каталога библиотеки Ди, см.: Робертс и Вотсон, стр. 49.
- <sup>268</sup> Уильям Джордж Хайдт. «Ангелология Ветхого Завета» (Вашингтон, округ Колумбия: Католический Университет Америки пресс, 1949); Чарльз Фонтиной. «Ангелы и демоны Ветхого Завета» в Ангелы и демоны, изд. Жюльен Рис и Анри Лиме, в *Homo Religiosus* 14 (Louvain-le-Neuve: Centre d'Histoire des

Religions, 1989), стр. 117–134; Иосиф Понто. «L'Angelologie dans l'Apocalypse johannique», там же, стр. 301–312.

- <sup>269</sup> Хотя один из самых ярких примеров этой традиции — история о Лестнице Иакова, есть также важные ссылки на ангельских посланников и в Новом Завете. В Евангелии от Матфея 1:20 ангел развеивает сомнения Иосифа о беременности Марии, и в Евангелии от Луки 1:26 ангел Гавриил предсказывает рождение Христа у Марии. В Апокрифах ангелы, как правило, функционируют как руководящие разоблачительными путешествиями, как и в случае Товита (когда ангел Рафаил появляется у Товита, чтобы служить духовным наставником его сына) и Ездры (когда ангел Уриэль раскрывает Ездре секреты о сотворенном мире). На протяжении всего Откровения ангелы играют более активную роль: объявляют о конце дней, принося души на суд и запечатывая Сатану в бездне на тысячу лет.
- <sup>270</sup> Р. И. Ф. Колдер включает подробное изложение возможных источников для ангелологии Ди в его двухтомной диссертации, в которой рассказывается о платоническом и неоплатоническом влиянии. Колдер. «Учение Джона Ди как английского неоплатоника», 1:739–833.
- <sup>271</sup> О влиянии Дионисия на космологию и теологию см.: Рене Рокес. «L'univers dionysien»; Д. Ноулз. «Влияние псевдоДионисия на западный мистицизм» в «Христианская духовность: сборник статей в честь Гордона Раппа», изд. П. Брукс (Лондон: SCM Press, 1975), стр. 79–94, везде. На протяжении всего Средневековья ученые и богословы полагали, что Дионисий был учеником святого Павла, который был ответственен за обращение афинян в христианство. Труды Дионисия были датированы Лоренцо Валла в XV в., что делает это невозможным. Однако это датирование мало влияет на науку на протяжении более века. Об ассоциации Дионисия со святым Павлом см.: Гунтрием Г. Бишофф. «Дионисий псевдоАреопагита, Гностический миф» в «Духовность западного христианского мира», сост. Е. Розанне Элдер (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1976).
- <sup>272</sup> Робертс и Уотсон, #975 и #271, соответственно.
- <sup>273</sup> Для анализа этого комментария и взаимосвязи с теологией Николая Кузанского см.: Жоржет Эпиней-Бургард. «Jean Eck et le commentaire de la Theologie Mystique du Pseudo-Denys» Eibliothèque d'humanisme et renaissance 34 (1972): 7–29.
- <sup>274</sup> См.: Карлфрид Фролих. «Псевдо-Дионисий и Реформация XVI века» в «Псевдо-Дионисий: Полное собрание сочинений», пер. Колм Любхеид, предисловие, примечания и перевод в сотрудничестве с Полем Рорем; предисловие Рене Рокес; введение — Ярослав Пеликан, Жан ЛеКлерк и Карлфрид Фролих (Лондон: SPCK, 1987), стр. 37–38.

- <sup>275</sup> Там же, с. 33.
- <sup>276</sup> Льюис. «Сброшенные изображения», стр. 72.
- <sup>277</sup> Цит. у Фролиха: «ПсевдоДионисий», стр. 44.
- <sup>278</sup> ПсевдоДионисий. «Небесная иерархия», стр. 157.
- <sup>279</sup> Ричард С. Далес. «The De-Animation of the Heavens in the Middle Ages», Журнал истории идей 41 (1980): 548; Эдвард Грант. «Планеты, звезды, и орбиты: Средневековый Космос, 1200–1687» (1994) (Кембридж: Изд-во Кембриджского университета, 1996), стр. 526–545.
- <sup>280</sup> Ди подчеркивает у Азалуса, стр. iуr. Ди отметил на полях «Intellige[n]tiae orbes caelestes movent» и подчеркнул отрезки, относящиеся к этой ангельской способности.
- <sup>281</sup> Гарольд П. Небельсик. «Эпоха Возрождения, Реформации и подъем Науки» (Эдинбург: Т. & Т. Clark, 1992), стр. 135.
- <sup>282</sup> Цитирует Торндайка, V:45i. Копия Ди «De harmonia mundi» Франческо Джорджи (Париж, 1545) в Робертс и Уотсон, #221/891; не была восстановлена.
- <sup>283</sup> Ди подчеркивал в «Опере» Дионисия (Венеция, 1556), Робертс и Уотсон #975> P- 47V [sig. F6V]: «At hoc item spiritali [sic] discussione 8c magisterio dignumf] puto, quamobrem scripturae sanct[a]e traditio, de angelis loque[n]s millia millium esse dicat, & decies millies denamillia, supremos humanos numeros in seipsos involvent atque multiplicans, perq[ue] hos coelestium substantiarum ordines nobis esse innumerabiles apertis rationibus pa[n]dens...»
- <sup>284</sup> Ди подчеркивал в «Опере» Дионисия: «...del cooperatore[tn] fieri, divinamque in se operationem quantum potest palam cunctis ostendere...», sig. 63'. Dionysius. «Celestial Hierarchy», стр. 154.
- <sup>285</sup> Ди подчеркивал в «Опере» Дионисия: «...deo quantum fieri potest similem evadere, unumq[ue] cum illo fiery», sig. 62. Там же.
- <sup>286</sup> Ди подчеркивал в «Опере» Дионисия: «...eos etiam qui secum divina sectantur, del signa & imagines efficit, ac perlucida specula & omne labe pura dignaque quibus principalis illius ac divinae lucis suavissimus radius influat...», sig. B2V. Там же.
- <sup>287</sup> Бодлианская Библиотека Эшмола MS 1790, f. 30v; см. также аннотации Ди в «De omnibus rebus naturalibus» Азалуса, стр. 66.
- <sup>288</sup> Ди, AWS II: 28–34.
- <sup>289</sup> Фролих. «ПсевдоДионисий», стр. 35.
- <sup>290</sup> Иоганн Тритемий. «Liber octo quaestionum, quas illi dissolvendas proposuit Maximilianus Caesar» (Кельн, 1534), Робертс и Уотсон, #897.
- <sup>291</sup> К сожалению, хотя аннотации Ди были обширными, книга была заново переплетена, и в процессе заметки Ди были повреждены; сейчас осталось лишь

- несколько букв на полях. Иоганн Тритемий. «De septem secundis» (Франкфурт, 1545), Робертс и Уотсон, #6у8-Т.
- <sup>292</sup> См.: Джон Ди. «Письмо сэру Уильяму Сесилу, 16 февраля 1562/63», изд. Р. У. Грей, «Philobiblon Society Bibliographical and Historical Miscellanies i» (1854): 1–16.
- <sup>293</sup> Для доступности цитирую современный английский перевод: Иоганн Тритемий. «Steganographia Иоганна Тритемия», изд. Адам МакЛин, пер. Фиона Таит, Кристофер Аптон и Дж. У. Уолдена (Эдинбург: Magnum Opus Hermetic Sourceworks, 1982), стр. 97.
- <sup>294</sup> Тритемий И. «Steganographia», стр. 104–106.
- <sup>295</sup> Джим Ридс исследует криптологическую значимость работы Тритемия в «Solved: The Ciphers in Book III of Trithemius's Steganographia». Луиджи Фирпо, используя интерес Ди к «Steganographia» Тритемия, предположил, что Ди был агентом короны, в «John Dee, scienziato, negromante e avventuriero», *Rinascimento* 3 (1952): 25–84.1. Согласен с французом, который утверждает, что какой-либо заметный внешний лоск криптографии был предназначен для сокрытия «каббалистически-ангельской магии», которая была истинным направлением работы («Джон Ди», стр. 36–37).
- <sup>296</sup> Копия работы у Ди у Робертса и Уотсона, #134. Работа Азалуса была включена в путешествующую на континент библиотеку Ди.
- <sup>297</sup> Аннотации Ди у Азалуса, стр. i8r.
- <sup>298</sup> Джироламо Кардано. «Книга моей жизни» (*De vita propria liber*), пер. Жан Стоунер (Лондон: J. M. Deut & Sons, 1931), стр. 240–247. См.: Робертс и Уотсон, стр. 75, — о встрече Ди и Кардано: Робертс, Уотсон — для полного списка работ Кардано, принадлежавших Ди. К сожалению, только одна была восстановлена.
- <sup>299</sup> Кардано. «Книга моей жизни», стр. 241.
- <sup>300</sup> См. подчеркивания Ди у Юлия Цезаря Скалигепа: «Exotericarum Exercitationum Liber Quintus Decimus, de Subtilitate, Ad Hieronymum Cardanum» (Париж, 1557), стр. 462–476, особенно с. 467. Робертс и Уотсон, #476.
- <sup>301</sup> Азалус, стр. 19.
- <sup>302</sup> Ди, AWS II: 330; см. также Азалус, стр. 19.
- <sup>303</sup> См. подчеркивания Ди в его копии трудов Дионисия, Робертс и Уотсон, #975, стр. I3v–i4r [sig. 67']: «Sanctae itaque coelestium spirituum distinctiones, eis & C que solum sunt, & c qu[a]e sine rationis usu twunt, & quae humana utu[n]tur ratione divinae illius participationis dignitate & copia longe praecellunt». Дионисий. «Небесная иерархия», стр. 156.
- <sup>304</sup> Азалус, стр. i8v. Ди отметил, что «intellectus Angelicus» exceeds even the «intellectum sapie[n]tissimi hominis».

- <sup>305</sup> Заметки Ди у Азалуса, стр. 18. В главе, касающейся порядка ангелов, Ди писал: «Videntes Deum, vident o[mn]ia!»
- <sup>306</sup> Подчеркивания Ди у Азалуса, стр. i8v: «Vide[n]t etia[m] in Deo res, tanq[uam] in causa omnium primaria 8c efficie[n]te sed quia no[n] vident totalitate[m] virtutis divinae, q[ui]a hoc est solus Deus, non vident omnia eius causata, sen o[mn]is effectus eius» (подчеркнул Ди).
- <sup>307</sup> TFR, стр. 102 и 367; Ди в Йостене, стр. 236 и 248.
- <sup>308</sup> Кардано. «Книга моей жизни», стр. 245–246.
- <sup>309</sup> Ди подчеркивал в «Опере» Дионисия, стр. 14' [sig. B7']: «Iccirco & prae omnibus angelicum cognomen merverunt, q[uae] cum in eas primo di- vin[a]e claritatis fulgor emanet, ipse postmodum in nos enu[n]ciationes illas sublimiores superne trancia[n]t». Дионисий. «Небесная иерархия», стр. 157.
- <sup>310</sup> Ди подчеркивал в «Опере» Дионисия, стр. 14 r–v [sig. B7r–v]. Там же. См. также подчеркивания Ди у Азалуса, стр. 18v: «Ideo per Angelas ad homina [sic] lex divina p[ro]cessit, o[mn]is propheta o[mn]is revelatio, atq[ue] doctrina».
- <sup>311</sup> Ди подчеркивал «purgentur» и «p[ur]gent» в «Опере» Дионисия, sig. 63'. Дионисий. «Небесная иерархия», стр. 154–155.
- <sup>312</sup> Подчеркивание Ди в «Опере» Дионисия, sig. B3r–v. Дионисий. «Небесная иерархия», стр. 155.
- <sup>313</sup> Ди, AWS II: 331; Аркнесс. «Shows in the Showstone», везде.
- <sup>314</sup> Азалус, стр. 19'. «Si veto Angelus sub aliq[ua] visibili forma, vel somno appareat ho[m]i[n]i, vel loquat[ur]...» (подчеркивал Ди).
- <sup>315</sup> Ди подчеркивал в «Опере» Дионисия, стр. 48–54v.
- <sup>316</sup> Ди, AWS II: 330.
- <sup>317</sup> TFR, стр. 13.
- <sup>318</sup> Николас Х. Клули. «Астрология, Магия и Оптика: Грани ранней натурфилософии Джона Ди», *Ренессанс ежеквартально* 30 (1977): 678. Я использовал утверждения этой ранней статьи в противоречие поздним убеждениям Клули о том, что разговоры ангелов происходили под влиянием натурфилософии Ди, но «не может рассматриваться как наука или натурфилософия в своем собственном праве». См.: Клули, стр. 203.
- <sup>319</sup> Бенджамин Голдберг. «Зеркало и человек» (Шарлоттсвилль: University of Virginia Press, 1985), стр. 12–13; Кит Томас. «Религия и упадок магии» (Нью-Йорк: Charles Scribner's Sons, 1971 года), стр. 215.
- <sup>320</sup> Уитби, AWS\;j6.
- <sup>321</sup> Гольдберг. «Зеркало и человек», стр. 8.
- <sup>322</sup> См., например, Библиотеку Кембриджского Университета MS объявление. 3544, f. 27' и f. 33r. Слоанская коллекция рукописей в Британской библиотеке

- содержит множество сообщений об оккультной деятельности, связанной с хрустальными показывающими камнями в пяти отдельных коллекциях. См. Британская Библиотека MSS Sloane 3849, ff. 1–27; Sloane 2544, f. 59V; Sloane 3846, ff. 6iv, 64% 148–151, 157–161; Sloane 3851, ff. 39–40, 50, 52, 92–109, 115; and Sloane 3884, f. 57v–6i.
- <sup>323</sup> Форман. «Волшебные Бумаги». Британская Библиотека Add. MS 36674, f. 36'.
- <sup>324</sup> Библиотека Кембриджского Университета MC Ad. 3544, f. 33'.
- <sup>325</sup> См. Главу 2 для полного обсуждения этих событий.
- <sup>326</sup> Ди, PA, стр. 127–129.
- <sup>327</sup> Ди, AWS 11:15.
- <sup>328</sup> Джон Фишер. «Трактат о молитве и плодах и способах молитвы», стр. 19–20 и 22; цит. и обсуждается у Л. Келли Фей: «Молитва в шестнадцатом веке в Англии» (Гейнсвилл: University of Florida Press, 1966), стр. 29–30.
- <sup>329</sup> Аллен — это сложная личность, которая могла нанять Эдварда Келли, прежде чем он поступил на службу Ди как провидец. Связь между Алленом и Ди не закончилась этим. Граф Альберт Ласки пригласил его в Польшу в 1583, когда Ласки направил аналогичное приглашение Ди, но Аллен предпочел остаться в Англии и работать над интеллектуальным проектом с Генри Перси, «Мастером Эрлом» Нортумберленда. См. Бодлианскую Библиотеку. Mus. MS 238, везде. На этой рукописи нет никаких следов, свидетельствующих о том, что она когда-либо проходила через руки Ди. См.: Эндрю Дж. Уотсон. «Томас Аллен Оксфордский и его рукописи», в Средневековые книги, рукописи и библиотеки. Эссе, представленные Н. Р. Кэр (Лондон: Scholar Press, 1978), стр. 279–316; Робертс и Уотсон, стр. 58 и 65.
- <sup>330</sup> Бодлианская Библиотека Роулинсон MS 0253, f. 50' и везде.
- <sup>331</sup> Ди, CR, стр. 5–6.
- <sup>332</sup> Ди, CR, стр. 5–6.
- <sup>333</sup> Брайан П. Копенхайер. «Природная магия, герметизм и оккультизм в ранней современной науке» в «Оценка научной революции», изд. Дэвид Линдберг и Роберт Вестман (Нью-Йорк: Изд-во Кембриджского университета, 1990), стр. 261–301. Вместо того чтобы использовать такие специфические термины, как «герметизм», Копенхайер предлагает альтернативный термин «оккультизм», чтобы описать ранний новый интерес к работе над невидимыми силами природы, как это проявилось в демонологии, магии, астрологии и других дисциплин (см. стр. 289).
- <sup>334</sup> См.: Френсис А. Йейтс. «Оккультная философия», стр. i, и «Джордано Бруно и герметическая традиция» (Лондон: Routledge and Kegan Paul, 1964), стр. 62–83.
- <sup>335</sup> Йейтс. «Оккультная философия в Елизаветинские годы» (Лондон: Routledge and Kegan Paul, 1979), стр. 1–6.
- <sup>336</sup> TFR, стр.116.

- <sup>337</sup> См.: Джон Батиста дела Порта. «Природная Магия» (Лондон, 1658), для раннего современного английского перевода текста.
- <sup>338</sup> Уэйн Шумаер. «Оккультные науки в эпоху Возрождения» (Лос-Анджелес: University of California Press, 1972), стр. 108–109.
- <sup>339</sup> Ди владел тремя произведениями Джунтини, в т.ч. «Speculum astronomiae» (Париж, 1573), которое он взял с собой в Центральную Европу; не было восстановлено. См.: Робертс и Уотсон, #470, #739 и #1883.
- <sup>340</sup> Джунтини, ff. 45v–47r, цит. и обсуждается в Торндайк, VI: 132.
- <sup>341</sup> Джунтини, f. 47, цит. и обсуждается в Торндайк, VI:132.
- <sup>342</sup> Агриппа, DOP, везде; Шумаер: «Оккультные науки», стр. 155.
- <sup>343</sup> Клули, стр. 206.
- <sup>344</sup> Ричард Кiekхефер. «Магия в эпоху Средневековья» (Нью-Йорк: Cambridge University, Press, 1990), стр. 69–75; Кит Томас. «Религия и упадок магии» (Нью-Йорк: Charles Scribner's Sons, 1971), стр. 41–42.
- <sup>345</sup> Уолтер Ралей. «История мира» (Лондон, 1614), I:xi: 2, стр. 201.
- <sup>346</sup> Азалус, стр. 19'. «Arsque notoria de appare[n]tibus figuris bonorufm] angeloru[m], q[ua]m devote orationibus, sine peccato mortali advocantur...»
- <sup>347</sup> Мерик Касобон. «Предисловие» в TFR, sig. Er~v.
- <sup>348</sup> Томас. «Религия и упадок магии», стр. 113.
- <sup>349</sup> Синтия Гаррет. «Риторика молитвы: Теория молитвы в Англии семнадцатого века» в *Ренессанс ежеквартально* 46 (1993): 329.
- <sup>350</sup> Там же, с. 329.
- <sup>351</sup> Там же, с. 333.
- <sup>352</sup> Саймон Форман. «Волшебные бумаги». Британская библиотека Add. MS 36674, ff. 4T–5&, f. 47'.
- <sup>353</sup> Там же, f. 46'.
- <sup>354</sup> Гарретт. «Риторика молитвы», стр. 355.
- <sup>355</sup> Роджер Бэкон. «Письмо Роджера Бэкона «О чудесной силе искусства и природы и о ничтожности магии»», пер. Тенни Л. Дэвис (Истон, Пенсильвания: Chemical Publishing Company, 1923), стр. 18. Более ранний перевод предположительно переписан с копии Ди «Брат Бэкон. Его открытие чудес Искусства, Природы и Магии. Добросовестно переведен Т.М. в собственной копии Ди и никогда ранее не был на английском языке (Лондон, 1659).
- <sup>356</sup> Гарретт. «Риторика молитвы», стр. 353.
- <sup>357</sup> См. особенно Брайан Болл: «Великие ожидания: эсхатологическая мысль в английском протестантизме 1660». Исследования в истории христианской мысли, т. 12 (Лейден: E. J. Brill, 1975), везде.
- <sup>358</sup> TFR, стр. 384.



- <sup>359</sup> Ди, AWS 11:83; подчеркивания Ди.
- <sup>360</sup> Там же, 20.
- <sup>361</sup> Там же, 113.
- <sup>362</sup> TFR, стр. 24.
- <sup>363</sup> Ди, AWS 11:14–16. Элиаса Эшмол извлек информацию относительно ритуалов и процедур и собрал их под заголовком «Заметки для практики». См. в Бодлианской библиотеке MS Эшмола 1790, f. 39'.
- <sup>364</sup> Бодлианская Библиотека Эшмола MS 1790, f. 39'.
- <sup>365</sup> Генрих Корнелий Агриппа: его четвертая книга оккультной философии; Геомантии; «Магические элементы» Петра де Абано; «Астрономическая Geotnancy»; «Природа духов»; «Арбателъ магии», пер. Роберт Тернер (Лондон, 1655), стр. 59–60. Ди владел копией 1559 года издания, Робертс и Уотсон, #743, который он взял с собой в Центральную Европу в 1583 году. Не был восстановлен.
- <sup>366</sup> Цит. у Шумакера в «Оккультные науки», стр. 146.
- <sup>367</sup> Ди в Йостене, стр. 240–241.
- <sup>368</sup> Литература по фамилизму, или «семье любви», как ее называли в Англии, весьма обширна. Много ценной информации о связи между фамилизмом и ведущими сторонниками литературных и интеллектуальных движений в елизаветинский период может быть найдено у Дж. А. Ван Дорстен: «Радикальные Искусства: первое десятилетие в елизаветинскую эпоху Возрождения» (Лондон: Изд-во Оксфордского университета, 1970). В более общем ключе Алистер Гамильтон, «Семья любви» (Кембридж: Джеймс Кларк и Компания, 1981), обсуждает фамилизм и его возможное влияние на Ди (везде, особенно стр. 113). Жан Дитц Мосс исследовал важные первые годы фамилистского движения, а также его английские проявления в «Godded с Богом»: Хендрик Никлаес и его семья любви», Сделки американского философского общества, вып. 71 (Филадельфия: Американское Философское Общество, 1981), и в «Семья любви и английские критики», Журнал «Шестнадцатый век» 6 (1975): 33–52. Самая последняя книга на эту тему — Кристофер Марш, «Семья любви в английском обществе», 1550–1630 (Кембридж: Изд-во Кембриджского университета, 1993). Три исследования значимых людей, связанных с религией (Бенито Ариас Монтано, Гийома Постеля, и Кристофера Плантена), также содержат полезную информацию. См.: Б. Рекерс, Бенито Ариас Монтано (1527–1598) (Лондон: Варбург Институт, 1972); Мэрион Лэзэр Кунц, Гийом Постель. «Пророк реституции всех вещей: его жизнь и мысль» (Гаага: Martinus Nijhoff Publishers, 1981); Леон Воет. «Золотые Компасы: История Дома Плантена Моретуса», тт. 1–2 (Нью-Йорк: Abner Schram, 1969), особенно i: 23–26.
- <sup>369</sup> Паола Замбелли, «Магия и Радикальная Реформация Агриппы Неттесгеймского», Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 39 (1976): 85.

## ЧАСТЬ II

# ОТКРОВЕНИЯ

Такова будет старость мира: непочтительность, беспорядок, пренебрежение всем хорошим. Когда все это сбудется... он восстановит мир своей прежней красотой, так что сам мир снова будет казаться достойным поклонения и изумления. ...И это будет рождение мира: Реформация всех благ и восстановление, самое святое и самое трепетное, сама природа, переупорядоченная временем...

– *Асклепий 2.6 перевод Брайан Копенхэйвер*

## «А ПОТОМ НАСТУПИЛ КОНЕЦ» АПОКАЛИПСИС, НАТУРФИЛОСОФИЯ И РАЗГОВОРЫ АНГЕЛОВ

Планы Джона Ди общаться с ангелами и вникнуть в Книгу природы возникли из его конкретных интеллектуальных интересов, которые он осуществлял в течение десятилетий изучения и исследований. Но ангельские разговоры также находят свое отражение в космологии своего времени, особенно в убежденности конца шестнадцатого века в том, что конец света близок. Когда Ди начал общаться с ангелами, около 1569 г., европейские ученые и теологи посчитали, что они оказались в эпицентре событий, предсказанных в книге Откровений Библии, которые в конечном итоге изменят последнюю страницу Книги природы<sup>370</sup>. Ссылаясь на упадок земли и небес, Реформацию церкви и множество странных природных явлений, современники Ди сожалели о последних днях, ожидая возвращения мира, изобилия и процветания. Годы, за которые сохранились разговоры Ди с ангелами, были периодами обострения эсхатологического пафоса: в 1572 году в созвездии Кассиопеи наблюдалась новая звезда; в 1577 Ди провел три дня в Виндзорском замке, консультируя королеву о значении кометы; на Пасху в 1580 году землетрясение сотрясло Лондон; а в 1583 было предсказано великое соединение в созвездии Овна<sup>371</sup>. Великое соединение, которое произошло сразу после отъезда Ди уехал в Прагу, было, пожалуй, самым значительным и широко разрекламированным знаком. И когда он сопровождался особенно яркой кометой, последние дни, казалось, были обеспечены.

Хотя земные катаклизмы явились еще одним доказательством распада Книги Природы, современники Ди нашли небесные изменения более тревожными. Расхождения между древними космологическими расчетами и исследованиями небес шестнадцатого века предоставили дополнительные доказательства окончания времен. В 1580 году Фрэнсис Шэкельтон консультировал натурфилософов и обнаружил, что «устройство небесного мира, уже не то, что было в прошлом, также как Солнце

не так далеко от нас сейчас, как это было до сих пор»<sup>372</sup>. Шэкельтон задумывался: «Если будут настолько великие изменения в высшем мире, что же мы увидим в нижнем?»<sup>373</sup>.

Он считал, что тревожные изменения в небесах указывали на еще большую изменчивость и нестабильность в несовершенном подлунном мире, где «каждый элемент заставляет чувствовать некоторое бессилие и слабость». Человеческая испорченность сопровождала тревожное ухудшение природы. Эндрю Голдинг подтвердил, что «человеческая природа приходит с каждым днем все больше и больше в упадок с погибающим миром и торопит его окончание, более подвергается разложению и меньше дает благочестия и целомудрия, чем когда-либо было»<sup>374</sup>. Обучение и знания тоже были в упадке, что голландский толкователь Шелтко а Геверен рассматривал, как еще один «аргумент смерти миров», с тех пор как «все хорошие искусства и образование были презираемы эти несколько лет, и университеты и школы и схоластические дисциплины... практически во всяком месте пришли к упадку»<sup>375</sup>. Это было в этом тревожном мире предвкусением того, что ангельские разговоры Ди будут иметь место.

К тому времени как эсхатологический пыл достиг своей высшей точки, Ди пребывал в отчаянии из-за своей неспособности практиковать натурфилософию в испорченном мире. События 1570 и 1580 гг. не уняли его беспокойство. Хотя натурфилософский интерес к концу света может показаться странным для нас, Робин Барнс отмечает, что апокалиптизм и натурфилософия были связаны в начале периода Нового времени, поскольку люди верили, что и природа, и конец природы, играют важную роль в Божьем плане вселенной. Барнс не находил это удивительным, следовательно, заинтересованность ученых в создании универсальной науки и возрождении традиций древней мудрости прошла через эсхатологические и пророческие убеждения<sup>376</sup>. Интерес Ди к вопросу о конце света обнаруживается как в его библиотеке, так и в опубликованных работах.

Ди приобрел девять работ о новой звезде в 1572 г. и печатный сборник писем, которыми обменивались собратья англичане Габриэль Харви и Эдмунд Спенсер по поводу пасхального землетрясения 1580 г.<sup>377</sup>. Он уже был в курсе, через произведения Региомонтана, о том катастрофическом событии, которое должно было произойти во время Великого соединения<sup>378</sup>.

Его «*Proaedeumata aphoristica*», «*Monas hieroglyphica*» и «Математическое Предисловие» — все это были попытки реформировать и перенаправить натурфилософию с помощью новой универсальной науки, но они не достигли верхней ступеньки «лестницы на небеса».

Только ангельские откровения начали удовлетворять надежды Ди на достижение определенных знаний о Книге Природы. Эти разговоры содержат подробную информацию о разворачивающемся эсхатоне, или последних днях земли, в том числе символическую и устную информацию о плане Бога расформирования и восстановления вселенной. Ангелы открыли два новых натурфилософских инструмента, которые мог использовать Ди: экзегетический инструмент (каббала природы, обсуждается в главе 5) и средство искупления (Лекарство Бога, обсуждается в главе 6). Полученная информация предоставила Ди модель натурфилософии будущего, когда натурфилософам больше не нужно будет бороться с несовершенством мира посредством текстовых пояснений Книги Природы, искать у древних авторов ответы на свои вопросы или пытаться сократить расстояние между человеческим и божественным, наблюдая за звездами в небесах. Большинство (если не все) озарений о природе получены после Падения и до их восстановления, в любом случае, они были практически бесполезны, разве что в качестве критерия для оценки ухудшений. Когда небесный Иерусалим спустился и мир был восстановлен до совершенства, ангелы сказали Ди, что он знал бы — точно так же, как и они — о почти каждом символе, найденном в Книге Природы.

Однако прежде чем мир мог быть усовершенствован, Ди предстояло решить другие задачи. Во-первых, ему было предложено интерпретировать разложение природы на основе природных признаков. С помощью ангельских откровений и инструментов, интерпретации Ди превосходили бы все остальные. Эта информация позволила бы Ди выступать в роли пророка в последние дни, распространяя откровения среди людей мира. Одаренный божественным откровением, Ди считал себя облеченным особой ответственностью, которую он разделил с великими библейскими пророками Илией, Енохом и Иоанном Богословом. Сообщение о его ангельских откровениях широкой аудитории было одной из наиболее проблемных обязанностей Ди, но он воспринял это всерьез и обратил свое внимание к ангелам для получения дополнительной информации о Конце Дней.

## ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КОНЦА ДНЕЙ

Сегодня мы склонны группировать все убеждения о том, что мир рухнет, под рубрикой «апокалипсис». Однако в начале современного периода апокалиптическое выражение этого явления можно было

разбить на несколько различных категорий: Апокалипсис, пророчество и эсхатология. Интерес к последним дням на Земле и ответ на этот интерес были однородными. Пока одни домыслы и гадания были приняты, другие мнения столкнулись с серьезным сопротивлением. Вера в приближение конца света продолжала процветать в семнадцатом веке, где приняла новый оттенок в меняющихся социальных, культурных, религиозных и экономических контекстах. Границы, разделяющие Апокалипсис, пророчества и эсхатологию никогда не были так четко проведены, но важно видеть их, потому что различия в терминологии могут нам помочь понять, почему Ди сначала был «хорошо принимаем» монархами и служителями церкви, позже отвернувшимися, когда его ангельские откровения становились все более апокалиптическими.

Апокалипсис был определенным жанром предположения о последних днях, сторонники утверждали, что получили прямое откровение от божественного посредничества — Бога, ангела, или святого<sup>379</sup>. Об Апокалипсисах обычно сообщалось миру через пророков, как в случае с Джироламо Савонаролой<sup>380</sup>. Пророчество было опасным делом в Европе раннего Нового времени; публичная казнь Савонаролы во Флоренции в 1498 году напомнила каждому, от обычного астролога до возвышенного натурфилософа, об опасности, таящейся в составлении прогнозов о будущем. Толкование знамений Конца Дней, или эсхатология, отличается от любого Апокалипсиса или пророчества. Большинство апокалиптических записей в ранней современной Европе фактически не были апокалиптическими, скорее они были эсхатологическими (религиозными взглядами и представлениями).

Эсхатолог Габриэль Харви, прокомментировавший стихийные бедствия, не требовал привилегий и прямой линии для общения с Богом, вместо этого он указывал на важность знаков природы. Эсхатологические тексты раннего Нового времени попытались уместить последние события в уже существующие каноны апокалиптических знаков, хотя некоторые выдвигали принципиально новые интерпретации. Обсуждать и анализировать знаки, предсказывающие гибель Земли, было популярным занятием в средневековой и ранней современной Европе<sup>381</sup>. Список брошюр и книг о новой звезде, о великом соединении, об ангелах и природных чудесах, таких как уродства при рождении или кровавые дожди, предполагает, что каждый может иметь свою точку зрения об опубликованном предмете. Пресса по всей Европе издавала одну апокалиптическую интерпретацию современных событий за другой, чтобы удовлетворить, казалось

бы, ненасытный спрос читателей. «Конец этого мира и второе пришествие Христа» Шелтко а Геверена, например, была быстро переведена Томасом Роджерсом с оригинального голландского языка на английский и переиздана в Лондоне пять раз в период между 1577 и 1589 гг.<sup>382</sup>. Печать способствовала установлению общепризнанного канона эсхатологических знаков от естественных и сверхъестественных событий до военных столкновений, каждое из которых нарастало с пугающей скоростью по мере того как пятнадцатый век переходил в шестнадцатый. Больше не было знаний об удивительных или необычных событиях, чье непосредственное место было ограничено устной передачей. Практически это означало, что католическая церковь была не в состоянии контролировать распространение пророческих посланий и быть проводником при их интерпретации. На пятом Лютеранском соборе, созванном в 1512 году, церковь официально отреклась от опубликованных и распространяемых в народе эсхатологических взглядов, обсуждаемых теми, кто находился вне их власти<sup>383</sup>.

Так как печатный станок был вызовом католическим властям в городах Европы, Реформация (чьи основные сторонники эффективно применяли новую технологию печати) создавала альтернативную форму поклонения. Реформация церкви, которая произошла как раз в разгар серии эсхатологических знаков, получила весомую роль в протестантской отчетности о мировом прогрессе искупления. Католическая церковь ответила собственной программой реформ, утверждая полную ответственность за руководство человечеством в следующей духовной эпохе восстановления и возрождения. Юбилейный 1600 год стал эпицентром католической эсхатологии. Среди протестантов точное время второго пришествия было более неопределенным; многие думали, что Бог может начать следующую эпоху между 1583 и 1588 гг.<sup>384</sup>. Этот период времени был близок к великому соединению 1583 года еще и потому, что пророчества часто относят к чудесным событиям, как произошло 1,558 лет назад, после рождения Христа<sup>385</sup>.

Региомонтан был особенно влиятельной фигурой в увеличивающемся общественном резонансе по поводу потенциальной значимости 1588 г. Людовико Гвиччардини отмечает, что Региомонтан «говорит в целом больше, чем остальные» об эсхатологическом значении 1588 г., поясняя, что «если злой мир не погибнет, и море, и Земля не превратятся в ничто, по крайней мере, правительства королевств должны быть перевернуты, и тогда будет великая скорбь во всех местах»<sup>386</sup>. Елизавета I начала

предпринять вялые попытки сдержать эти эсхатологические спекуляции, и даже выпустила официальное воззвание против них. К сожалению, прокламация не была опубликована до начала 1589 года, и, таким образом, мало сделала для смягчения нарастающего напряжения вокруг 1588 года<sup>387</sup>. Ангельские учителя Ди ориентировались на 1588 год как на начало эсхатона, хотя и окружили таинственностью точную дату после 1588 г., и все прошло без серьезных инцидентов<sup>388</sup>. Ди жадно записывал ангельские предсказания о том, что Солнце будет двигаться вопреки своему обычному курсу, яркость некоторых звезд возрастет, другие звезды упадут и реки будут наполнены кровью<sup>389</sup>. Подобная степень конкретности была чревата катастрофой, Ди мог быть рассмотрен как лжепророк или плохой натурфилософ, неспособный расшифровать эсхатологические знаки, если что-то пойдет не так, как прогнозировалось. Некоторые из ангельских пророчеств оказались, однако, пугающе точны. 5 мая 1583 ангелы раскрыли, что в ближайшее время будет иметь место обезглавливание Марии Стюарт и великое скопление кораблей. Четыре года спустя Ди просмотрел свои дневники и с удивлением отметил, что предсказанные события произошли: «она была А° 1587 в замке Fodringham. А также в тот же год великая подготовка кораблей против Англии королем Испании, Папой и других принцами, называющимися католиками»<sup>390</sup>.

В первых записанных ангельских диалогах Ди сказано, что «дни скорби» поразили землю<sup>391</sup>. Более подробная информация была дана ангельскими правителями, которые сказали Ди, что он живет в «последние времена второго последнего мира». Когда именно эти «последние времена» будут завершены хронологически, было непонятно, поэтому Ди уточнил этот важный момент во время последующего разговора. Уриэль сказал ему, что он был последним из «трех последних», Ди поспешно вставил свое собственное понимание фразы. В понимании Ди ангел имел в виду, что первый период «на Ноевом потопе закончился, второй [начался] при первом пришествии Христа и этот является третьим»<sup>392</sup>. Ангелы согласились, и Ди остался доволен.

Ангелы, как правило, были более поэтичны и менее конкретны в описании увядания Книги Природы. В необычно длинном монологе ангел Муриффри сказал Ди, что:

Земля вымучена, как больной, да больной на смерть.

Воды изолью рыданиями, и нет достаточно влаги, чтобы утолить их собственные печали.



Воздух иссушает, его тепло заражено.

Огонь пожрал и обжегся своим собственным теплом.

Тела выше готовы сказать, мы устали от наших направлений.

Природа охотно подкрадется снова в лоно ее хорошего и милостивого Хозяина.

Тьма сейчас тяжела и sinketh вместе: она создала себя сама, да (я сказал) она расширила себя в большой дом, она говорит, сделала, потому что я готов принять мое бремя.

Ада устал от Земли: Почему? Сын Тьмы приходит сейчас, чтобы оспорить свое право: и видя все вещи подготовленными и предоставленными, желающий создать себе царство, говоря: «Мы не достаточно сильны, давайте теперь строить царство на земле, и сейчас создавать то, что мы не смогли утвердить выше».

И поэтому узрите конец<sup>393</sup>.

Когда мы пытаемся услышать эти слова, как Ди услышал бы их — как натурфилософ, который провел большую часть своей жизни в стремлении понять мир природы и не понимая его, — мы можем видеть, что влияние слов Муриффри должно было быть значительным. Ссылки Муриффри на «болезнь», «инфекцию», «печали» и общую усталость мира могли бы вызвать у Ди две реакции: тревогу по поводу этой болезни и надежду на то, что ее можно вылечить, инфекция может уйти, и горести превратятся в радости. Ди был убежден, что он должен принять меры к восстановлению состояния Книги природы. Ангелы объяснили, что их откровения поставят его на более быстрый путь к восстановлению, чем других, это путь, который представлял «новые миры, новые народы, новых царей и новые знания нового правительства»<sup>394</sup>. Чтобы заполнить пробелы в откровениях ангелов, Ди беседовал со своим провидцем о распаде природы и ее связи с библейскими пророчествами. В одном из своих обсуждений Ди и Эдвард Келли говорили о «трудностях и страданиях, которым надлежало вскоре произойти»<sup>395</sup>.

Интерес к кульминации человеческой и естественной истории был неясной, но постоянной особенностью натурфилософии Ди за некоторое время до сохранившихся записей разговоров с ангелами. Две из его опубликованных работ, «Monas hieroglyphica» и «Математическое Предисловие», содержали ссылки на упадок Книги природы. «Математическое Предисловие», например, намекает на связь между деградацией Земли и Божьим решением остановить или замедлить процесс «Непрерывной

Нумерации». Это была сложная идея, связанная с пониманием Ди процесса творения, который, по его мнению, произошел посредством акта Божественной воли и слова, постоянно наполняющих природу числовыми сущностями, давая каждой части центральное ядро, что было «духовно... божественно и бессмертно». С тех пор как Божья нумерация вещей стала также «Созданием всех вещей», Он мог бы, возможно, извлечь существенное «число» вещей, замедлить процесс исчисления или даже полностью остановить его. Затем, по словам Ди, «определенные вещи должны быть отделены»<sup>396</sup>. Тратат Ди содержал разъяснения не только о том, как вещи появились для существования, но также о том, как части природного мира могут «перестать быть», обеспечивая натурфилософскую основу библейскими пророчествами о конце мира. К сожалению, Ди прекратил свои объяснения, не желая возлагать слишком большую уверенность в способностях человека на произвол судьбы в «эти наши мрачные дни», для осознания значения его таинственных идей<sup>397</sup>.

Ди сосредоточился на деградации связи в «*Monas hieroglyphica*», где он упомянул «плачевные времена», с которыми столкнулись натурфилософы во второй половине шестнадцатого века<sup>398</sup>. Несмотря на это, в «*Monas hieroglyphica*» присутствует тон сдержанного оптимизма, его пессимизм был закален уверенностью, что натурфилософ не должен пассивно сидеть и наблюдать, как мир разваливается вокруг него. Иероглифическая монада Ди была частью его стратегии по поиску решения проблем, затрагивающих человечество. Утверждая, что его символ «уменьшает или восстанавливает» «квазиварварские знаки», используемые натурфилософами шестнадцатого века «в их мистических пропорциях», Ди выдвинул себя для почитания как «единственного героя», который «глубоко и тщательно исследовал объяснения небесных явлений [а также] причины возникновения, состояние и падения других вещей»<sup>399</sup>. Героический аспект личности натурфилософа был относительно новым явлением для 1564 года, когда Ди написал «*Monas hieroglyphica*», хотя такая позиция и стала общепринятой в следующем столетии после таких натурфилософов, как Бэкон, Галилей, Бойль, она подтверждала прогрессивный характер научных знаний<sup>400</sup>.

Ди сделал и другой вклад, который, он надеялся, обратит вспять или по крайней мере приостановит упадок, окружавший его. Одним из примеров является его неопубликованное в 1582 г. предложение реформировать календарь, который он называл своей «Реформацией времени»<sup>401</sup>. Неточности, мешающие исчислению календарей, заботили

многих ученых того периода<sup>402</sup>. Лучшие наблюдаемые данные при сопоставлении с принятыми ранними астрономическими теориями привели к хронологическому хаосу, когда даты Пасхи ползли все дальше и дальше от весеннего равноденствия, ученые и богословы приходили в отчаяние от своей неспособности предсказать время возвращения Христа в соответствии со столь изменчивым календарем. Обоснование Ди реформы календаря, однако, не было основано на убеждении, что человеческие навыки расчетов улучшились. Вместо этого он утверждал, что это был упадок вселенной, который поставил европейских астрономов и богословов в невыгодное положение. Ди не полагался на такие события, как землетрясение 1580 г., чтобы оправдать свою позицию, но впредь выдвигал довольно точные технически астрономические аргументы. Он отметил изменение отклонения Солнца со времен Христа, когда «это было очень близко к 24 основным минутам градуса севернее и южнее, чем это есть теперь». Точка зенита Солнца также двигалась со времен Христа, как и расстояние от центра Земли<sup>403</sup>. Эти изменения обусловили сдвиг в сфере неподвижных звезд, который был вынужден реагировать на «надлежащее равновесие движения на восток»<sup>404</sup>.

Дополнительная информация о верованиях Ди о переменчивости небес, может быть найдена в его «Математическом Предисловии». Там он одобрил практику астрономии, потому что Бог создал «Солнце, Луну для нас, для Знаков и знания Времен года, и для Различия Дней и лет»<sup>405</sup>. Ди повторил этот пересказанный отрывок из Книги бытия на красиво исполненной титульной странице его плана календарной реформы, представленном Елизавете I: «Да будет СВЕТ на тверди небесной, чтобы они могли отделить день от ночи, и пусть они будут для Знаков и Времен года, и Дней и лет»<sup>406</sup>. В «Математическом Предисловии» он продолжал утверждать, что математика может быть использована для осмысления естественных знаков, упомянутых в «Священных Пророчествах», наставляя своих читателей, что было бы более мудро обратиться к Библии как к руководству, что используют школьники для чтения<sup>407</sup>. Ди считал, что восстановление календаря, объединяющего наблюдения небес с другими расчетами, будет для натурфилософа способом убедиться, что астрономические явления будут соответствовать Божьим откровениям в Библии. Человеческая история, по мнению Ди, представляет собой разворачивание событий, которые сначала были предсказаны в библейском откровении, и хронологические рамки имеют жизненно важное значение для предсказания пришествия Христа на Землю<sup>408</sup>.

## ДИ И ПРОРОЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Несмотря на убедительные причины для «реформации времени», Елизавета I и ее совет отклонили календарь Ди, и он сожалел о том, что «Ее Величество не реформирует в лучшие времена Истинности»<sup>409</sup>. Ангелы призвали его отвернуться от Елизаветы I и ее двора и сосредоточиться на других потенциальных покровителях в Европе, которые будут более восприимчивы к его реформаторским идеям. Разговоры ангелов с Ди балансировали между Апокалипсисом и эсхатологией, и их тонкая позиция имела далеко идущие последствия для приема Ди при дворах Европы. К 1582 г. Ди отходит от толкования эсхатологических знамений к более глубокой и более опасной роли в разворачивающихся событиях последних дней: к роли пророка, провозглашающего открывшуюся мудрость.

Вера Ди в его ангельских защитников дала ему уверенность в записи и озвучивании их божественных откровений, которые сделали его отличным от других эсхатологов в протестантских странах XVI века. В то время как многие протестанты призывали говорить с Богом через молитву — Реформация богословия, — немногие получили сообщения в ответ посредством ангелов. Посредники, как святые, так и ангелы, были особенностью католической теологии, и протестантские теологи пытались доблестно, хотя безрезультатно, отговорить свою паству от опоры на таких «папских» заступников, как священники или обитатели небесных сфер. На самом деле, немногие протестанты в XVI веке утверждали, что слышали, как Бог говорит с ними каким-либо образом, личным или иным: хотя утверждалось, что личный опыт получил широкое распространение в семнадцатом веке, протестанты еще не приняли эту возможность при жизни Ди<sup>410</sup>. Вместо этого протестанты шестнадцатого века опирались на толкование древних библейских откровений и пророчеств и выражали сожаление по поводу пророчеств современных католических мистиков.

Католическая церковь показала, что она также неохотно поддерживает тех, кто утверждал, что получил личное откровение. Хотя некоторые мистики и поддерживали, большинство из них были в священном сане, как святая Тереза Авильская или святой Иоанн Креста, и сильно запутались в институциональной иерархии церкви. Церковные власти имели своеобразный опыт обращения со своенравными и откровенными священнослужителями, такими как Иоахим из Фиоре и Савонарола: они начинали против них инквизиционный процесс, и скорее предпочитали

казнить их за ересь, чем поддерживать разоблачительные заявления. У Ди не было священного сана, кроме того, его семейное положение, как отмечали католические власти в Праге, делало его неподходящим кандидатом для получения откровений.

Содержание ангельски откровений, записанных Ди, должно быть, ошеломило католические власти своей открытой критикой жизни, религии и правительства XVI века. В то время как другие эсхатологи невнятно говорили о великих астрологических событиях и их возможных последствиях, Ди утверждал, что знает, с Божественной уверенностью, точный месяц и год, в который могли бы произойти чудесные события. Ангелы не ограничивали себя в отношении религиозных вопросов, таких как подробности Второго Пришествия, конец света и создание нового Иерусалима. В высказываниях, которые считались бы изменническими в большинстве стран, ангелы поделились пророчествами о смерти королевы Марии Шотландской; о нескольких вторжениях, с которыми скоро столкнется Англия; о гибели Филиппа II, Рудольфа II, и Елизаветы I; и подъеме покровителей Ди — Альберта Ласки, Стефана Польского и графа Виллема Розмберка к большей власти<sup>411</sup>. Политические пророчества были способны спровоцировать народные бунты, и даже самые смелые эсхатологические толкователи очень хорошо знали, что несут с собой предсказания относительно гибели собственного государя, хотя утверждения о гибели соперничающих монархов часто игнорировались. Ди также должен был хорошо знать из личного опыта, что такое смешивание предсказаний с государственными вопросами, так как когда-то он был заключен в тюрьму за вычисление гороскопа королевы Марии Английской<sup>412</sup>.

В последние дни роль Ди была все более пророческой. Ангел Уриэль объяснял: «Господь выбрал тебя быть Свидетелем, по своему милосердию и долготерпению ... в обязанностях и благородстве пророков... при этом вы превосходите Храмы Земли: при этом вы отрешаетесь от мира...»<sup>413</sup>. Пророческая роль Ди шла рука об руку с его растущей мощью видения и суждений об упадке Книги природы. Ангелы предложили ему озвучить и обнародовать его постижения за пределами узкого круга на коллоквиумах, и ругали его, когда считали, что он должен был сделать «более обширные заявления» об их высказываниях<sup>414</sup>. Ангелы предписывали, чтобы Келли, хотя он тоже сильный провидец, ограничил себя видениями в показывающем камне вместо того чтобы делиться этими видениями с широкой аудиторией, — мудрый ход, учитывая изменчивость Келли. В то время как

ангелы обещали сделать Келли «великим провидцем: таким человеком, который будет судить круг вещей в природе», они также сказали ему, что «небесное понимание и духовное знание должно быть запечатано от тебя в этом мире»<sup>415</sup>.

Ди начал свою потенциально опасную пророческую деятельность потому, что считал себя наследником пророческой библейской традиции Еноха, Илии, Ездры, Иоанна Богослова. Упоминание этих пророков в разговорах ангелов с Ди делало эти откровения более авторитетными, а пророчества о последних днях более актуальными. Каждый пророк пользуется привилегированным общением с Богом или ангелами, что приводит к определенному познанию мира, каким он был прежде и каким он будет после Страшного Суда Божия. Каждый пророк служил «божественным писцом», послушно записывая информацию, полученную от Бога и ангелов в книги мудрости. Хотя Ездра и Иоанн были для Ди эталонами, он нашел Илию и Еноха более увлекательными. Его интерес к этим двум загадочным пророкам разделяли другие современные натурфилософы, включая Гийома Постеля и Парацельса<sup>416</sup>.

В иудеохристианской традиции позиция Еноха основана на нескольких строках в Книге Бытия и Екклесиастике, связана с тем, как Енох «ходил с Богом», и тогда «был не более, потому что Бог взял его» (Бытие 5:21–24; Екклесиастик 44:16). Тексты, приписываемые Еноху, были распространены в раннем христианстве, прежде чем исчезнуть<sup>417</sup>. Даже с потерей этих бесценных текстов христианские толкователи были быстры в увеличении упоминаний о Енохе, тем самым усиливая его авторитет. Ангелы поделились с Ди своими знаниями о Енохе информацией, которая соответствовала раннему новому восприятию пророка. Для Ди величайшее значение имело то, что Енох обладал особой, после грехопадения, способностью читать Книгу Природы. Глаза Еноха, по словам ангелов, были открыты Господом, так что «он может видеть и судить Землю, которая была неизвестна до его родителей, по причине их падения». Кроме того, Енох показан как «задействующий Землю» и «полный духа мудрости»<sup>418</sup>. Так как Ди стремился к покорению Книги Природы, неудивительно, что он жаждал обсуждения Еноха с ангелами. Таинственный отъезд Еноха с Земли был не менее интригующим. Большинство современников Ди считали, что Бог взял пророка в Рай или на небеса, где он жил свободным от греха в полном познании Бога. Поскольку такое сопричастие с божественностью предположительно имеет место только после смерти, принятия Еноха Божьей благодатью было еще более необычным.

Согласно Писанию, Енох присоединился к Раю с помощью еще одной фигуры, упоминаемой в разговорах с ангелами: пророк Илия (также известный, как Елисей), чья история была рассказана в I Царстве 17–19. Илия, как и Енох, был доставлен на небеса до смерти. Он был особенно почитаем в иудейской традиции, так, ссылки в Малахии 4:5–6 предполагали, что Илия придет с небес до Страшного Суда, чтобы привести иудеев к покаянию<sup>419</sup>. Связь Илии с последними днями также означала, что его возвращение было одним из ожидаемых признаков того, что эсхатон близок. Неизбежное возвращение Илии было подтверждено ангелами, которые сказали Ди, что скоро «пророки Господа сойдут с Небес». Ди немедленно связал это замечание с Илией, отмечая на полях своих ангельских дневников, что пророки были «в Раю, они были унесены вверх, особенно Илия»<sup>420</sup>.

Илия был важной фигурой в работах, связанных с оккультными науками, также как и в раннесовременных религиозных взглядах и представлениях. Парацельс (1493?–1541), алхимический физик, чьими работами часто пополнялась библиотека Ди, упоминал Илию в своих произведениях. Парацельс опирался на библейские идеи и комментарии для создания «Elias artista», который вернулся бы в мир и раскрыл оккультные аспекты Книги природы. Парацельс связывал фигуру Elias artista с его верой в утопическое будущее для всего мира, Илия восстановил бы и Книгу природы, и человечество<sup>421</sup>. Однако прежде чем утопия может быть достигнута, Elias artista должен вернуться так, чтобы через него Бог «раскрыл многое странное, многое из того, что еще не было раскрыто и показано нам, то, относительно чего мы все невежественны»<sup>422</sup>. Увлеченность Парацельса тайными знаниями Elias artista убеждает в том, что алхимики и оккультисты продолжают традицию Илии<sup>423</sup>.

Гийом Постель (1510?–1581) также был очарован пророком; действительно, доказательства свидетельствуют: он считал, что сам был Elias artista<sup>424</sup>. Женщина-мистик, известная как «Девственница Венеции», первая связала Постеля с Илией между 1546 и 1547 гг., когда описала ряд изменений на Земле, включая создание вселенской церкви и государства и возрождение человечества к совершенной жизни<sup>425</sup>. Это возрождение начнется с того, «кто живет и действует в духе Илии». Этот «кто», сообщает она, — Гийом Постель<sup>426</sup>. Роль Постеля в восстановлении природы и мира, как было показано Девственницей Венеции, практически идентична роли ангелов, посланных Ди.

В дополнение к восстановлению природы Ди рассчитывал восстановить религиозное единство. Истерия о грядущих несчастьях обострилась,

когда религиозные разногласия в Европе усугубились и большинство современников Ди связывали два кризиса. Английские хронисты Джон Стоу и Уильям Кэмден упоминали о развитии ужасной эпохи религиозных разногласий и надежды на примирение между католиками и протестантами. «Вся Европа пристально смотрела, решительно ожидая более странных и страшных перемен, — писал Джон Стоу, — чем когда-либо случались с момента сотворения мира»<sup>427</sup>. Протестанты и католики одинаково ожидали, что наступит день, когда их собственная религия восторжествует и станет всеобщей верой.

Как разговоры с ангелами Ди и его роль пророка вписываются в эту головоломку эсхатологических и реформистских идей, всегда было трудно понять. Полностью принимая веру Йейтса в герметизм как доминирующую интеллектуальную систему, в рамках которой любое понимание Ди должно иметь место, французы полагали, что Ди верил в «герметическую религию любви», которая исцелила бы разногласия между протестантами и католиками. Клули описывал «достаточно гибкие религиозные убеждения» Ди как сочетание «протестантского взгляда на спасение» со «свободомыслием... признанием разных форм религиозных обрядов». Однако оба автора также отмечали личную заинтересованность Ди в реформировании и восстановлении религии в ее «истинном» смысле и истинной цели<sup>428</sup>. Ди не ограничивал свою аудиторию протестантами или католиками, он считал, что пророчества должны «быть (нами) опубликованы... по всему Миру»<sup>429</sup>. Переходы, которые осуществлял Ди — от протестантизма к католицизму, затем обратно к протестантизму, — подняли провокационные вопросы о его «истинных» верованиях.

Вместо того чтобы выбирать между католической и протестантской конфессиями, ангелы указали Ди, что для него возможен альтернативный курс: создание новой, открытой ангелами универсальной религии, которая будет сопровождать его универсально применимую натурфилософию<sup>430</sup>. По этой причине Ди не желал подчинять себя авторитету католической церкви, также он не был сторонником протестантской веры. Возможно, его нежелание слишком приближаться к новой религии проистекает из мрачных пророчеств Уриэля относительно Лютера, Кальвина и «всех, кто сбился с пути, и умышленно вводит в заблуждение» со стороны католической церкви, которая была «Петром привезена в Рим, [и] по его словам, там учили его преемники». Всем, кто «уклонился» от католической церкви, суждено быть отправленными в «пламя Ада» на Страшном суде Христа<sup>431</sup>. Несмотря на эти замечания, ангелы не полностью поддерживали



католицизм и ругали церковников, «которые обитают в Священном городе и узурпировали авторитет Высшего»<sup>432</sup>.

Ди верил, что все религиозные убеждения со времен после грехопадения Адама, не способны восстановить церковь, к которой Бог изначально стремился. Его религиозная Реформация, со своей стороны, обещала вернуть поистине универсальную веру, которая включала бы в себя иудеев и мусульман так же, как католиков и протестантов. В течение некоторого времени Ди интересовался вопросом религиозного единства. Он присоединился к схватке в дебатах раннего Нового времени о книге, сейчас потерянной, озаглавленной «*De modo Evangelii Jesu Christi publicandi, propagandi, stabiliendi inter Infideles Atlanticos*» (1581). Неспособность Ди найти духовное пристанище для себя как в католическом, так и в протестантском лагере, очевидна из его планов по распространению трактата. Согласно «*Compendius Rehearsal*», впервые работа была представлена Королеве Елизавете, а потом и другим ключевым фигурам в ее правительстве — хорошая стратегия для натурфилософского поиска такого места в официально протестантской стране. Другими получателями были две ведущие католические силы в Европе: Филипп II Испанский и Папа Римский<sup>433</sup>. Ангельские дневники предполагают, что Ди отдал документ королю Испании, так как 17 ноября 1582 года, через год после того, как «*De modo Evangelii Jesu Christi*» был завершен, он говорил с ангелами о «хвале и достижении Божественного Величия с Филиппом, королем Испании»<sup>434</sup>.

Более важным для европейцев раннего Нового времени было обращение иудеев. Многие комментарии Ди об изменении в разговорах с ангелами касались иудеев и сочетались с парадоксальной, хотя и довольно распространенной, смесью антисемитизма с сильным интересом к тайным мистическим иудейским знаниям раннего Нового времени. Это сочетание было особенно очевидно, когда дело дошло до «потерянной книги», которой, как считал Ди, владели иудеи. Он спрашивал ангела, как он мог «верить чему-либо, что в руках иудеев», поскольку они были «народом высокомерным и разошлись по всему миру»<sup>435</sup>. Ангел ответил туманным пророчеством о числе восемьдесят восемь, которое Ди истолковал как признак того, что 1588 год может привести к ожидаемому изменению иудеев<sup>436</sup>. Несмотря на эти замечания, ангелы приняли обращение в позитивных примерах, определенных ветхозаветными иудеями, когда Ди или его провидец хулиганили. Однажды Эдвард Келли спросил, может ли он проверить авторитетные откровения ангелов у своего иезуитского

духовника. Ангел колко ответил, что они обладали большим авторитетом, чем «плотский Священник». Кроме того, ангел сообщил: «если ангелы, которые появились перед тобой [Эдвард Келли], появилась также перед иудеями, сказав, Распятый — не Сын Божий, они не сделали бы этого. Ибо, хотя они не верили человеку, они верили бы ангелу»<sup>437</sup>. Ди должным образом отметил выговор на полях дневников ангелов.

Ди продолжал искать покровителя для своей стратегии религиозного преобразования в период разговоров с ангелами. Ни Елизавета, ни Филипп не выразили никакого интереса к этим его планам, однако Ди был более успешен с графом Ласки, участвовавшим в беседах, убедив его принять его планы по объединению мира единой верой. Ангел Юбландас предсказал, что Ласки мог бы достичь «великих побед во имя и для имени Бога» и что под руководством Ласки «иудеи... вкусят от этого Креста: и с этим Крестом он [Ласки] преодолет сарацинов и язычников»<sup>438</sup>. Как мы знаем, Ласки потерпел крах от милости Божьей, и хотя и Рудольфу II, и Стефану Польскому было предложено возглавить движение ангелов в сторону единой веры, оба отказались играть активную роль в реформированной религии Ди.

Несмотря на эти неудачи, интерес Ди к единой вере остался непоколебим, он по-прежнему считал, что ангельские откровения легли в основу священного учения, которое могло «восстановить и... привести в порядок людей и стада Божьи»<sup>439</sup>. Открытые ангелами догматы, истина реформированной религии представляли собой увлекательное сочетание католической и протестантской доктрин, которые обещали примирить все религиозные движения раннего Нового времени. Как в Праге сказал Ди и его сподвижникам ангел: «Если кто хочет быть мудрым, то может не смотреть ни направо, ни налево; ни на того человека, который называет себя католиком, ни на того, кто называет себя еретиком... но пусть он посмотрит на Бога небес и земли и на его сына Иисуса Христа...»<sup>440</sup>.

Что означал на самом деле этот религиозный компромисс, так это то, что новая религия Ди никому не понравилась. Ангельское учение проповедовало силу молитвы (доминирующая черта протестантской теологии — когда сообщали ужасные последствия, которые случились с Лютером, Кальвином, «и все, что сбились с пути, и умышленно введенные в заблуждение» от истинной католической церкви)<sup>441</sup>. В то время как Римская католическая церковь заслужила лояльность Ди, в отличие от папы, так как авторитет ангелов намного перевешивал папский, Ди было предписано обращаться за духовным советом и защитой только к ангелам<sup>442</sup>.

Особый статус Ди давал ему возможность оценивать прогресс человечества по отношению к упадку, и это представляет собой один из самых нетрадиционных и уникальных аспектов новой, реформированной теологии<sup>443</sup>. Ангелы также открыли свое понимание выборов, свободы воли и предопределения, смешав католические и протестантские положения в искусный компромисс<sup>444</sup>. Они не раз подтверждали, что Ди был одним из «избранных», тем не менее, говорили они, его избрание может пострадать из-за его поведения. По их словам, «избранные и выбранные могут допустить ошибку и сбиться с пути»<sup>445</sup>. Человек по свободной воле может «быть не в порядке, отворачиваться от Марка, отвергать то, что есть добро, и через бремя его плоти, склоняться ко злу»<sup>446</sup>. Ключами к спасению для избранных являются скорее усердие и молитва, чем исповедь и заступничество.

Одна из острейших дискуссий между католиками и протестантами касалась празднования Евхаристии, ключевой вопрос, который ангелами не был проигнорирован. Ди и Келли приняли участие в католической мессе, находясь в Праге<sup>447</sup>. Но прежде чем принимать причастие в католической церкви, Ди вступил в теологический спор с ангелами о пресуществлении и получил новое понимание евхаристического празднования и его роли в истинной религии<sup>448</sup>. Желание Ди найти ангельского духовного защитника подчеркивает способы, которыми его религиозные взгляды и практики формировались с помощью разговоров с ангелами. Его ангельские советники потребовали, чтобы он «отложил... религию в сторону» и «просто и откровенно ступал по следам истинной веры», как изложено в примерах Апостолов<sup>449</sup>. Ди было не совсем понятно, что это повлечет за собой, и он подробно опросил ангелов о символике и значении Евхаристии в том виде, в котором Христос изначально передал ее своим ученикам. Из вопросов Ди очевидно, что католические власти в Праге потребовали от натурфилософа и его провидца признать пресуществление прежде, чем принимать причастие. В очередной раз ангелы приняли замечательную золотую середину между католическими и протестантскими мнениями в этом вопросе, что позволило Ди принять участие в католической церемонии, сохраняя свою роль в качестве пророка новой универсальной религии, что также было приемлемо для протестантов.

Ангелы сказали Ди, что Христос служил «своим истинным телом» ученикам, так что «священнослужитель, используя обряд и личность Христа... произнося эти слова, также давал людям не Хлеб, но истинное тело»<sup>450</sup>. До этого момента ангельское учение было, несомненно,

католическим, особенно в акценте на силе слов священника для вызывания изменения субстанции — от простого хлеба до тела Христа<sup>451</sup>. Католицизм ангельской доктрины был усилен, когда Ди было сказано, что «тело» Христово присутствует в обоих пресуществлениях: хлеба (который стал «плотью» Христа) и вина (которое стало «кровью» Христа). Ди был успокоен, что Христос в полной мере присутствует и в хлебе, и в вине, потому что католическая церемония, как правило, предоставляла прихожанам только хлеб. Ангелы заверили его, что «это не нарушение для Бога, получить... одно [вещество]... единственное»<sup>452</sup>. Пока эти аспекты ангельского учения совпадали с преобладающими католическими практиками, ангелы также делали протестантский акцент на важности веры каждого человека в акте принятия Евхаристии. Однако, в противовес католичеству, в котором хлеб стал причастием из-за действий священника, ангелы сказали Ди, что Евхаристия была священной только если человек верил, что это было священо. Таким образом, Ди мог свободно участвовать в католической мессе, потому что «благодаря вере» он считал, что это было «истинное тело» Христа<sup>453</sup>.

Эта тщательно намеченная и почти повсеместно еретическая ангельская религия была трудна для принятия и практики, и со временем Келли стал ярким противником планов ангелов касательно новой веры. Как он обычно делал при каждом подготовке к беседам с ангелами, Ди записал особенности недовольства Келли, несмотря на свое несогласие с экстремальными выходками его провидца относительно «многогранной ужасной Доктрины». Трудно сказать, почему провидец Ди считал возможным делать такие всеобъемлющие и убийственные заявления, разве что это было с целью обелить себя в случае если апостольские нунции распорядятся взять пару под стражу. То ли для самосохранения, то ли для самооправдания, Келли порицал ангельские усилия и старался убедить Ди в том, что различные еретические идеи были верными, в том числе о том, что «Иисус не был Богом», что «без молитвы должен быть сотворен Иисус», что «человеческая душа переходит из одного тела в другое тело ребенка, оживляя или воодушевляя», что не было Святого Духа и что «создание человечества от Адама и Евы — это не История, но сочинение, которое имеет другой смысл»<sup>454</sup>. Когда и где ангелы обсуждали эти аспекты своей доктрины с Келли, непонятно, так как информация об этом не появляется нигде в дошедших до нас ангельских дневниках. С этими арийскими и пелагическими идеями ангельское учение, представленное Келли, действительно было опасно. Но к великому удовольствию Ди, Келли вскоре был «обращен» в ангельское учение

и религию. Ди продолжил направлять свои молитвы к Иисусу и Святому Духу, извиняясь за поведение Келли, тем самым отделяя себя молитвой от всего того, что сказал его провидец<sup>455</sup>.

Ди не был ни католиком, ни протестантом, но он следовал своим собственным религиозным убеждениям, которые, по его мнению, могли излечить глубокий раскол западного христианства и обратить неверующих к истинной вере. Многие ученые предполагали, что его религиозные колебания между католицизмом и протестантизмом происходили под влиянием фамилизма. Какие-либо однозначные ассоциации между Ди и фамилистами, вероятно, останутся не более чем догадками, но есть поразительные сходства между его ангельской религией и фамилизмом с их акцентом на откровение, универсальность и общение. Ганс Никлаес (1501–1581) основал фамилизм около 1540 года, получив откровение от Бога, призвавшего его основать новую религию<sup>456</sup>. Как учение, изложенное Ди ангелами, фамилизм вырос из богословия и надеялся объединить людей всех вероисповеданий в рамках единой реформированной религии. Кроме того, пытался вернуть отношения между человечеством и божественностью, которые существовали до грехопадения<sup>457</sup>. В особенности религия верила в приоритет веры над разумом, истинность откровения и способность всех людей стать пророками через религиозные переживания. Поскольку фамилисты считали, что религиозное и гражданское согласие должны сосуществовать, им были разрешено принимать официальную государственную религию любой страны, пока они придерживались убеждений фамилизма в их сердцах. Таким образом, практикующие фамилисты не обязаны были проявлять внешние признаки принадлежности к своей церкви.

Большинство ученых считают, что фамилистская доктрина пришла в Англию из Нидерландов при воцарении Марии I в 1553 году — в том же году, когда Ди вернулся из Лувена. Соратники Ди в Лувене и Париже — Ортелиус, Меркатор, Постель, и Фрисиус — были либо фамилистами, либо знали это учение, поэтому вполне вероятно, что он познакомился с убеждениями фамилистов в Европе в 1548–1551 гг. Однако это был не единственный способ, с помощью которого фамилистские идеи, возможно, могли просочиться в ангельские разговоры Ди. Центром европейского фамилизма был Эмден, небольшой город в Восточной Фризии, где поселился Никлаес, который начал доносить свои откровения до широкой аудитории<sup>458</sup>. Другим религиозным лидером в городе Эмден в то время был протестантский реформатор и друг Эразма — Йоханнес

а Ласко. Реформатор Эмдена был родственником графа Ласки, одного из ключевых членов коллоквиума ангелов Ди, и сотрудничество между графом и его дядей реформатором могло укрепить видное место Ласки в откровениях ангелов касательно новой религии<sup>459</sup>.

Несмотря на ореол секретности, который окружал их, знания о более поразительных фамилистских принципах стали проникать в общественное сознание через голландских ученых и книготорговцев в таких европейских городах, как Лондон. В то время как Ди, возможно, был хорошо знаком с тонкостями фамилистских идей о всеобщей религии в результате времени, проведенного в Лувене, Эдвард Келли, например, был, вероятно, более знаком с распространенным мнением, что фамилисты практиковали общее проживание и даже делили своих жен, вместо того чтобы придерживаться моногамных уз священного брака. Это обвинение неизменно было решительно опровергаемо самими фамилистами, которые отмечали, что их община была единой «духом», а не собственностью и телом. Тем не менее обсуждение их жизни появлялось во многих полемиках, в особенности, опубликованных в Англии<sup>460</sup>. Один из самых нелепых и позорных аспектов ангельского учения Ди может иметь отношение к этой подозреваемой практике фамилистов: в частности, ангельские инструкции, что Ди и Келли должны разделить между собой все вещи, включая их жен<sup>461</sup>. Это был один из самых сложных вопросов, и он довел веру Ди в разговоры с ангелами до критического состояния.

Ди не придерживался ни одной из многих религий, присутствующих в Европе в шестнадцатом веке. В его глазах ни одно религиозное учение не было безупречным, кроме того — поддерживаемого ангелами, которые обещали вернуть религию к центральной доктрине, открытой Богом и способной объединить многие религии в единую веру. Эта ангельская религия была религией приближающегося мира, который восстановлен и усовершенствован, что следует за концом света. Однако роль Ди в усовершенствовании природы зависела от его мастерства в божественном языке сотворения и нового экзегетического инструмента — «истинной каббалы природы».



## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>370</sup> Исследования раннего нового апокалипсиса: Робин Брюс Барнс. «Пророчества и Гнозис: Апокалипсис в свете лютеранской Реформации» (Стэнфорд, Калифорния:

- Stanford University Press, 1988); Ричард Бокхэм, изд. «Тюдоровский апокалипсис: апокалипсис шестнадцатого века, миллениаризм, и английская революция» (Оксфорд: Sutton Courtenay Press, 1978); Франк Л. Борхардт. «Спекуляции о Судном дне как стратегия убеждения: исследование апокалипсиса как риторика», Исследования по сравнительной религии, т. 4 (Льюистон, Нью-Йорк: Эдвард Меллен, 1990); Поль Кристиансен. «Реформаторы и Вавилон: английские апокалиптические видения от Реформации до кануна Гражданской войны» (Торонто: University of Toronto Press, 1978); Кэтрин Р. Ферт. «Апокалиптическая традиция Реформации в Англии 1530–1645» (Оксфорд: Изд-во Оксфордского университета, 1979); Вальтер Классен. «Живущие в конце веков: апокалиптические ожидания в радикальной Реформации» (Ланхем, Мэриленд: University Press of America, 1992); Родни Лоуренс Петерсен. «Проповедья в последние дни: Тема «Двух свидетелей» в шестнадцатом и семнадцатом веках» (Оксфорд: Изд-во Оксфордского университета, 1993). Для отличного обзора истории раннего нового апокалипсизма см.: Кристофер Роулэнд. «Открытые небеса. Исследование апокалипсиса в иудаизме и раннем христианстве» (1982) (Лондон: SPCK, 1985).
- <sup>371</sup> Для анализа интерпретации Ди кометы см.: Роберт Уильям Барон. «Репутация Джона Ди: критический анализ» (канд. дисс..., Университет штата Огайо, 1989), стр. 51.
- <sup>372</sup> Фрэнсис Шэкельтон. «A Blazynge Starre or burnyng beacon...» (London, 1580), sig. Aiiiiiv–Avr.
- <sup>373</sup> Там же, sig. Av1.
- <sup>374</sup> Голдинг, цит. у Эрнест Ли Тьювсон: «Тысячелетие и утопия: Исследование на фоне идеи прогресса» (Беркли: University of California Press, 1949), стр. 32.
- <sup>375</sup> Шелтко а Геверен. «Конец этого мира» (Лондон, 1577), sig. Dili'. Копия Ди данной работы в Робертс и Уотсон, #1727.
- <sup>376</sup> Барнс. «Пророчество и Гнозис», стр. 26-27.
- <sup>377</sup> Библиотека книг Ди о новой звезде: Маркус Манилиус. «Астрономическая» (Базель, 1533), Робертс и Уотсон, #251, которые содержат аннотации Ди по поводу новой звезды; работа домовладельца Ди в Праге, Тадеаса Хайека, «Dialexis de nova Stella» (Франкфурт, 1574), Робертс и Уотсон, #438; Теодор Граминаеи. «Erklärung oder Auslegung eines Cometen» (Cologne, 1573), Робертс, Уотсон, #703; Иеронимо Муньос. «Du nouveau comete de Van 1572» (Париж, 1574), Робертс и Уотсон, #842; Джордж Буш. «Die andere Beschreibung vonden Cometen welcher in 1572 lar erschienen» (1573), Робертс и Уотсон, #1291; два экземпляра Корнелия Геммы и Гийома Постеля «De peregrina Stella 1572» (Базель 1572/1573), Робертс и Уотсон, #1876; Корнелио Франжипани. «Sopra la Stella dell'anno 1572» (Венеция, 1573), Робертс и Уотсон, #2137; Август, Курфюрст Саксонии и соавт. «De publica

poenitentia... exorta peregrina stella 1572» (1578), Робертс и Уотсон, #2217; Иоанн Коммерус. «Refutatio scripti Petri Carolii editi Wit- tebergae» (Краков, 1582), Робертс и Уотсон, # D 20; для писем Харви — Спенсера, см. Робертс и Уотсон, #1720.

<sup>378</sup> Для копий Ди Региомонтана, см. Робертс и Уотсон, #85/B310, #559, #Di5, #9/ B186.

<sup>379</sup> Для анализа апокалипсиса как специфического жанра и его четкой позиции в отношении других форм эсхатологии см.: Кристофер Роулэнд. «Открытое небо. Исследование апокалипсиса в иудаизме и раннем христианстве» (Лондон: СПСК, 1982), стр. 9–58.

<sup>380</sup> Литература о пророчестве в начале современного периода весьма обширна, и я выбрала отличающуюся от общеобразовательных дисциплин о конце земли, обсуждавшихся выше в примечании И. Марджори Ривз. Создан ряд важных исследований, в т.ч. «Влияние пророчества на позднее Средневековье. Исследование в Joachimism» (Оксфорд: Кларендон пресс, 1969); «Некоторые популярные пророчества с четырнадцатого по семнадцатый век», Исследования истории Церкви 8 (1971): 107–134; «Иоахим из Фиоре и пророческое будущее» (Нью-Йорк: Харпер и Роу, 1977); «Пророческий Рим в период высокого Возрождения», Оксфорд-Варбург исследования (Оксфорд: Изд-во Оксфордского университета, 1992). Другие исследования, которые подчеркивают пророческие и разоблачительные аспекты апокалиптических мыслей: Роберт Э. Лернер. «The Powers of Prophecy: The Cedars of Lebanon Vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of the Enlightenment» (Беркли: пресса Калифорнийского университета, 1983); Дональд Вайнштейн, «Савонарола и Флоренция: пророчества и патриотизм в эпоху Возрождения» (Принстон, Нью-Джерси: Изд-во Принстонского университета, 1970); Энн Уильямс, изд. «Пророчества и миллениаризм: эссе в честь Марджори Ривз» (Эссекс, 1980); Робин Брюс Барнс. «Пророчества и Гнозис: апокалипсис в результате лютеранской Реформации» (Стэнфорд, Калифорния: Изд-во Стэнфордского университета, 1988); Оттавия Никколи. «Пророчество и люди в Италии эпохи Возрождения», пер. Лидия Г. Кокрейн (Принстон, Нью-Джерси: Принстон Юниверсити пресс, 1990).

<sup>381</sup> Исследования интереса к эсхатологии последних дней в раннее Новое время: Норман Кон. «The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages» (Нью-Йорк: Изд-во Оксфордского университета, 1970), которая включает сведения о более позднем периоде; Брайан У. Болл. «Великие ожидания: Эсхатологические мысли в английском протестантизме к 1660», Исследования в истории христианской мысли, т. 12 (Лейден: Е. Дж. Брилл, 1975); Ричард Бокхам, изд. «Тюдоровский апокалипсис: апокалипсис шестнадцатого века, миллениаризм и английская революция» (Оксфорд: Изд-во Оксфордского университета, 1978);



Кэтрин Р. Ферт. «Апокалиптическая традиция в Англии времен Реформации 1530–1645» (Оксфорд: Изд-во Оксфордского университета, 1979); Генрих Куисторп. «Учение Кальвина о последних вещах», пер. Харольд Найт (Лондон: Lutterworth Press, 1955); Уильям У. Эист. «Пятнадцать знаков до Судного дня» (East Lansing: Michigan State College Press, 1952); Роберт Е. Лернер. «Черная смерть и западноевропейские эсхатологические мировосприятия», Американское историческое обозрение 86 (1981): 533–552; С. А. Патрид и Джозеф А. Уиттрейх младший, изд. «Апокалипсис в мысли английского Возрождения и литературы» (Итака, Нью-Йорк: Cornell University Press, 1984); Вернер Вербеке, Даниэль Верхельст, и Андрис Велькенхусен, изд. «Использование и злоупотребление эсхатологией в Средневековье» (Louvain: Leuven University Press, 1988).

<sup>382</sup> Тювесон. «Тысячелетие и утопия», стр. 43.

<sup>383</sup> Барнс. «Пророчество и Гнозис», стр. 29.

<sup>384</sup> Исследования Марджори Ривз, Кэтрин Ферт и других ученых объясняют апокалипсис раннего Нового времени с богословской и социальной позиции. См.: Ривз. «Влияние пророчества в позднем Средневековье», Ферт. «Апокалиптическая традиция в Англии времен Реформации 1530-1645».

<sup>385</sup> Кэрролл Камден. «Чудесный год» в Исследованиях в честь Де Витт Т. Старнс, изд. Томас П. Харрисон (Остин: University of Texas Press, 1967), стр. 169.

<sup>386</sup> Цитата из английского перевода послания, посвященного «Houres of Recreation, of Afterdinner» Людовико Гвиччардини (Лондон, 1576) в городе Камден, Исследования в честь Де Витт Т. Старнс, стр. 169.

<sup>387</sup> Там же, стр. 168.

<sup>388</sup> См. TFR, стр. 233, 419–420.

<sup>389</sup> Там же, стр. 233.

<sup>390</sup> Ди, AWS 11:389–390.

<sup>391</sup> Там же, стр. 59–60.

<sup>392</sup> Там же, стр. 386; подчеркивания Ди.

<sup>393</sup> TFR, стр. 4.

<sup>394</sup> Ди, AWS II:200; подчеркивания Ди.

<sup>395</sup> Там же, стр. 342.

<sup>396</sup> Ди, «Математическое Предисловие», sig. \*jv.

<sup>397</sup> Там же, sig. [tp]v.

<sup>398</sup> Ди, МН, стр. 117.

<sup>399</sup> Там же, стр. 117 и 121.

<sup>400</sup> См.: Герберт Брэер. «Elias artista — a Precursor of the Messiah in Natural Science» в «Тысяча девятьсот восемьдесят четвертый: наука между утопией и антиутопией», изд. Эверетт Мендельсон и Хельга Новотны, Социология науки, т. 8

(Нью-Йорк: D. Reidel Publishing Company, 1984), стр. 49–72, для толкования происхождения прогрессивной роли натурфилософов и ученых.

<sup>401</sup> Джон Ди. «A Playne Discourse and Humble Advise... concerning ye needful reformation of ye vulgar kallendar», Бодлианская библиотека MS Эшмола 1789, ff. 1–40, f. 32a.

<sup>402</sup> Дж. Д. Норт. «Западный календарь: intolerabilis, horribilis, et derisibilis; Четыре века недовольства» в *The Universal Frame* (London: The Hambledon Press, 1989), стр. 39–78.

<sup>403</sup> Ди. «A playne discourse», f. -j\). Ди утверждал, что написали произведение, теперь потерянное, о расстояниях между небесными телами и центром Земли, под названием «De nubium, soils, lunae, ac reliquorum planetarum, immo ipsius stelliferi coeli, ab infimo terrae centra, distantis, mutuisque intervallis, et corundum omnium magnitudine» (1551). Ди, CR, стр. 26.

<sup>404</sup> Ди. «A playne discourse», f. 8a.

<sup>405</sup> Ди. «Математическое Предисловие», sig. biiv.

<sup>406</sup> Ди. «A playne discourse», f. 2b. Акцент на «СВЕТЕ» — это Ди.

<sup>407</sup> Ди. «Математическое Предисловие», sig. biiv. Этот текст относится к «festue», ошибка печати на «указка» («fescue»), маленькая палочка, используемая детьми при первой попытке чтения.

<sup>408</sup> Скалигер также был глубоко вовлечен в прогнозирование исполнения библейских пророчеств, как Исаак Ньютон. Об интересе Ньютона к хронологии см.: Бетти Джо Титер Доббс. «От тайны алхимии до открытости химии» в *Solomon's House Revisited: The Organization and Institutionalization of Science*, изд. Тор Франгсмир (Canton, MA: Science History Publications, 1990), стр. 75–94, особенно стр. 83–86. О Скалигере см.: Энтони Графтон. «Жозеф Скалигер: Исследование в истории классического образования, т. 2: Историческая хронология», Исследования Оксфорд-Варбург (Оксфорд: Изд-во Оксфордского Университета, 1994).

<sup>409</sup> Ди, AWS 11:252.

<sup>410</sup> Подборка пророческих и эсхатологических исследований семнадцатого века, в большинстве ориентируется на миллениаризм, включает в себя: Кит Томас. «Религия и упадок магии» (Нью-Йорк: Charles Scribner's Sons, 1971), стр. 385–434; Болл. «Большие Ожидания», везде; Бернард Кэпп. «The Fifth Monarchy Men: A Study in Seventeenth-Century English Millenarianism» (Тотова, Нью-Джерси: Rowman and Littlefield, 1972); Ричард Попкин, изд. «Миллениаризм и мессианство в английской литературе и мыслях», 1650–1800, Библиотека лекций Кларка, 1981–1982 (Лейден и Нью-Йорк: Брилль, 1982); Джеймс Холстун. «Рациональное тысячелетие: пуританские утопии XVII века в Англии и Америке» (Оксфорд: Изд-во Оксфордского университета, 1987).

- <sup>411</sup> См. Ди, AWS 11:389–390; TFR, стр. 380–381, 398, 419–420, \*12.
- <sup>412</sup> Питер Френч. «Джон Ди: Мир елизаветинского мага» (Нью-Йорк: Routledge and Kegan Paul, 1972), стр. 34.
- <sup>413</sup> TFR, стр. 233.
- <sup>414</sup> Там же, стр. 400.
- <sup>415</sup> Там же, стр. 61.
- <sup>416</sup> Марион Лезерс Кунц. «Гийом Постель, Пророк Реституции Всех Вещей: Его Жизнь и Мысль» (Гаага: Mardnus Nijhoff Publishers, 1981), стр. 78–91; Брэгер. «Elias artista», везде.
- <sup>417</sup> Для истории Енохианских текстов, их исчезновении и обнаружении, см. Р. Х. Чарльз, «Книга Еноха» в «Апокрифы и псевдоэпиграфы Ветхого Завета» (Оксфорд: Oxford University Press, 1913), 2:163–281.
- <sup>418</sup> TFR, стр. 174.
- <sup>419</sup> Подробнее об Илие, см. статью Джона Ван Сетерса «Илия» в «Энциклопедия религии», изд. Мирча Элиаде (Нью-Йорк: Macmillan Publishing Company, 1987), 5: 91–93, для краткого изложения и библиографии, и Брэгер: «Elias artista», везде.
- <sup>420</sup> TFR, стр. 61.
- <sup>421</sup> См.: Брэгер. «Elias artista», стр. 54–55.
- <sup>422</sup> Парацельс. «Samtliche Werke», в 3:46; переведено и обсуждено в Брэгер, «Elias artista», стр. 54.
- <sup>423</sup> Брэгер. «Elias artista», стр. 56–57.
- <sup>424</sup> Кунц. «Гийом Постель», стр. 175.
- <sup>425</sup> Более подробная информация о Девственнице Венеции: см.: Марион Лезерс Кунц. «Девственница Венеции и концепции, сформулированные в декларации тысячелетия в Венеции» в «Политика пола в Европе раннего Нового времени», изд. Жан Р. Бринк, Аллисон П. Кудер; Мэриэнн С. Горовиц. «Очерки и исследования шестнадцатого века», т. 12 (Кирксвилл, Миссури: Sixteenth Century Journal Publishers, 1989), стр. 111–130 везде, особенно 12.3.
- <sup>426</sup> Цит. в кн. Кунца «Гийом Постель», стр. 78.
- <sup>427</sup> Джон Стоу. «Летописи Англии» (Лондон, 1632), стр. 743; обсуждалось в кн. Кэмдена «Чудесный год», стр. 172.
- <sup>428</sup> Френч. «Джон Ди», стр. 123–125; Клули, стр. 193 и 208.
- <sup>429</sup> Ди, AWS: 376–377.
- <sup>430</sup> См., например, TFR, стр. 59; Ди в Йостене, стр. 245.
- <sup>431</sup> TFR, стр. 411–412.
- <sup>432</sup> Там же, стр. 233.
- <sup>433</sup> Ди, CR, стр. 26.
- <sup>434</sup> Ди, AWS II:174, и комментарии Уитби на стр. 391, который также связывают

эти замечания с потерянной работой 1581.

- <sup>435</sup> Там же, стр. 334.
- <sup>436</sup> Там же, стр. 336.
- <sup>437</sup> TFR, с. 386.
- <sup>438</sup> Там же, стр. 22; подчеркивания Ди.
- <sup>439</sup> Ди в Йостене, стр. 244. Я в долгу перед Самантой Мейгс за обсуждение последствий сложной стратегии Ди для религиозного реформирования и за то, что она щедро делилась своими знаниями о популярной религии ранней современности, а также за католические и протестантские теологические дебаты, которые имели место в это время.
- <sup>440</sup> Ди, цитировано в Йостен, стр. 245.
- <sup>441</sup> TFR, стр. 411.
- <sup>442</sup> Там же, стр. 386.
- <sup>443</sup> Ди, AWS 11:378.
- <sup>444</sup> TFR, стр. 383.
- <sup>445</sup> Там же, стр. 384.
- <sup>446</sup> Там же.
- <sup>447</sup> Там же, стр. 397, 399, 401; Френч. «Джон Ди», стр. 121; Клули, стр. 224.
- <sup>448</sup> TFR, стр. 371–373.
- <sup>449</sup> Там же, стр. 372.
- <sup>450</sup> Там же.
- <sup>451</sup> Хортон Дэвис. «Культы и теологи в Англии», т. i: «От Кранмера до Хукера 1534–1603» (Принстон, Нью-Джерси: Изд-во Принстонского университета, 1970), стр. 163.
- <sup>452</sup> TFR, с. 372.
- <sup>453</sup> Там же, стр. 373.
- <sup>454</sup> Там же, стр. 164.
- <sup>455</sup> Там же, стр. 165.
- <sup>456</sup> Б. Рекерс. «Бенито Ариас Монтана» (1527–1598) (Лондон: Институт Варбурга, 1972), стр. 73.
- <sup>457</sup> Алистер Гамильтон. «Семья любви» (Кембридж: Джеймс Кларк и Компания, 1981), стр. 34.
- <sup>458</sup> Там же, стр. 32. Ласки и Ди посетили Эмден на своем пути из Англии в Краков и оставались в городе с 17 октября 1583 по 20 октября 1583.
- <sup>459</sup> Гамильтон. «Семья любви», стр. 32.
- <sup>460</sup> Леон Воет. «The Golden Compasses: The History of the House of Plantin moretus» (Нью-Йорк: Abner Schram, 1969), 1:25–26.
- <sup>461</sup> TFR, стр. \*9~\*22; Дебора Е. Аркнесс. «Управление экспериментальным хозяйством: Ди в Мортлейк», Isis 88 (1997): 257.

## «ИСТИННАЯ КАББАЛА»

### ЧИТАЯ КНИГУ ПРИРОДЫ

Если в объемный том под названием «Мир» заглянуть,  
 Осторожно страницы перевернуть,  
 Чуть-чуть завесу отвернуть над тем,  
 Кто заложил основы сущего каркас...  
 Кто своевременно поправки вносит,  
 Кто по частям собрал гармонию для нас, —  
 Мы б тайны Знания выведать смогли,  
 Секреты мастерства и мощи бы прочли:  
 Как Он силу дикую приручает,  
 Даром предвидения обладает,  
 Как положено всем, но лишь Он  
 Справедливости длань простирает.  
 Но, увы, ни на одном листе,  
 Ни в едином периоде времени,  
 Мятажники не потрудились нести  
 Правды нелегкой бремени.  
 Мы безрассудны, ничтожны,  
 Как дети, мы понимаем, что можно  
 С цветным пергаментом поиграть,  
 Как на ярмарке ленточками убрать.  
 В цвете золота каждый лист,  
 Но каждый из нас — акварелист,  
 Роемся в грифелях, краски смешивая,  
 Из того, что Автором в книге завещано.  
 И если даже заострим внимание  
 На чем-то так, случайно,  
 На вензелях на полях, —  
 Мы выбираем лишь картинки на краях.

— Уильям Драммонд из Готорндена (1585–1649)

Обладать мудростью — это дар от Бога: Обладание знанием исходит от творения и сотворенного.

— *Разговоры ангелов с Джоном Ди*

Джон Ди имел ключевые обязанности в последние дни и при возврате всех вещей к сути как в качестве толкователя откровений ангелов и Книги Природы, так и в качестве пророка, распространявшего вести о грядущих изменениях для избранных. Но нравственное падение человечества и разрушение природного мира сделало Книгу Природы неразборчивой и непонятной. Как сказал Ди Нальваж, «все создания выросли вопреки их строению и природе», что и заставило Бога удалиться от мира, потому что «элементы осквернены, сыны человеческие злобны, их тела становятся навозными кучами»<sup>462</sup>. Чтобы помочь Ди приблизиться к Богу и природе, ангел Рафаэль дал ему новый экзегетический инструмент: истинную каббалу природы, описав его, как «простой, полный сил, и силы Святого Духа». Используя этот инструмент, Ди сможет быстро расшифровать распадающуюся Книгу Природы и точно интерпретировать вложенные в нее эсхатологические знаки.

Каббала природы позволила Ди обрести мудрость (выявленный подарок) и знание (приобретенное понимание сложностей сотворенного мира). Эта смесь мудрости и знания, откровения и натурфилософии, лежит в основе каббалы природы. Когда Ди допустили к коллоквиуму ангелов и наставлениям в каббале природы, он посчитал, что достиг состояния интеллектуальной виртуозности, аналогичного тому, которым наслаждался Адам «до своего падения», причем Адам «не только знал все, но и меру, и правильность их использования»<sup>463</sup>. Так как Ди продолжал использовать каббалу природы, он считал, что мир движется в сторону долгожданного исцеляющего и восстанавливающего эсхатона. Мастерство каббалы природы Ди было основано в первую очередь на его мастерстве в божественном языке, который Адам и Бог разделили в Раю. В то время божественный язык позволил Ди реформировать и реструктурировать существующие иудейскую и христианскую каббалу, восстанавливая эту науку до ее подлинной силы и цели.

## ВОССТАНОВЛЕНИЕ БОЖЕСТВЕННОГО ЯЗЫКА

Дневники ангелов Ди наполнены преимущественно мистическими буквами, цифрами и непонятными словами. Они буквально выпрыгивают

со страниц, странные закорючки и непонятные фразы бросаются в глаза так же, как показывающий камень Ди улавливал лучи света в его студии. Эти отрывки содержат то, что Ди считал божественным языком Книги Природы, потерянным для человека со времен Адама. Ди обратился к языку как к «божественному слову», «языку ангелов», «речи ангелов», «Слову Божьему» и «языку Адама»<sup>464</sup>. Использование Ди этих эпитетов указывает на его понимание, что божественный язык предшествовал изгнанию Адама из Рая, тем самым избежав несовершенства, которое досаждало миру после Грехопадения<sup>465</sup>. Современные ученые, далекие от мировоззрения и затруднений Ди, из-за разрозненности и дефектов рукописей в недостаточной степени изучили эти аспекты ангельских разговоров, хотя Николас Клули предположил, что увлечение Ди ангелами основывается на его намерении восстановить божественный язык Адама и способность общаться с небесами, и что его интерес был частью массового увлечения по восстановлению Божьего языка<sup>466</sup>.

Гуманисты ранней современности, заинтригованные возможностью восстановления древних текстов, исследовали историю создания Божьего языка и его последующее искажение. Первое библейское упоминание языка появляется в начальных отрывках Бытия, где Бог сотворил мир посредством слова. Власти раннего Нового времени соглашались с тем, что Бог поделился Своим сотворенным языком с ангелами и Адамом в Раю. После того как Адам согрешил, его владение божественным языком было утеряно вместе с его способностью общаться с Книгой Природы и Богом. Таким образом, распад языкового навыка и навыка общения Адама было неразрывно связано с падением всего человечества и упадком природного мира. Однако точный момент «языкового падения Адама» разнится от автора к автору. Некоторые считали, что Адам покинул Рай все еще обладая божественным языком, который постепенно ухудшался с течением времени, когда человечество двигалось все дальше и дальше от намеченного Божьего плана. Другие придерживались более катастрофичного механизма для объяснения потери человечеством божественного языка, предполагая, что либо Ноев потоп, либо разрушение Вавилонской башни стерло язык Божий с земли<sup>467</sup>. Вавилонская башня также была ответственна за путаницу земных языков и разделение народов Земли на народы с языковыми различиями<sup>468</sup>. То, что когда-то было единым народом с единым языком, стало семьдесятю различными нациями с семьдесятю отдельными языками. Язык, на котором говорил Адам после грехопадения, уже ослабленный Потопом, был еще больше растерян.

Толкователи Бытия также расходились во мнениях, какой сохранившийся язык раннего Нового времени был наиболее тесно связан с божественным языком. Большинство ученых, с которыми консультировался Ди, в том числе Иоганн Ройхлин, считали, что наиболее вероятными кандидатами были три библейских языка (древнеиудейский, греческий и латынь), где иврит стоит на первом месте<sup>469</sup>. Гийом Постель являлся приверженцем иврита в качестве источника для всех земных, относящихся к периоду после грехопадения Адама, языков и утверждал, что именно иврит ближе всего к божественному языку как этимологически, так и хронологически<sup>470</sup>. Агриппа соглашался с Постелем, называя иудейский алфавит «основанием мира» и разъясняя в своей «*De occulta philosophic*», как каждое создание и язык в мире связан с божественным языком через иврит<sup>471</sup>. Были и более творческие ответы: шведский натурфилософ Андреас Кемпе (1622–1689) утверждал, что Бог разговаривал с Адамом по-шведски, Адам говорит с животными по-датски и Змей говорил с Евой по-французски<sup>472</sup>.

В беседах ангелов с Ди был найден компромисс для расходящихся теорий о сохранении божественного языка. Ангелы показали, что Адам знал два языка, и оба были утеряны. Первый был «великим» языком, который Адам использовал для передачи его ухудшающегося «знания Бога [и] его созданий» своим потомкам; второй — «малый» язык, который Адам использовал в повседневной речи и общении. Первый язык был сформирован из остатков божественного языка, используемого Богом, ангелами, Адамом и Книгой Природы. С «великим языком» Адам вкусил Дух Божий, знал все в сотворенном мире, говорил о вещах надлежаще, называл их правильно и общался с Богом и ангелами<sup>473</sup>. Ангелы ожидали определенного рода лингвистического падения Адама и использования им второго, меньшего языка, сообщив, что Адам потерял большую часть своего мастерства и понимания «великого» языка после неповиновения Божьим заповедям и поедания плода с Древа Познания. В первые дни после изгнания из Рая Адам сохранил чувство божественного языка и начал исходя из него создавать древнюю форму иврита, который ухудшался вместе с остальным миром в течение последующих веков<sup>474</sup>. Иврит раннего Нового времени был всего лишь потомком второго адамического языка и, таким образом, сохранил только малейшие следы божественного языка.

Ди, известный библиофил, спросил ангелов, писал ли Адам что-либо на языке, относящемся к периоду после грехопадения Адама и Евы, намекая, возможно, на библейские отрывки в послании Иуды 14–15,



где были упомянуты книги Адама и Еноха<sup>475</sup>. Ответ ангелов был неоднозначным. Один ангел сказал, что все следы Адама были потеряны при Ноевом потопе, вместе с остатками первого языка периода после грехопадения Адама и Евы. «Перед потопом, — сказал Ди ангел, — Дух Божий не был полностью скрыт в человеке. Воспоминания их были больше, их понимание более ясным и их традиции, в большинстве, непостижимы»<sup>476</sup>. Что побудило Ди задать вопрос, так это его убеждение, что Адам обладал *Aldaria* Адама, или Книгой Сойга. Уриэль подтвердил, что книга была «показана Адаму в Раю хорошими ангелами Божьими»<sup>477</sup>, и позже комментарии ангелов помогут прояснить, почему Ди считал эту книгу настолько ценной, хотя они противоречат другим объяснениям ангелов о нравственном падении и его лингвистических последствиях. Во-первых, ангелы сказали Ди, что Книга Сойга содержит язык Адама, которому он был обучен в Раю «путем внушения»; содержимое ее, таким образом, предшествует грехопадению и изгнанию. Однако, в отличие от божественного языка, язык, содержащийся в Книге Сойга, был использован после Падения и продолжал использоваться вплоть до уничтожения «Аурге башни» — Вавилонской башни<sup>478</sup>.

Адам был ключевой фигурой при обсуждении божественного языка с ангелами, так как он использовал язык для того, чтобы назвать всех живых существ в саду, даруя истинные и основные имена всем животным и растениям<sup>479</sup>. После падения Адама только избранные были поставлены в известность о божественном языке, и лишь фрагменты этого языка были раскрыты. Ангелы сказали, что Ди получил беспрецедентное количество божественного языка — факт, который вызвал у него огромное воодушевление. Ведь даже могущественные библейские пророки Ездра и Енох не знали язык во всей его полноте, пока были на Земле, тогда как Ди получил языковой алфавит наряду с текстами, написанными на языке, свободными от превратностей земного повреждения и распада.

Внимание Ди к использованию Адамом божественного языка обусловлено его интересом к эзотерике иудейской мудрости каббалы. Поскольку ранее ученые полагали, что знания Ди в области иврита и каббалы незначительны, было сделано несколько сравнений между диалогами с ангелами и иудейской или христианской каббалистическими системами и идеями<sup>480</sup>. Когда Клули обозначал связи между ранними интеллектуальными интересами Ди и его последующим участием в разговорах с ангелами, он уменьшил потенциальное место каббалистических идей в разговорах с ангелами, таким образом, ограничив возможные связи между ними

и натурфилософией<sup>481</sup>. Хотя целью Клули был не всесторонний анализ интереса Ди к ангелам, его краткое обсуждение апокалиптического и искупительного характера разговоров с ангелами указывает на несколько интересных ассоциаций между философией природы Ди и его попытками общаться с ангелами.

Ди связал свое стремление выучить божественный язык с его изучением каббалы и иврита еще 20 марта 1582 г. В заметках на полях он бегло ссылается на отрывки из нескольких авторитетных каббалистических и иудейских текстов, включая работы Иоганна Ройхлина и Петруса Галатинуса<sup>482</sup>. В дальнейшем обмен связывают с тайными именами Бога, популярная тема в работах по христианской и иудейской каббале. Ди сказал ангелам, что он «прочитал в каббале Имя Бога... [представлено в] 42 письмах», но вы не столкнетесь с какой-либо ссылкой на имя Бога в представленных сорока письмах, которое предлагали ангелы<sup>483</sup>. Чтобы убедиться, что ангелы знали об этом несоответствии, он начертил все имена Бога, используя сорок два символа иврита (Рис. 5), в своем дневнике. Включение имен Бога в ангельские дневники говорит о том, что дневники могут содержать дополнительную информацию, которая поможет современным ученым оценить знание Ди иврита; другие отрывки на иврите, одни довольно длинные и другие, состоящие только из слова или фразы, также могут быть полезны<sup>484</sup>. Когда эта информация из ангельских дневников изучается в свете библиотеки Ди, становится понятно, что его интерес и знание иврита и родственных языков должно быть пересмотрено.

Библиотека Ди содержит больше иудейских материалов, чем любая другая библиотека в Англии того периода, и многие из работ были аннотированы<sup>485</sup>. Он владел несколькими начальными работами Элиаса Левита (1469–1542), еврейского ученого и переводчика средневековых иудейских текстов для христианской аудитории, в том числе его «*Composita verborum et nominum*» (1525), элементарной инструкцией по ивриту<sup>486</sup>. Аннотации Ди появляются в другой вводной работе, написанной учеником Савонаролы Санктесом Пагниусом (1470–1536) — «*Hebraicarum institutionum libri III*» (1549)<sup>487</sup>. Ди использовал книгу Гийома Постеля о двенадцати древних языках — которая включала иврит, арабский и халдейский языки — как место для своей практики в иудейских символах; она предоставляла достаточно широкие поля, для того чтобы Ди также мог составлять списки арабского словаря<sup>488</sup>. Во многих работах Ди аннотировал и подчеркивал отрывки как на иврите, так и на латыни,

практика, которая поддерживает утверждение о том, что он понимал, по крайней мере, основополагающие тексты<sup>489</sup>. В его двуязычной копии евангелистского послания к евреям Святого Матфея (1557) с комментариями Себастьяна Мюнстера (1489–1552), Ди сделал заметки и исправления в отношении иудейского текста как на иврите, так и на латыни<sup>490</sup>.

Другой латино-ивритский текст, написанный более малоизвестным лингвистом, Уигандусом Хапеллиусом, также содержит заметки на полях, раскрывающие интерес Ди к ивриту<sup>491</sup>. Из других рукописных заметок мы знаем, что Ди хватало знаний по ивриту, чтобы исправить экзегезы тетраграмматона в своей копии «Theologiae mysticae» Хенрика де Херфса (1556)<sup>492</sup>.

Хотя знание Ди этого языка могло быть слабым по стандартам ангелов или по сравнению с иудейским ученым, таким как Ройхлин, но его оказалось вполне достаточно для понимания отрывков из Писания и элементарных принципов каббалистического толкования. Дневники ангелов подтвердили, что Ди, если и не был искусным иудейским ученым, то был очень опытным христианским каббалистом. Сегодня знание каббалы зависит от надежной базы в иврите, но в начале современного периода эти два фактора были часто взаимоисключающими. Агриппа, например, не был опытным гебраистом, но сумел приблизиться к Сефер Йецира и «Sha'are Orah» Иосифа Гикатиллы — ни один из которых не был доступен на латыни. Франсуа Секрет указал, что в случае таких христианских каббалистов, как Агриппа и Ди, ограниченное знание языка не обязательно станет на пути знания иудейских идей и каббалистических методов, даже в непонятных иудейских текстах<sup>493</sup>.

Дальше текстов на иврите в библиотеке наши знания о влиянии Ди на иудейскую интеллектуальную традицию остаются теоретическими. Мы не можем исключить возможность того, что он получил формальное обучение в области иврита и каббалы. Христианские ученые пятнадцатого века, интересовавшиеся библейской античностью, регулярно советовались с иудейскими наставниками, как указывает Моше Идель<sup>494</sup>. Раввин Илия Манахем Хальфан прокомментировал продолжительность этой практики в шестнадцатом веке: «За последние двадцать лет знание увеличилось, и люди искали повсюду руководство для иврита». Студенты-христиане, изучавшие иврит, редко были удовлетворены самостоятельным изучением языка, но требовали наставления в каббале — более проблемной области исследования, как объяснял Хальфан, потому что среди них были иудеи, «но небольшое число людей обучены этой мудрости, ибо после великих... бед и изгнаний, мало осталось»<sup>495</sup>. Ди, возможно, разыскал



одного из этих редких людей в Лувене, где он приобрел большую часть своих познаний в иврите в 1560-х годах. Лувен был хорошо известен как центр изучения языка, и университетский трехязычный колледж мог дать Ди доступ к ряду опытных гебраистов<sup>496</sup>.

Однако отличное знание иврита было бы ограничено в применении в разговорах с ангелами, поскольку Ди получал скорее родной язык Бога, чем несовершенный земной язык. Ангелы начали предоставлять символы, слова и имена на божественном языке в марте 1582 г., когда Ди начал свое сотрудничество с Эдвардом Келли<sup>497</sup>. Основой божественного языка является алфавит из двадцати одного обычного символа и одного символа, который произносится с придыханием<sup>498</sup>. Здесь Ди мог видеть сходство между божественным языком Бога и современным ивритом, так как алфавит иврита содержал такое же количество символов<sup>499</sup>. Кроме того, каждый символ божественного языка также носил имя. Когда символы располагались вместе, формируя слова, то слова — как в иврите — следовало читать справа налево<sup>500</sup>. Позднее, когда слова и фразы были составлены вместе в обнаруженных книгах, они были устроены, как текст на иврите, с первой страницей книги на задней стороне тома и последней страницей — на передней<sup>501</sup>.

Однако алфавит божественного языка связан с ивритом только внешне, и еще меньше он связан с другими известными языками. Попытки некоторых ученых обосновать ангельский алфавит Ди, основываясь на различных древние, средневековые и ранние современные источники, дают неоднозначные результаты. Самые провокационные и бездоказательные предположения относительно происхождения алфавита сделал Дональд Лэйкок, который утверждал, что Ди, возможно, был знаком с эфиопской версией Книги Еноха, которая, как считало большинство ученых, вернулась в западную традицию в XVIII веке после того, как исчезла более чем на тысячу лет<sup>502</sup>. Если бы этот аргумент был доказан, то это помогло бы объяснить и божественный алфавит, который в некоторых отношениях напоминает эфиопский, и ангелологию Ди для экстраканонической книги Еноха, содержащей богатый и разнообразный «набор» ангелов. Также возможно, что тексты и устно передаваемое знание о пророке были распространены в Европе раннего Нового времени; Гийом Постель, например, обратился к эфиопскому священнику с вопросом о возможном содержании потерянной книги Еноха в начале шестнадцатого века<sup>503</sup>.

Тем не менее мы не должны полагаться на возможность владения Ди неучтенным экземпляром эфиопской книги Еноха, чтобы объяснить

его интерес к божественному алфавиту, ибо обширные лингвистические исследования Ди обеспечили бы его достаточно провокационной информацией о том, что Бог «потерял» язык. Более вероятным источником ангельского божественного алфавита является «*Voagchadumia contra alchimiā*» Джованни Пантеуса, которой Ди владел и которую аннотировал<sup>504</sup>. Работа Пантеуса содержала алфавит, обозначенный как «енохианский», сильно напоминающий божественный алфавит Ди. Редактор семнадцатого века Ди, Мерик Касобон, считал, что символы божественного языка получены из «*Introductio in Chaldaicam linguam, Syriacum atque Armenicam et decent alias linguas*» (1539) Тесея Амброзиуса. Хотя Касобон, возможно, положил в основу своих рассуждений собственное внимательное изучение древних языков, Ди сделал собственную копию работы Амброзиуса<sup>505</sup>. «*De occulta philosophia*» Агриппы также содержала древнего вида алфавит, заимствованный из иврита, который подкрепил бы предполагаемую древность ангельского алфавита, открытого Ди.

Когда Ди получил божественный язык от ангелов, он не получил устаревшую лексику и грамматику. Вместо этого ему был дан живой язык, который обещал восстановить части космической системы. Изучение, разговор, сохранение и в конечном итоге овладение созидательной силой, заложенной в языке, предоставило Ди новый курс изучения, который, как он чувствовал, привел бы его к мудрости. Язык также снабдил его энергией, необходимой для долгожданного возвращения Книги Природы: восстановление утраченных коммуникативных связей между Адамом, ангелами и Богом. Эти множественные исследования Ди божественного языка находилось в отрыве от его предыдущих исследований древних языков. Каждая ошибка, которую он допустил при изучении языка, приобретала вселенскую значимость.

Божественный язык не соответствовал никаким известным правилам грамматики, синтаксиса и произношения, и Ди столкнулся с трудной задачей, когда дело дошло до обучения основным правилам. Он обратил пристальное внимание на правильное написание и произношение каждого открытого ему ангелами слова и был раздосадован огромной вариативностью языка. Гуманистическое образование Ди было больше помехой, нежели подспорьем в этом процессе, поскольку каждая из речей ангелов была подробно записана и позже сверялась с ранними записями дневника. Он переживал из-за каждого противоречия, постоянно прося у ангелов разъяснений. Он неохотно, например, отмечал: «я подозреваю, что это несовершенная фраза» — напротив двусмысленных абзацев<sup>506</sup>. Многие фрагменты

на божественном языке были записаны вместе с заметками на полях, с указанием английских слов, которые могут помочь Ди со странной схемой произношения, когда он отметил, что финал для «lusache» следует произносить «как че в черешня»<sup>507</sup>. Правописание, или «истинная орфография», как назвал это Ди, добавила дополнительные трудности, и он выразил полное недоумение по поводу «различных звуков», соответствующих буквам «г», «с» и «п»<sup>508</sup>. Ди, ученого, обученного гуманистическим стандартам лингвистической точности, страдающего под давлением попыток выучить священный язык, от которого зависело будущее мира, отсутствие систематической основы для божественного языка сильно расстраивало.

Он израсходовал большую часть своей энергии, пытаясь овладеть разговорным божественным языком. Ангелы сказали ему, что это было крайне важно, потому что это могло бы сделать его речь отличной от речи прочих смертных, больше похожей на голоса ангелов<sup>509</sup>. Божественный язык дал бы Ди возможность «говорить смертными звуками подобно бессмертным»<sup>510</sup>. Как и в случаях со многими другими аспектами ангельских разговоров Ди, есть провокационные связи между этими особенностями и знанием Ди иудейских верований. Для Ройхлина и других каббалистических ученых реальная власть тетраграмматона находилась «не только [в] символах и словах, но также и [в] их произношении, что является тайным и сокрытым»<sup>511</sup>. По мнению ученых, только Моисей был обучен правильно озвучивать тетраграмматон, так что озабоченность Ди произношением божественного языка понятна в свете его стремления следовать по стопам библейских мудрецов и пророков.

Усилия Ди в изучении правил произношения (не говоря уже о грамматике и синтаксисе) божественного языка еще более осложнились методами, отнимающими много времени, которые ангелы использовали для передачи Божьего языка. Символы, фонетическое произношение, слова и фразы — все должно было пройти через фильтр показывающего камня и провидца, прежде чем стать доступными для Ди. Одним из наиболее распространенных способов, с помощью которого ангелы передавали

---

*Справа: рисунок 6. В этой записи Ди зарисовал ангела Кармара. Запись также является хорошим примером практики пометок на полях и подчеркиваний Ди, которые он использовал в своих библиотечных книгах и ангельских дневниках. Британская библиотека Слоан MS 3199, f. 49'. Воспроизводится с разрешения Британской библиотеки.*

Ano 1780

Saturday

Nov 17, 1780. A Sunday school was held

The cloth remained undrawn a great while after we had done the progress to God and so was all the things on it, some kept from sight.

Curiosity at Balingen

The five with the Evidence, the only apparition first, and the true parent of the world the people of the world in it, as before. It was said in (or was) the world of the faded cloth, very very shining bright. It was looked by hand to draw me and to look of the cloth of the world. On the cloth appeared a house like a house as the cloth seemed to enter, at either a very narrow path, which began with a large quantity of the cloth, and went up to the top of the world, as if it was a very high path of it. But the top part of the cloth to the place of the cloth path, it found a ladder, and went down, then from the top of the ladder to the top part of the cloth path, which seem to be called the world part of the world, and appeared very much, and appeared, or disappeared.

post project to come

It is known by your hand E.K. that I have declared things past and present. And now I speak of things to come. The world shall manifest. Nam ipse vult et induit, blues est.

Gloria Gloria Gloria Creatori meo  
Thy part is to come, the rest are finished already. & He pulled the red cloth table with letters and numbers that might be seen, in front of the cloth as I drew again.

re printed table

Tablet  
The first of the cloth, which had of the cloth appeared, and so it appeared with the cloth, and so it did. Then the cloth appeared, and so it did.

Report Cor.  
I think the cloth is the same as the cloth of the world, and so it is.

From the man with the cloth table, the cloth of the cloth appeared, and so it did. Then the cloth appeared, and so it did.

Time est Deus, et vult et induit, blues est.

Parat hunc truce Deo meo.

Table of things had printed in the world. In the cloth of the world, and so it did. Then the cloth appeared, and so it did.

of the cloth  
The cloth is the same as the cloth of the world, and so it is.

Et novum meum, numerus est totus  
Nec est creatio in numero nostro  
MOISES, nos nominant



Potestis affare, quoniam affarum, quando non vult, tamen in vult  
I have the cloth of the world, and so it did. Then the cloth appeared, and so it did.

Numerus

Tu non in vult, sed in Deo, in mundo, et in vult mundo.  
In Deo, in mundo, et in vult mundo.

Natura

Combinatur vultus vultus, quoniam non vult, tamen in vult mundo.  
Differunt vultus vultus, quoniam non vult, tamen in vult mundo.

Dei  
The cloth is the same as the cloth of the world, and so it is.

Dei vultus vultus, quoniam non vult, tamen in vult mundo.  
Dei vultus vultus, quoniam non vult, tamen in vult mundo.

Dei vultus vultus, quoniam non vult, tamen in vult mundo.  
Dei vultus vultus, quoniam non vult, tamen in vult mundo.

Dei vultus vultus, quoniam non vult, tamen in vult mundo.  
Dei vultus vultus, quoniam non vult, tamen in vult mundo.

Dei vultus vultus, quoniam non vult, tamen in vult mundo.  
Dei vultus vultus, quoniam non vult, tamen in vult mundo.



текст, появление этого текста в показывающем камне, стоящем на столе и покрытом письмами (Рис. 6). Ангелы указывали на каждое отдельное письмо из опыта длинным жезлом, обстоятельно объясняя целые молитвы, по одному символу за раз. Неудивительно, что разговоры ангелов, непосредственно связанные с божественным языком, могли длиться более семи часов. С увеличением часов и дней росло и разочарование Ди. Наконец, он осмелился спросить, не изобрели ли ангелы лучший и более быстрый путь донести их язык. В конце концов, считал Ди, это, безусловно, не в интересах Бога, чтобы процесс шел так долго. Ангелы ругали Ди за его самонадеянность и требовали, чтобы он учил язык на Божьих условиях, а не на своих собственных<sup>512</sup>. Но безрассудная смелость Ди заставила ангелов изменить их методы. В качестве уступки его человеческой слабости ангелы начали передавать длинные молитвы с помощью чтения, и Ди было разрешено записать их фонетически<sup>513</sup>. Но дополнительное время, которое выиграл Ди за счет ускорения передачи, было потеряно, когда он понял, что теперь ему приходится дважды переводить молитвы: сначала в божественные символы, а затем на английский.

Ди не был примерным учеником в ангельской «небесной школе», и ангелы часто призывали его к ответу за недостаток прилежности в изучении лингвистических вопросов. Ди жаловался, когда ангелы бранили его, что он «имел разнообразные дела, которые в настоящее время отвлекают меня от особенного усердия, используя эти символы и их имена»<sup>514</sup>. Исключения, запутанная «орфография» и полное отсутствие систематического произношение должны были заставить Ди отчаяться когда-либо понять, как функционировал божественный язык. Вначале ангелы сочувствовали его тяжелому положению, но вскоре их терпение иссякло. Они сказали Ди, что «для окончания и достижения совершенства во всех твоих желаниях нужна жажда» познаний в освоения языка, а не метод прямого вопроса-ответа, который он предпочитал.

Ди считал, что божественный язык представляет собой заключительный шаг в его восхождении к божественной мудрости по причине его первоначального вливания в Книгу Природы в момент Создания. Хотя некоторые современные ученые полагали, что Бог создал вселенную с помощью слов и формирования первого человека, Адама, из вещества созданного мира, ангелы сказали Ди, что божественный язык сыграл более всеобъемлющую роль. Они рассказывали, что божественный язык был придающей форму, или «формообразующей», силой как для Книги Природы, так и для человечества<sup>515</sup>. Таким образом, он был

божественным языком, который придал согласованность и структуру всему акту творения.

Учитывая видное место божественного языка в устройстве Книги Природы, Ди считал, что этот язык имеет большую власть. Поскольку Бог и Слово были настолько смешаны в начале современного периода, что было почти непонятно, считалось, что божественный язык несет в себе не только созидательный, упорядочивающий принцип вселенной, но также и силу предотвращать зло и могущество над жизнью и смертью. Религиозные авторитеты и натурфилософы соглашались, что поиск оригинального божественного языка был плодотворным и ценным интеллектуальным проектом. Например, Папа Лев X (1475–1521) был известен тем, что встретил ангела, который привел пример из небесного Священного писания. Папа Лев в свою очередь подарил его королю Карлу V Испанскому в качестве защитного талисмана против зла<sup>516</sup>. Папский интерес к божественному языку и его вера в мистическую силу языка для защиты праведников, должно быть, были хорошо известны в то время; исследование взаимосвязи языка и алхимии Джованни Пантеуса, которым был так заинтересован Ди, посвящено Льву X<sup>517</sup>.

Многое в природной силе божественного языка зависит от того, как он использован. В конце концов, основной причиной, почему Ди хотел этому научиться, было общение как с земными, так и с небесными уровнями вселенной с минимальным разрывом в интерпретации смысла между Словом Божьим и ограниченным пониманием, которым обладает человек. Ди хотел служить мостом между человеческим и божественным, чтобы действовать в качестве ангела-посредника, передающего сообщения Бога ожидающему миру. Но древний язык не мог сделать Ди или его единомышленников равными ангелам. Потому что могущество ангелов и их способности были связаны с их знанием «Силы первоизданного божественного... или ангельской речи», и Ди понимал, что его собственное мастерство в языке всегда будет убогим отражением их мастерства<sup>518</sup>. Хотя ангелы сказали Ди, что использование божественного языка сделает его «другим... в манере говорить от смертного существа», они никогда не подсказывали, как эта разница будет проявляться или в какой степени Ди будут освобожден от человеческой ограниченности<sup>519</sup>.

Ангельским дневникам Ди не было смысла показывать, что божественный язык был «мертвым» языком, ограниченным исключительно текстовыми способами передачи. Напротив, это был живой язык, который человечество утратило, но могло однажды восстановить. Ди был

щепетилен и к устной, и к письменной силе божественного языка, он отмечал, что получал как «голос», так и «лексику» Бога и ангелов — язык в его устной и письменной формах<sup>520</sup>. Правильное произношение божественного языка имело решающее значение ввиду его роли во взаимодействии между небесной и земной частями природного мира. Божественный язык когда-то был важным звеном между несоизмеримыми уровнями космической системы, и в начале современного периода он имел возможность восстановить взаимодействие между Богом, ангелами, людьми и Книгой Природы. Агриппа обсуждал свой путь через проблемы произношения, утверждая, что божественный язык никогда не был озвучен как человеческая речь. Скорее всего, Агриппа считал, что божественный язык мог передаваться от Бога к человечеству, а потом и от разума к разуму через воображение<sup>521</sup>. Так как человеческое воображение было слишком слабым, чтобы насладиться таким общением в нынешнем, пришедшем в упадок мире, только ангелы и Бог все еще использовали священный язык для общения. Гийом Постель согласился с тем, что Адаму не приходилось полагаться на прослушивание того, что на самом деле сказал Бог, вместо этого он получал божественный язык прямо своим внутренним даром<sup>522</sup>.

Ди не предполагал совершенно мистического применения божественному языку, что повлекло бы за собой полное удаление от земных дел. Несмотря на его особые взаимоотношения с Богом и ангелами, он оставался привержен познанию «творения и созданных вещей» с той целью, чтобы оно стало достоянием человечества<sup>523</sup>. Используя полученные знания о божественном языке, Ди продолжал изучать окружающий мир. Он считал, что сочетание божественного языка и натурфилософии откроет тайны сотворенного мира. Каббала дала возможность объединить язык и натурфилософию через преобразованную каббалу, и Ди нашел способ применить божественный язык к Книге Природы.

## ВОССТАНОВЛЕНИЕ КАББАЛЫ

Полное изучение всех тонкостей каббалы выходит за рамки данного исследования, однако некоторое знакомство с этой мистической системой необходимо для понимания «каббалы природы» Ди. Каббала, или каббала, как она известна в иудейской традиции, была средневековым мистическим учением, созданным в двенадцатом и тринадцатом веках, и продолжавшим расти и меняться на протяжении раннего Нового времени<sup>524</sup>. Как и у многих других форм мистицизма, иудейского и христианского,

ключевым каббалистическим текстом была Библия. Кроме того, каббалисты опирались на «Зоар» рабби Моше де Леона и труды других средневековых толкователей для руководства и наставлений. В то время как другие формы иудейского мистицизма, в том числе мистицизм Гекалот и Меркавах, опирались на личное откровение, чтобы дополнить и укрепить библейское учение, каббала была основана на интерпретации античных и библейских текстов через толкование слов, фраз и символов<sup>525</sup>. Однако каббалистические толкования никогда не были строго ограничены письменными текстами, а распространялись на другие символичные выражения.

Для иудейских каббалистов наиболее важное символическое выражение Бога содержалось в десяти последовательных эманациях, известных как сфирот. Часто изображается в виде дерева, в десяти сфирот заключены микрокосмические представления взаимоотношений между Богом и Творением. В каббале эманация обеспечивает механизм причинно-следственной связи, которая позволяет Богу быть во всем, но все еще отстраненным от сотворенного мира<sup>526</sup>. Метафизика света некоторых средневековых христианских ученых, включая Роберта Гроссетесте, зависела от Божественной эманации, как было в замысловатой ангелологии, с которой был знаком Ди. Концепция эманации также была тесно связана с лингвистическими теориями Творения, потому что от Бога исходило Слово, и мир сформировался «из ничего». Эти идеи об эманации сформировались, вероятно, под влиянием неоплатонической мысли<sup>527</sup>.

Кроме того, сфирот были связаны с Библией запутанной и тонкой серией соответствий, так что почти каждое слово в Библии соответствовало одной из сфирот, увеличивая экзегетический потенциал библейских текстов<sup>528</sup>. Таким образом, Бог, божественное откровение, сотворенный мир и его микрокосмические изображения в сфирот стали единой комплексной системой для каббалистов, позволяющей подняться к божественной мудрости и Богу. Христианский каббалист Иоганн Ройхлин полагал, что сфирот — это лестница к небесам: «[сфирот есть] десять ступеней лестницы, по которым мы поднимаемся, чтобы узнать всю правду, будь то чувства, или знания, или вера»<sup>529</sup>. Сфирот также предлагает другое возможное использование каббалы, как увлекательное, так и потенциально опасное. Просто как каббалист мог использовать сочетание каббалистических методов, Божьего откровения в Писании и его эманации в сфирот, чтобы подняться к Богу, так же этот путь может быть использован, чтобы привлечь божественную, небесную силу вниз, в подлунный мир.

Это направление каббалы, называемое «практическая каббала», или «теургическая каббала», похоже на другие виды духовной магии средневековья и ранней современной эпохи<sup>530</sup>. Хотя сфирот предоставляет возможность нисхождения небесных сил, тайные имена Бога и ангелы предусмотрели средства, с помощью которых силы были призваны в подлунные уровни космоса. Таким образом, теургия, практическая ветвь каббалы, опиралась на заклинания и обращение к тайным именам для привлечения божественной эманации в природный мир. Христианский Запад стал внимателен к этим идеям с публикацией каббалистических тезисов Пико делла Мирандолы в 1486 году, и впоследствии они были развиты в двух направлениях: во-первых, исправлялись для соответствия каббале, чтобы доказать, что иудейские верования содержат пророчества о Христе и христианских доктринах; во-вторых, велись исследования эзотерических и магических возможностей каббалы.

Ангельская каббала природы имела ряд общих черт с иудейской и христианской каббалой. Эти сходства, вероятно, были приятны Ди, потому что он считал свою каббалу природы исходной, нетленной каббалой, из которой произошли иудейская и христианская каббала. Подобно последнему, каббала Ди была выявленной мудростью. Искусство каббалы впервые было дано человечеству, как пояснил Ройхлин в «De arte cabalistica», через личное откровение<sup>531</sup>. Многие века человеческая слабость стояла между тем временем и каббалой уровня XVI века. Ди, со своей стороны, получил прямое каббалистическое откровение от Бога. Любые сходства между дошедшими до нас иудейской и христианской каббалой и каббалой природы Ди, по его мнению, показали места, где древние системы сумели сохранить свои «истинные» черты несмотря на превратности времени и человеческого понимания.

Каббалистические системы — иудейская, христианская и даже каббала природы Ди — зависели от экзегетического толкования и веры в то, что язык сыграл важную роль в Создании. Но язык каббалы природы Ди не был ивритом; это был истинный, божественный язык, который Бог использовал в своих первых созидательных актах. Поскольку божественный язык был алфавитно-цифровым, как иврит, Ди считал, что он может применить традиционные каббалистические экзегетические методы для имен, слов и фраз, которые передали ангелы. Ангельские дневники подсказывают, что Ди использовал три основных каббалистических экзегетических метода: гематрию, нотарикон и темура. Гематрия была самым математическим методом, так как включала в себя числовое значение слов и фраз

и поиск через Писание других слов или фраз со схожим числовым значением. В нотариционе буквы слова рассматривались в качестве аббревиатуры для целых предложений. Третья каббалистическая экзегетическая техника, темура, перемещала буквы в слове для создания новых слов<sup>532</sup>. Эти три каббалистических метода, как объяснял Ройхлин, убеждали, что ни «слово, ни буква, несмотря на незначительность, ни даже пунктуация, не были без смысла»<sup>533</sup>.

Ссылки на эти три метода появляются на протяжении всех ангельских дневников. Каждая буква ангельских имен, начертанных на *Sigillum Dei*, символизирует другого ангела в виде ангельского нотарикона<sup>534</sup>. В другом примере нотарикона ангел объяснил Ди, что его слова содержат сентенции мудрости<sup>535</sup>. Ди также имел «разнообразные беседы и дискуссии о перемещении букв», или темуре, к тому времени как он был вовлечен в беседы с ангелами, этот способ он уже обсуждал ранее в «*Mapas hieroglyphica*»<sup>536</sup>. Как и большинство каббалистов, Ди считал, что перестановка букв должна следовать определенным правилам, и он поделился своим «правилом, как безусловно знать сколько способов, любое количество букв... может быть транспонировано» с Эдвардом Келли во время их бесед<sup>537</sup>.

Самое сложное внедрение каббалистического экзегетического метода в разговорах с ангелами произошло при использовании Ди гематрии, экзегетического метода, опирающегося на числовые интерпретации. Гематрия зависит от цифробуквенного свойства божественного языка. Ангелы Габриэль и Нальваж объяснили, что «весь Мир состоит из чисел», но «цифры, о которых мы говорим, есть от разума и формы, а не от лавочников»<sup>538</sup>. Числовая особенность божественного языка была не мирской математикой Ди и его современников, но была частью мира божественной сущности и истинных форм. Различие, на которое указали ангелы, напоминало одно, сделанное Агриппой в его «*De occulta philosophia*», различие: там, где он различает «речевые числа», которые использовали купцы, и разумные, строгие и настоящие числа, которые содержали тайны Бога и природы<sup>539</sup>. Ди также придерживался этого различия между земными и небесными цифрами. Для него существовало два типа чисел: «Число Нумерации», это числа Творца, в духовных и ангельских умах и в душе человека; и «число цифр», имеющих в других частях сотворенного мира<sup>540</sup>. Так как числа играли важную роль и в каббале, и в концепции природы Ди, неудивительно, что он был заинтересован в нумерологическом подтексте божественного языка и ангельской каббалы природы. Нумерология, хотя она и не является, строго говоря, частью каббалы,

могла быть связана с иудейскими мистическими верованиями христианских авторов и, возможно, обрела ореол особого авторитета из-за этой взаимосвязи. Заклучая богатый набор античных и средневековых теорий, нумерологические идеи раннего современного периода были включены в архитектуру, музыку и натурфилософию<sup>541</sup>. Нумерологические предположения, полученные из Писания, были особенностью наиболее авторитетных библейских комментариев, а также обеспечили «топливо» для популярных пророчеств<sup>542</sup>.

Другие ссылки на каббалистические идеи и авторов появлялись на всем протяжении ведения ангельских дневников. Некоторые ссылки были не более чем обозначением слова каббала или заметками Ди для поиска дополнительной информации в книгах Ройхлина, Агриппы, д'Абано или некоторых других каббалистических авторитетов. Например, когда ангел Галуа выступила вперед в 1583 году, сказав Ди, что ее одежды были названы «НОХМАРЧ», он сразу сопоставил это слово с одним из десяти сфирот: Хокма (Hokmah), или божественная, спасительная мудрость. Первая из божественных эманаций, Хокма была сефирой, связанной с моментом первоначального Божьего замысла сотворения мира — моментом, когда все вещи оставались превосходно задуманными и сдерживались Богом<sup>543</sup>. Хотя разъяснение значения слова Галуа было уничтожено в рукописи, следующие замечания Ди выразили его убеждение, что начало мудрости было найдено в страхе Божиим<sup>544</sup>. Даже описание каббалы природы как «трехкратного искусства», способного «объединить человека (со знанием Мира, Управлением его Творениями, и Видом его Величия)», напоминает каббалистическое «троекратное искусство» гематрии, нотарикона и темура<sup>545</sup>.

## НАСЛЕДИЕ АДАМА: ИСТИННЫЕ ИМЕНА И ПОТЕРЯННЫЕ ЗНАЧЕНИЯ

Способность божественного языка обозначать объекты в природном мире была бесспорным объектом интереса в эпоху раннего Нового времени<sup>546</sup>. Этот интерес увеличился в семнадцатом веке, когда начались дебаты о преимуществах создания «универсального языка», который отражал бы необходимое созвучие между человеческой речью и Книгой Природы и уменьшал запутанность языков. Хоть и искусственный, этот язык был описан как «естественный язык», чтобы отличать его от божественного языка, использованного Богом при Создании и на котором

говорил Адам<sup>547</sup>. Адам имел особый уровень общения с Книгой Природы, который вытекал из одного из его первых действий в Раю: дарование каждой вещи в Книге Природы истинного имени, которое отражало ее сущность. Как ангелы объяснили Ди, Адам «назвал все вещи (которые это знали): и они так и на деле, и должны [так в оригинале] навсегда»<sup>548</sup>. Ди, с другой стороны, назвал части природы неверно, потому что улавливал только поврежденные остатки божественного языка<sup>549</sup>.

Представление о том, что слова могут обращаться к сущности вещей, имеет давнюю историю и не ограничивается дискуссиями об Адаме и Творении. В «Cratylis» Платона предполагается, что язык был способен создавать слова и то, с чем они соотносятся, точно совпадающими, хотя это было неоднозначно относительно того, был ли язык совершенно естественно или, по крайней мере, частично обычным<sup>550</sup>. Д. П. Уокер считал, что «словесная сила», связанная с божественным языком творения и другими очень древними языками, зависит от лингвистической теории, которая включала «реальную, а не условную, связь между словами и тем, что они обозначают»<sup>551</sup>. Ди придерживался такого убеждения в беседах с ангелами и думал, что язык Адама был способен запечатлевать сущности, вложенные в Книгу Природы.

Поскольку истинные имена Адама имели возможность раскрыть тайны Книги Природы, Ди был предупрежден, что он и его провидцы не должны произносить имена и слова, данные им на божественном языке, так, как они были получены. Работая в этой манере «двойного повторения», Рафаэль предупредил: «вы должны и писать и работать — все сразу: чего природные люди сделать не могут». Ди дождался времени, назначенного Богом, чтобы произносить слова и фразы<sup>552</sup>. Чтобы обойти трудности, связанные с тем, что приходилось слушать, повторять и писать пространные отрывки на божественном языке, его ангельские учителя начали произносить свои откровения в обратном порядке. Чтобы, когда наступит время «задействовать» природу, Бог наставлял бы его изменить порядок фрагментов и раскрыть их дремлющие силы. Ди был доволен этим методом и понял его преимущества, «иначе, все названные вещи появились бы: и... затруднили наш процесс обучения»<sup>553</sup>.

Знание истинных имен было также важно для христианских и иудейских каббалистов этого периода, особенно истинные имена ангелов, ибо они позволили натурфилософам и каббалистам выйти за пределы загнивающего подлунного мира и общаться с божественным. Истинные имена ангелов появились в начале сохранившихся ангельских диалогов



Ди — даже раньше, чем символы божественного алфавита, которые мы будем считать отправной точкой. Однако для Ди и его современников начать с истинных имен ангелов Божиих было более логичным стартом, поскольку именно посреднические старания ангелов помогали раскрывать тайны Бога.

Несколько томов в библиотеке Ди были связаны с тайной имен, принадлежащих Богу, Христу и ангелам. Пико делла Мирандола в своих каббалистических «Выводах» утверждал, что эти имена, особенно имя Иисуса, содержали мощные и убедительные послания о божественности Христа и взаимоотношениях с Богом<sup>554</sup>. «De verbo mirifico» Иоганн Ройхлин построил на теориях Пико, содержащихся в трактате, посвященном удивительным силам, которые могут быть достигнуты с именами Христа и других «чудотворных слов», включенных в Книгу Природы. Ройхлин считал, что эти слова способны восстановить натурфилософию и могут дать людям такую же власть над природой, которой Адам пользовался в Эдеме<sup>555</sup>. Одно из таких слов — «тетраграмматон»; два других, «Пеле» и «НА», появляются в разговорах с ангелами и в заметках на полях «De verbo mirifico and De arte cabalistica» Ройхлина с разъяснениями<sup>556</sup>.

Интерес Ди к силе имен был частью его увлечения оккультными свойствами природы. Пико делла Мирандола был одним из первых, кто указывал на тесную связь между магией, языком и природой, и его понятие лингвистической магии часто называют «практической каббалой» из-за его действенного потенциала. Идеи Пико быстро распространились в европейских интеллектуальных кругах после публикации его каббалистического труда «Conclusiones»<sup>557</sup>. В «De verbo mirifico» Ройхлин разместил подобное ударение на сверхъестественных действиях, которые могли произвести определенные слова<sup>558</sup>. Язык был даже более действенным в «De occulta philosophia» Агриппы, потому что знание чародем тайны, истинных имен, было необходимо прежде, чем любая магическая процедура могла иметь место<sup>559</sup>.

От ангелов Ди получил истинные имена Бога, имена множества ангелов, истинные имена, данные Богом географическим регионам земной поверхности, названия частей небес и правильные названия всех стадий алхимического процесса. Тайные имена Бога впервые были даны Ди, когда он получил рисунок *Sigillum Dei*<sup>560</sup>. Позже, 21 марта 1582 г., ангелы дали Ди скрижаль, содержащую более тайную информацию: «Имена Бога, не известные ангелам», которые не могли «быть произнесены или прочитаны человеком»<sup>561</sup>. Хотя Ди был способен записать эти имена, ангелы сказали

ему, что он не сможет произнести их до последних дней, до появления семи ангелов семи небес, наиболее близких к земле, которые «стоят всегда перед лицом Бога»<sup>562</sup>. Однако в большинстве ангельских разговоров делался упор на имена ангелов, особенно тех, кто управлял естественным и сверхъестественным мирами. Ди получил, например, имена сорока девяти отдельных ангельских правителей, которые наблюдали за всем, начиная от князей и торговли до качества земли, воды и движения воздуха<sup>563</sup>. Ди провел несколько дней, принимая эти ангельские имена и группируя их на семь категорий из семи.

Ди исследовал экзегетический потенциал истинных имен Бога и служащих Ему ангелов, когда они были выявлены. Когда ангелы дали Ди ангельские имена для начертания на *Sigillum Dei*, ему было сказано, что каждая буква имени каждого ангела может далее принести «дочь» и каждое дочернее имя могло принести еще одно<sup>564</sup>. Этот метод именного толкования был заимствован от нотарикона и был использован другими каббалистическими учеными. В «*De arte cabalistica*» Ройхлин объяснил, например, как четыре буквы тетраграмматона могут произвести семьдесят два ангела, «как бы по божественному вопросу», еще раз продемонстрировав, что идеи бесед ангелов с Ди не полностью уникальны<sup>565</sup>. Через нотарикон Ди получил сложную языковую родословную ангелов, хотя неясно, подверг ли он другие ангельские имена аналогичным каббалистическим процессам.

## КАББАЛА ПРИРОДЫ

Экзегетический потенциал и магическая сила истинных имен представляет собой лишь первый шаг в решении гораздо большей экзегетической задачи: расшифровки Книги Природы. Правильное толкование Книги Природы было ключевым для натурфилософии Ди. Иудейская каббала была предназначена для толкования Писания, а не для толкования природы, обстоятельство, которое делает проблематичным использование Ди каббалистических методов для объяснения и понимания мира. Однако эти трудности не мешали таким натурфилософам, как Ди или Джованни Пантеус, изучать возможности каббалы, подходящие для Книги Природы. «*Monas hieroglyphica*» Ди и «*Voarchadumia contra alchimiā*» Пантеуса демонстрировали, как каббалистические экзегетические методы были применены для интерпретации проблем в природном мире<sup>566</sup>. Несмотря на это, иудейская каббала и природный

мир не взаимодействовали так искусно, как того желали многие натурфилософы. Как и в случаях с многими другими интеллектуальными трудностями Ди, ангелы предоставили ему выход из этого затруднительного положения. Они сделали это, открыв пласт информации, которую называли «истинной каббалой природы». Ди был заинтригован возможностями, предоставляемыми искусством интерпретации, которое зависело от его понимания божественного языка и истинных имен Адама. Понимание места, которое занимала каббала природы в натурфилософии и богословии Ди, приближает современного читателя к центру его ангельских диалогов и к причинам, объясняющим, почему он был так поглощен их откровениями.

Во-первых, важно уточнить, что ангельская каббала природы не являлась прямой производной от традиционной иудейской каббалы или даже христианской каббалы. Хотя каббала природы во многом напоминает многие базовые догматы каббалистического исследования, она предназначена для раскрытия тайн другого «текста» — в большей степени Книги Природы, чем Священного Писания, поэтому их экзегетические методы существенно различаются. Если мы видим каббалу природы аналогом иудейской и христианской каббалы, но признаем ее независимость от них, то становится возможным изучение каббалы природы Ди на его условиях. В результате мы обретаем понимание каббалы природы и как отдаленно относящейся к иудейской и христианской каббале, и как системы толкований на собственных правах.

Учитывая научное сокращение ангельского языка как смешение из неопишуемых звуков и странного набора имен и фраз, можно понять, что «истинная каббала природы» ангелов также могла быть обречена на фактическое забвение. Отчасти из-за потери разделов дневников ангелов, на первый взгляд, лишенных систематической основы и переданных в разбросанном, частичном виде, каббала природы разочаровывает исследователя. Сам Ди был в замешательстве по поводу точного применения искусства и его запутанных методов. Даже его обозначение, как «каббала природы» сделало немного, лишь осложнило ситуацию, поскольку изучение работ других ранних современных каббалистов не позволило обнаружить полезную сравнительную информацию.

Каббала природы Ди основывалась на взаимосвязи между элементарным и духовным числами нумерологической традиции: четыре (символ огня, воздуха, земли и воды) и три (символ Святой Троицы — Отца, Сына и Святого Духа) соответственно. Самостоятельно и в сочетании, эти цифры

регулируют каббалистическую систему Книги Природы. Наиболее важная комбинация двух чисел в каббале природы — число семь, означающее сочетание стихийного и божественного. Как ангелы объяснили Ди:

Семь постигнет Тайны Небес и земли: семь сращенных человеческих душ и тел воедино (, в душе, и 4 в теле). В 7 они найдут Единство: в 7 они найдут Триединство [.]

В 7 они найдут Солнце, и размер Святого Духа... Имя Твое (О, Боже) будет восхваляться вечно, от твоих 7 Престолов, от 7 Труб твоих, и от твоих 7 Ангелов... В 7 Бог возвращает все вещи. В 7, и согласно 7 должны вы заниматься всеми вещами<sup>567</sup>.

Акцент на числе семь не был уникальным при разговорах ангелов с Ди. Семь занимало видное место в библейских комментариях из-за частоты, с которой оно появлялось в Откровениях, заключительной книге Библии. Например, в Откровениях 8:2 семь престолов, труб и ангелов предупредили человечество о грядущем Апокалипсисе. Каббала природы Ди включала множество перестановок из семи, таких как, сорок девять ангельских правителей и их «призывы» и сорок девять врат природы и их «ключи». Каббала природы также содержит тридцать эфиров, управляемых двенадцатью ангелами, и книги из 49 страниц — и эти цифры могут быть получены путем сложения и умножения чисел три и четыре в различных комбинациях<sup>568</sup>.

Каббалу природы Ди можно разделить на две ветви: одна в основном была связана с нисходящим вниз на мир природы небесным влиянием; другая по большей части касалась восстановления связи между человечеством, божественным и Книгой Природы. Каждый аспект каббалы природы был передан ангелами, затем была короткая пауза, пока Ди переваривал новую информацию, задавал вопросы, получал ангельские наставления. После этого передача каббалы природы возобновлялась. В то время обе ветви каббалы природы были частями единой системы, они также могли рассматриваться отдельно.

Первая ветвь, как теургическая или практическая каббала, обещала дать Ди возможность быть вовлеченным в небесные влияния на подлунный мир природы. Упоминаемая здесь как «ангельская» система каббалы природы, эта ветвь состояла из секретов, истинных имен «Сыновей и Дочерей Света» и «49 ангелов, которые управляют Землей». Как Сыновья и Дочери Света, так и ангельские управляющие играли

особые роли в природе, но не присутствовали в земном мире. Ди было необходимо использовать специальные «призывы», чтобы привести ангельских правителей в природный мир для исполнения Божьей воли<sup>569</sup>. Эта ангельская система была сформирована на начальном этапе в отношениях Ди — Келли и оставалась частью ангельских диалогов, потому что на большой восковой печати, или *Sigillum Dei*, были высечены имена Сынов и Дочерей Света.

Роль Сынов и Дочерей Света в каббале природы неоднозначна. Как правило, Ди был представлен каждому ангелу, сообщавшему его или ее точное имя, и проинструктирован относительно их обязанностей и ответственности. Хотя в случае с Сынами и Дочерьми Света возможное назначение ангелов было, похоже, неопределенно, равно как и их количество. Последующие поколения были описаны сложно и запутанно, собраны в неточные родословные: «Сыны Сынов Света» и «Дочери Дочерей Света» и так далее. В частности, в общей сложности упоминалось двадцать восемь Сынов и Дочерей Света, но последующие поколения не были полностью представлены Ди; даже их имена не были даны ему. Одной из их задач Сынов и Дочерей Света, чьи имена были начертаны на *Sigillum Dei*, было содействие явлению ангелов в показывающем камне. Это заставило звучать метафизическое значение, так как все ангелы были существами Света, и Сыны и Дочери Света были номинально связаны с Божьими эманациями. Другие функции Сынов и Дочерей Света были менее понятны. Семь Сынов Света появились, неся металлические шары из золота, серебра, меди, олова, железа, ртути и свинца, — но ангелы не скажут Ди, символизируют ли шары только металлы или другие особенности природного мира, связанные с ними, такие как планеты<sup>570</sup>.

Неотъемлемой частью каббалы природы Ди были сорок девять ангелов, которые управляют Землей. Эти ангелы являются краеугольным камнем ангельской каббалы Ди и связаны с божественным языком, миром природы и каббалой природы многими способами и на многих уровнях. Во-первых, через правителей Ди приобрел ценный, «ангельский» взгляд на мир природы, точку зрения, которая была выше непосредственного чувственного опыта земного мира, за его пределами<sup>571</sup>. Во-вторых, имена правителей имели явное отношение к естественному миру и божественному языку, его создавшему<sup>572</sup>. Семибуквенное имя каждого правителя начиналось с буквы «Б» — первой буквы божественного языка, первой буквы Иудейского Бытия и послания из каббалистического текста «Зоар» о том, что начался созидательный процесс Бога<sup>573</sup>. Каббалистическая вера в

силу имен, потенциал имен и слов в раскрытии тайны и глубочайшей информации присутствовала в понимании Ди имен правителей. Уриэль сказал Ди, что в именах ангелов «открыт фонтан мудрости. Природа должна знать: Земля с ее секретами раскрыта. Элементы с их силой оценены»<sup>574</sup>.

Правители были разгруппированы на семь порядков по семь ангелов. Эта расстановка нумерологически подчеркивает их значимость в элементарном мире, созданном за семь дней, и в небесном мире семи планет. Каждый из семи порядков управлял специфической особенностью созданного мира. Первый порядок правил мудростью; второй — земными царями; третий — водами; четвертый — землей; пятый — живыми существами; шестой — движениями воздуха; седьмой порядок нес ответственность за изгнание злых ангелов и духов. Эти задачи были более сложными, чем просто наблюдение за некоторыми частями природы, для 49 ангелов, управляющих неосязаемым (мудростью) и осязаемым (земля и живые существа). Семь порядков Правителей не были демократическими, с равными полномочиями, которыми обладает каждый ангел. Скорее, они были устроены иерархически, с одним ангелом, назначенным царем, и другим — князем; обязанности пяти оставшихся ангелов в каждом порядке не были четко прописаны или не сохранились.

В рамках поручений обязанности царя и князя отличались. Цари обладали властью в отношении определенного аспекта мира, сохраняя при этом общую ответственность за весь управляемый порядок. У князей были более конкретные и ограниченные обязанности. Например, в то время как царь Бнаспол регулировал Землю, его князь, Блидсон, был больше ответственен за подземное. Царь, управляющий мудростью, Бобогел, имел в своем подчинении князя Борного, который знал, как «сделать природу совершенной», владел знанием о земных минералах и металлах — другими словами, об алхимии<sup>575</sup>. Хотя взаимоотношения между царями и князьями были упорядоченными, передачи информации об этом не было. Ангелы сначала раскрыли обязанности царям, а затем князьям. Это вызвало некоторое недоумение, когда Ди попытался собрать систему в единое целое. Однако, наконец Ди смог разместить имена ангелов на круговом колесе, похожем на Lullian и каббалистические колеса, и прояснить их взаимоотношения<sup>576</sup>.

Внешний вид ангела мог дать ценные ключи к его роли и обязанностям, и правители не являлись здесь исключением. Их появление было особенно полезно для Ди, учитывая путаницу с их обязанностями. Семь царей несли символы своей власти, которые Ди добросовестно законспектировал.

Эти символы иллюстрируют их деятельность в каббале природы; таким образом, ангел, ответственный за мудрость, держал книги, в то время как ангел земли нес травы<sup>577</sup>. Князья, которые служили при правителе мудрости, царе Бобогеле, появились как «древние и мрачные спокойные люди в черных мантиях», держащие книги, «и некоторые из них имели жезлы, как Степень», как подумал Ди, они имели отношение к знаниям в геометрии<sup>578</sup>. Хотя ангелы называли их «Князьями Природы», как их одежда, так и их место в ангельском порядке указывали, что они были связаны с мудростью, и Ди в отношении них отметил на полях: «философы», описывая их внешность и роль, которую внешность отражала.

Ди был поглощен своей возможностью общаться с ангельскими правителями и тем, какую он мог извлечь пользу из их знания об окружающем мире. Для разрешения этих забот ангелы дали Ди сорок девять «призываний» (иногда называемых «claves», или «ключи») в период между 31 марта и 6 апреля 1583 г.<sup>579</sup>. Ангельские призывы содержались в отдельной книге, за исключением одного, неизвестного Ди или кому-либо еще, за исключением Бога<sup>580</sup>. Ангелы передали призывы на божественном языке, посимвольно, что заняло огромное количество времени, особенно когда Ди и Келли были слишком отвлечены вопросами по овладению тонкостями алфавита<sup>581</sup>. Наконец ангелы сделали послабление в связи с другими обязанностями Ди и начали начитывать призывы на божественном языке, но даже такая подача, перекопирование и обсуждение призывов заняло почти месяц. На сегодняшний день сохранились сорок призывов на божественном языке. Дневники ангелов предполагают, что последние восемь призывов также были получены, но находятся в «другой книге», возможно с переводом на английский язык, но они не обнаружены<sup>582</sup>.

Ангелы пообещали Ди, что однажды он будет иметь возможность использовать призывы для устранения повреждений Книги Природы. С помощью ангельских правителей он будет «работать в успокоение положения, в изучении мудрости, умиротворяя дворянские суждения... как в глубинах вод, Тайнах Эфира, так и в недрах Земли». Однако Ди не мог использовать призывы, пока Бог не сочтет, что время пришло. До этого времени Ди мог только заручиться поддержкой правителей с помощью «призыва после имени БОГА» через молитву<sup>583</sup>. Даже тогда правители будут действовать только в соответствии с волей Бога, которая может быть отозвана, если Ди сделает что-то вопреки Его желанию<sup>584</sup>. В каббале природы, как и во всех других аспектах бесед

с ангелами, Ди был скорее просителем, ходатайствующим о том, чтобы Бог использовал его для Своих целей, чем магом, манипулирующим силами природы.

Ангельская система каббалы природы с ее ангелами Света и Правителями Земли, несмотря на обещания информации и имен, была вскоре отложена в сторону в пользу покровительства земных возможностей, предоставляемых прибытием графа Ласки. Пока Ди и его семья не присоединились к Ласки и не переехали в Краков в 1583 году, каббала природы вернулась на передний план диалогов с ангелами, на этот раз со все более апокалиптическим настроением и предметом. Разговоры стали все более апокалиптическими, когда ангелы поручили Ди переехать из Кракова в Прагу в июле 1584 и использовали образы, которые укрепили убежденность Ди в том, что последние дни были неизбежны. Каббала природы реагировала на изменения настроения. Бесконечные каталоги ангельских имен и ангельских ролей в Книге Природы были заменены страшными молитвами, которые призывали совершенно новых и незнакомых ангелов, которые должны были участвовать в Судном Дне.

Апокалиптическая система каббалы природы была основана на 49 Вратах Природы и их «claves» (ключах), тридцати эфирах, управляемых ангелами двенадцати колен израилевых, и Книге Еноха, которая содержала «заклинания имен Бога и ангелов через имена Бога»<sup>585</sup>. Ангелы рассказали об использовании информации, содержащейся в этой второй ветви каббалы природы. По-прежнему было много сходства между ангельской и апокалиптической ветвями каббалы природы, как в способах подачи, так и в способе структурирования системы.

Ангелы передали Врата Природы Ди между 13 апреля и 14 мая 1584 г., когда он находился в Кракове. С самого начала ангелы были необычайно откровенны в плане использования Врат: их знание позволило бы Ди «судить не так, как мир делал, но совершенно с миром, и все вещи, содержащиеся в Окружении Природы, и всех вещей, которые подчинены завершению»<sup>586</sup>. Эти результаты значительно отличались от тех, которые были описаны в ангельской ветви каббалы природы, в то время как информация об ангельских правителях могла бы помочь Ди сформировать политику дворянства и дальнейшего человеческого понимания Книги Природы; знание Врат увеличило бы силу его проницательности и способность судить об аспектах природного мира. Во Вратах, сказали ангелы Ди, он обнаружит «благородство и Повреждение природы» и будет



поставлен в известность «о тайном мнении Всевышнего»<sup>587</sup>. Нальваж сказал Ди, что ключи к Вратам Природы содержат «тайны и тайные существа и влияют на все вещи, движущиеся и перемещенные в мире»<sup>588</sup>. Ди получал информацию двумя способами: тайные решения, которые шли непосредственно от Бога, как это произошло с апостолами, и информация о природе, опосредованная через ангельские откровения. Ангел Нальваж, наставник Ди в тонкостях апокалиптической системы, сказал Ди, что хотел бы поделиться сорока восемью ключами, которые откроют природу и врата понимания<sup>589</sup>. Как и в случае с сорока девятью Правителями (один из которых не может быть призван), одни из Врат Природы оставались закрытыми для использования.

«Ключи» были открыты Нальважем, он появился в показывающем камне с жезлом, балансируя в сетке алфавитных скрижалей. Нальваж направлял от буквы к букве свой жезл, расшифровывая каждое слово и фразу ключей<sup>590</sup>. Затем поделился точным расположением каждого символа на скрижалях, и Ди принял к сведению эту информацию в виде головоломки — формулы восходящих и нисходящих квадратов. Поскольку дневники ангелов не содержат объяснения того, как эти скрижали связаны с Вратами, трудно понять, почему Ди нашел расположение букв таким интересным. Одно из возможных толкований заключается в описании скрижалей, открытых за несколько дней до передачи ключей. Нальваж показал Ди несколько разных скрижалей начиная с 10 апреля 1584 г., в том числе «округлую скрижаль из кристалла, или скорее — перламутра», что имела «бесконечное число букв... настолько плотное, что одна могла поддерживаться другой» на ее поверхности<sup>591</sup>. Круглый стол представлял «начало и конец всех вещей», и Нальваж приписывал содержание скрижали Богу-отцу, его окружность — Христу («палец Отца и двигатель всех вещей»), а «порядок и соединение частей» скрижали в «должное и идеальное соотношение» — Святому Духу<sup>592</sup>. Скрижаль была, таким образом, изображением и Троицы, и вселенной в их сущности, движении и последовательности.

Через два дня Нальваж появился с другой скрижалю. Ди отметил, что ее разделение на десять или одиннадцать разделов отличает эту скрижаль от ранней перламутровой. Ди было очень важно, на какой скрижали, и даже на какой ее части были начертаны символы, потому что их расположение будет указывать, имели ли они отношение к Отцу, Сыну или Святому Духу. Как следствие, эта информация будет связана с сущностью, действием и порядком того, что обозначают слова. Даже без какой-либо явной связи

между первой и второй скрижалями, ранние замечания Нальважа остались в памяти Ди, и его комплексные навыки оказались полезными для создания связей между скрижалями.

Усилия Ди по различению сущности, действия и порядка были поданы в другом свете несколько дней спустя, когда Эдвард Келли спросил ангелов об использовании чисел и букв в их рассуждениях о божественном языке. Габриэль ответил каббалистически: цифровое обозначение каждой буквы, когда они объединяются в слово, означает «элемент», или формулу той сущности, к которой относится целое слово<sup>593</sup>. Каждое слово, взятое целиком, представляло «сущность» субстанции, или истинную сущность. Таким образом, буквы и цифры представили шаблонные взаимоотношения между божественным языком и Книгой Природы. Каббалистическое толкование этих формул с помощью метода гематрии могло помочь Ди переупорядочить неупорядоченный и разрушающийся мир, как подтвердил Габриэль, когда объяснил, что буквы на скрижалях Нальважа были «разделены и в беспорядке» и должны быть переставлены с помощью их числовых формул, прежде чем могут быть отданы Ди<sup>594</sup>.

Цифры были не менее важны в инструкциях ангелов, окружающих тридцать эфиров и ангелов двенадцати древних племен из Израиля, которые ими правили. После передачи нескольких ключей для отворения Врат Природы ангелы внезапно изменили инструментарий и начали знакомить Ди с тем, что было представлено как кардинально новая система<sup>595</sup>. Хотя эфиры еще не упоминались в дневниках, не было никакого кардинального разделения между эфирами и Правителями или Правителями и Вратами. Вместо этого там была такая преемственность между двумя частями каббалы природы, что тридцать эфиров были также последними тридцатью ключами, которые открывали Врата Природы<sup>596</sup>. Однако эфиры отличались от других частей каббалы природы более мрачными тонами и целями. Хотя Правители поделились с Ди своими знаниями в области Книги Природы, и Врата дали бы Ди власть судить и, в конечном итоге, восстановить природу путем воссоздания природной «формулы», эфирам суждено было сыграть решающую роль в окончательной реорганизации человечества.

Тридцать эфиров были описаны как «ленты» в небесах, распределенные с интервалом в двенадцать градусов примерно на 360 градусах окружности Земли. Такое расположение обеспечило Ди восстановленный зодиак, на котором основывается реформация астрологии,

а также именами двенадцати ангелов, которые правили тридцатью двенадцатиградусными подразделениями эфиров в небесах. Эти двенадцать ангелов были известны как наблюдающие за двенадцатью коленами Израилевыми, а их появление среди огромного большинства уникальных ангелов, которые наполняли ангельские диалоги Ди, позволяло им сильно выделиться.

Когда мы принимаем апокалиптические убеждения Ди во внимание, их положение в каббале природы становится еще более косвенным. В иудео-христианской традиции ангелы, которые наблюдали за двенадцатью коленами Израиля, сыграли важную роль в развитии отдельных стран и в расколе и рассредоточении человеческого общества<sup>597</sup>. Двенадцать колен Израилевых произошли от двенадцати сыновей Иакова и их семей и продолжали служить организационной основой для израильского общества до смерти Соломона, когда десять колен откололись, чтобы сформировать Северное Королевство. Позже это королевство пало под ассирийцами и израильтяне были депортированы, ассимилировались в ассирийском обществе (как об этом говорится в 2 Царствие 17:6) и в конечном счете разошлись по всей земле. Как Иеремия 31:4, так и Иезекииль 37:16 предрекли возвращение десяти колен, и особенно у Иезекииля возвращение потерянных племен было связано с последними днями<sup>598</sup>.

Тридцать эфиров в каббале природы Ди сочетались с библейскими сказаниями о племенах Израилевых и каббалистическими идеями о теургическом потенциале тайных имен и апокалиптических идей о реституции Книги Природы. Каждый из тридцати Эфиров состоял из трех частей, и каждый Эфир управлялся одним из ангелов двенадцати племен. Единственный ангел мог наблюдать за несколькими частями на небесах, им помогали армии других ангелов — всего 491 577 ангелов, если быть точным. Большое количество ангелов было нужно, потому что каждая из 90 небесных частей соответствовала отдельной области земного мира и людям, которые там жили. Вполне вероятно, что Ди понимал армии ангелов как хранителей человеческих душ, только 144 000 из которых должны быть сохранены, согласно Книге Откровений — это помогло бы упорядочить «помеченных» и «непомеченных» на Последнем Суде.

В соответствии с другими ветвями каббалы природы Ди были даны семибуквенные «истинные имена» географических регионов, контролируемых эфирами, но было сказано, что тридцать эфиров не имели имен — они были известны своими номерами<sup>599</sup>. Однако в дальнейшем

Ди были даны трехбуквенные имена для тридцати эфиров и было сказано, что имена обозначают их «сущность». Ди был расстроен противоречием, которое не было разрешено<sup>600</sup>. Несмотря на все противоречия, нумерологическая последовательность семибуквенных географических названий должна была быть приятна оккультной и математической стороне интеллекта Ди, также как информация о том, что истинное имя Египта на самом деле Occodon, и Месопотамия была известна Богу и ангелам как Valgars, что должно было быть приятно его географической точности. Однако усилия Ди связать новую систему со значительными географическими знаниями были слишком далеко идущими, Нальважу пришлось предупредить его, что Бог не практиковал географию Птолемея или других земных географов<sup>601</sup>.

Даже не «открытие» Эдвардом Келли некоторых истинных имен в трудах Агриппы или непреклонный отказ его провидца не иметь ничего больше с ангелами, а искать в книгах информацию о них, ослабило энтузиазм Ди по поводу эфиров и их роли в каббале природы. Ди просто выразил свое восхищение библиографическими знаниями Келли. Ученый-гуманист, Ди также искал в своей библиотеке дополнительную информацию о географических частях Земли в произведениях Меркатора и Мела, но не имел никакого успеха.<sup>602</sup> Если он и подозревал Келли в создании такого непроверяемого доказательства против ангелов, он не выдал этого. На самом деле, скорее всего, не этот ли случай сделал Ди подозрительным. В конце концов, некоторые обрывки «истинной» информации должны были пережить века.

Опираясь на информацию о тридцати эфирах, Ди верил, что ему были предоставлены способы вернуть народы земли в их древние племенные объединения. Несмотря на то что люди из двенадцати колен Израилевых были рассеяны по всей планете, ангелы все еще были в ответе за них и знали, где потомки каждого племени могут быть найдены. Информация Ди относительно двенадцати ангелов могла быть использована для сбора всех людей под наблюдение их законного ангела — даже если они (как и в случае с ангелом двенадцатого колена) рассредоточились от Мавритании до Южного полюса, Халдеи, Северного полюса и дальше<sup>603</sup>. В тот долгожданный день, когда град Божий сойдет с небес, люди Земли смогли бы войти во врата в определенном порядке и поблагодарили бы Ди за это. Хотя есть что-то забавное в процессе, с помощью которого Ди получал информацию касательно тридцати эфиров — от долгих дней, когда были даны имена и места, до его поспешного дополнения числа отрядов

в ангельских армиях и триумфальное получение Келли произведения Агриппы — конечная цель эта информации окрасила бы труды в судьбоносные оттенки.

Ожидания Ди усилились, когда он получил следующий компонент его каббалы природы — Книгу Еноха. Хотя эта книга предоставляла историкам короткий, хотя неточный, заголовок для всей ангельской системы Ди, материалы, связанные с Енохом, не заключали в себе единственную (или даже центральную) особенность каббалы природы<sup>604</sup>. Книга Еноха была просто одним из материалов, который, как считал Ди, мог бы приблизить его к идеальному пониманию мира природы. Ангелы сначала поручили Ди сделать книгу из сорока восьми листов<sup>605</sup>. Одна страница книги Еноха не была открыта ему, так как содержащаяся на ней информация была сокрыта для использования ее Богом в последние дни. Книга содержала «Призывание имен Бога» и «призывание ангелов с помощью имен Бога»<sup>606</sup>. Ангелы сказали Ди, что информация в Книге Еноха относится как к небесам, так и к будущему людей. Онтологически Ди поднимался все выше и выше по ангельской лестнице мудрости и знания. Однако описание Книги Еноха противоречит последующим откровениям. В определенный момент Ди было поручено искать ответы на вопросы о «человеческих делах» в Книге Еноха, потому что она была «земной»<sup>607</sup>. Если Ди и пытался разрешить это противоречие между якобы небесной книгой и «земной», у нас нет тому доказательств, вместо этого его силы были отвлечены на отчаянные попытки сохранить свое стремительно разрушающееся положение в Праге.

Несколько особенностей иудеохристианской традиции соответствуют высокому месту Еноха в каббале природы Ди<sup>608</sup>. Енох был седьмым потомком рода Адама и седьмым сыном Ноя. Таким образом, он нумерологически подходил к каббале природы с ее зависимостью от сочетаний стихийных и духовных чисел. Енох жил до разрушительного Потопа и был ближе к Адамову прошлому. Для мистиков, однако, ссылки на Еноха из Книги Бытия, описывающие его как человека, который «ходил с Богом» и не умер, но был «взят» Богом (Бытие 5:21-24), были гораздо более интересными. Эти ссылки предполагают, что Енох (как и Илия) знал о Боге, ангелах и природном мире то, чего другие люди не знали. Мистические значения Еноха получили больше внимания со стороны иудейских авторов, особенно мистики Меркавы, которые считали, что когда Енох был взят Богом, он преобразовался в Архангела Метатрона. Хотя эта связь не была полностью одобрена талмудической наукой, ангел Енох/Метатрон

был почитаем как учитель и небесный проводник, и через эти ассоциации он вошел в западноевропейскую магическую традицию. Енох не был проигнорирован и православными толкователями, которые увидели в его трансцендентности вешего предшественника Христа; и такие авторы, как Тертуллиан и Ириней использовали Еноха, чтобы поддержать подлинность физического воскресения Христа.

Учитывая эти интересные и крепкие взаимосвязи, очень жаль, что Книга Еноха в том виде, в котором она сохранилась до наших дней, является наименее ясной частью каббалы природы. Инструкции ангелов являются противоречивыми в нескольких ключевых местах. Ди был отвлечен от разговоров с ангелами своими попытками получить поддержку Рудольфа II и усилиями по уклонению от папской власти. Внимание Эдварда Келли также было поглощено другими вопросами, он начал указывать на то, что его приверженность была смещена от Ди и ангелов на алхимические эксперименты императора. Кроме того, нам не хватает значительных частей ангельских дневников того времени, в течение которого ангелы передали Книгу Еноха и могли бы дать другие книги вместе с книгой, которая затем была уничтожена в его печи после прекращения отношений с Пуччи. Мы знаем, что у Ди была книга «Наука о понимании всех низших созданий Бога», которая должна быть использована с книгой Еноха<sup>609</sup>. Ранее Ди были даны четыре скрижали, которые, по его мнению, были «наполнены содержанием», в том числе о медицине, знании всех элементарных существ, полном знании металлов и камней (их местоположении и использовании), связывали вместе природу и ее разрушение, знание механических ремесел и наставление в формальном, хотя и не обязательном, алхимическом преобразовании<sup>610</sup>. Эти скрижали могли включать книгу, озаглавленную «Тайна Тайн и Святая Святых», которую, по признанию Ди, он тогда не понимал и которая не сохранилась<sup>611</sup>.

Книга Еноха представляет собой последнее и неутешительное замечание о каббале природы. Хотя элементы системы можно различить, реальное понимание того, как система предназначена для работы, ускользает от современного читателя, как, подозреваю, оно ускользало и от Ди. Разрозненные и фрагментарные рукописи дневников ангелов еще можно «упросить» дать информацию, но каббала природы Ди остается тем аспектом его мысли, который нуждается в дальнейшем изучении и толковании. Ясно, однако, что убеждение Ди в полезности его каббалы природы было похоже на убеждения других христианских каббалистов, в том числе Агриппы, который думал, что каббала дала практикующим ее знания

об окружающем мире и «оперативную власть, чтобы изменить условия существования»<sup>612</sup>.



## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>462</sup> TFR, стр. 76–77.

<sup>463</sup> Ди, AWS 11:226–227; подчеркивания Ди.

<sup>464</sup> Там же, стр. 232, 332; TFR, стр. 19.

<sup>465</sup> Современные ученые осложнили ситуацию использованием термина «енохианский» для обозначения языка ангельских разговоров, тем самым ссылаясь на интерес Ди к библейскому персонажу Еноху, а также к определенной открытой книге, которую Ди получил в ходе разговора с ангелами. Ди использует термин «енохианский» для описания таблички или книги, по общему мнению, данной Еноху, но редко использует слово вне этой прямой связи. См. Клули, 221; Дональд С. Лэйкок. «Полный Енохианский словарь» (Нью-Йорк: С. Вайзер, 1978), везде.

<sup>466</sup> Клули, стр. 203–230, особенно 213.

<sup>467</sup> Для обсуждения этих идей и их связи с другими культурными и интеллектуальными концепциями см.: Аллисон Кудер. «Некоторые теории естественного языка от эпохи Возрождения до XVII века» в «*Magia Naturalis und die Entstehung der Modernen Naturwissenschaften*» (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, GMBH, 1978), стр. 56–114 везде. Арнольд Уильямс. «Единый Толкователь: Отчет о Комментариях к Книге Бытия», 152.7–162) (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1948), опросы мнений современников Ди.

<sup>468</sup> Бытие, II-j. О роли этих отрывков в более поздних мыслях см.: Роберт Грейвс и Рафаэль Патая. «Древнееврейские мифы: Книга Бытия» (Нью-Йорк: McGraw-Hill, 1963), стр. 125–129.

<sup>469</sup> Из переписки Ройхлина, цит. у Франсуа Секрет: «*Les Kabbalistes chretiens de la Renaissance*» (Париж: Dunod, 1964), стр. 47.

<sup>470</sup> Кунц, Марион Лэзерс. «Гийом Постель, пророк реституции всех вещей: его жизнь и мысль» (Гаага: Martinus Nijhoff Publishers, 1981), стр. 34.

<sup>471</sup> Агриппа, DOP I:162.

<sup>472</sup> См. Клаес-Кристиан Элерт. «Андреас Кемпе (1622–1689) и языки, на которых говорят в Раю», *Historiographica Linguistica* 5 (1978): 221–226.

<sup>473</sup> TFR, с. 92.

<sup>474</sup> Там же, стр. 92.

- <sup>475</sup> Ди, AWS 11:333.
- <sup>476</sup> Там же.
- <sup>477</sup> Там же, стр. 17.
- <sup>478</sup> Там же, стр. 332.
- <sup>479</sup> Эта важная идея проистекает из библейской традиции и занимает важное место в неоплатонизме и каббале. Для современного исследования, которое объясняет происхождение идеи и ее включение в натурфилософские, магические и каббалистические тексты раннего Нового времени см.: Аллисон П. Кудер. «Забытые способы познания: каббала, язык и наука в XVII веке» в «Формы знания от эпохи Возрождения до эпохи Просвещения», изд. Д. Р. Келли и Р. Х. Попкин (Дордрехт: Kluwer Academic Publishers, 1991), стр. 83–99, особенно 91–93.
- <sup>480</sup> Клули, стр. 214.
- <sup>481</sup> Там же, с. 215–216.
- <sup>482</sup> Ди, AWS 11:65. Для большей информации о Галатинусе см.: Г. Ллойд Джонс. «Открытие иврита в Англии эпохи Тюдоров: третий иностранный язык» (Манчестер: Манчестер Юниверсити пресс, 1983), стр. 133–134.
- <sup>483</sup> Ди, AWS 11:65.
- <sup>484</sup> Например, там же, стр. 7 и 65.
- <sup>485</sup> Тщательное сопоставление содержания библиотеки Ди с другой английской библиотекой ранней современной может быть найдено в кн. Джонса «Открытие иврита», стр. 275–290. Джонс оценивает способности Ди в иврите на стр. 168–174.
- <sup>486</sup> Элиас Левит. «Composita verborum etnominum Hebraicorum» (Базель, 1525), пер. Себастиен Мюнстер, Робертс и Уотсон #1594. Для получения большей информации о Левите см.: Джонс. «Открытие иврита», стр. 5–6; Г. Е. Веил. «Elie Levita: Humaniste et Massorete» (Leiden: E. J. Brill, 1963), везде.
- <sup>487</sup> Ди в Робертс и Уотсон, #1569. Для заметок Ди, см. стр. 15 и везде. Для получения дополнительной информации о Пагниусе см.: Джонс. «Открытие иврита», стр. 40–44.
- <sup>488</sup> Копия Ди Гийома Постеля «Linguarum duodecim characteribus differentium alphabetum» (Париж, 1523) в Робертс и Уотсон, #1623; как и многие его книги по языкам, эта копия сопровождала Ди на континент. Работа была аннотирована Ди и более поздним владельцем. Практику иврита Ди можно найти на sig. [Ciiiiv]; его арабский словарь на sig. Ev. Постель контактировал с еврейским ученым Элиасом Левитом, которого он впервые встретил в Венеции в 1537 году. См.: Кунц. «Гийом Постель», стр. 26.
- <sup>489</sup> См., например, копию Ди Левита «Composita verborum et nominum Hebraicorum», sig. Cc4r.



- <sup>490</sup> Подробные сведения о копии Ди можно найти в Робертс и Уотсон#1588. Об аннотации Ди см. титульный лист и везде. Этот том был доставлен в Центральную Европу в 1583 году. Для получения дополнительной информации о Мюнстере и его связи с его учителем Элиасом Левитом см.: Джонс. «Открытие иврита», стр. 44–48; Б. Бэрри Леви. «Планеты, зелья и свитки: научный иврит от свитков Мертвого моря до XVIII века» (Монреаль: McGill-Queen's University Press, 1990), стр. 25.
- <sup>491</sup> Копия Ди Уигандуса Хапеллиуса «Linguae sanctae canones grammatici» (Базель, 1561) содержит аннотации на стр. 59–60; Робертс и Уотсон, #1600. Эта работа осталась в Англии в 1583 году.
- <sup>492</sup> Копия Ди у Робертс и Уотсон, #223; его заметки появляются на стр. 9'. Ди взял работу Хенрика с собой в Центральную Европу в 1583 году.
- <sup>493</sup> Франсуа Секрет. «Les Kabbalistes chretiens», стр. 53-55.
- <sup>494</sup> Моше Идель. «Магическая и неоплатоническая интерпретация каббалы в эпоху Возрождения», пер. Мартель Гаварин в «Еврейская мысль в шестнадцатом веке», изд. Бернард Дов Куперман (Кембридж, Массачусетс: Harvard University Press, 1983), стр. 186.
- <sup>495</sup> Там же.
- <sup>496</sup> Джонс. «Открытие иврита в Англии эпохи Тюдоров», стр. 99–100 и 254.
- <sup>497</sup> Ди, AWS 11:41–62.
- <sup>498</sup> Там же, стр. 237.
- <sup>499</sup> Обсуждение Уитби языка и его отношения к ивриту и другим языкам появляется в Уитби, AWS 1:145–149.
- <sup>500</sup> Ди, AWS 11:398.
- <sup>501</sup> Уитби, AWS 1:144.
- <sup>502</sup> Лэйкок. «Полный Енохианский словарь», стр. 14.
- <sup>503</sup> Кунц. «Гийом Постель», стр. 65.
- <sup>504</sup> Пантеус. «Voarchadumia» (Робертс и Уотсон, #Di6), стр. 12–15.
- <sup>505</sup> Робертс и Уотсон, #1620. Он не был окончательно восстановлена, хотя копия в Бодлианской библиотеке содержит аннотации, написанные от руки, которые могут принадлежать Ди.
- <sup>506</sup> Ди, AWS 11:213.
- <sup>507</sup> Там же, с. 300.
- <sup>508</sup> Там же, с. 309.
- <sup>509</sup> Там же, с. 268.
- <sup>510</sup> TFR, стр. 66.
- <sup>511</sup> Чарльз Зика. «„De Verbo Mirifico“ Ройхлина и Магические Дискусии конца 15-го века», Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 39 (1976): 127.

- <sup>512</sup> Ди, AWS 11:267.
- <sup>513</sup> Там же, стр. 268.
- <sup>514</sup> Там же, стр. 242.
- <sup>515</sup> TFR, стр. 371. Я в долгу перед Брайаном Копенхейвером за объяснение греческого происхождения слова «plasmation» и использование термина «plasso» в Библии.
- <sup>516</sup> «Волшебные Бумаги». Британская библиотека Add. MS 36674, ff. 65r–91v, f. 87r.
- <sup>517</sup> Торндайк, V:535–540.
- <sup>518</sup> Ди, AWS 11:233.
- <sup>519</sup> Там же, стр. 268; подчеркивание Ди.
- <sup>520</sup> Там же, стр. 233.
- <sup>521</sup> Агриппа, DOP 111:413.
- <sup>522</sup> Для обсуждения идей Постеля на эту тему, см. Кунц, «Гийом Постель», стр. 38–39.
- <sup>523</sup> Ди, AWSILnS.
- <sup>524</sup> Потому что Ди и христианские авторы обратились к источникам использования скорее слова «каббала», чем «каббала», и потому что оно стало распространено для использования в последнем обозначении только по отношению к иудейской мистической традиции, я приняла христианское написание. Наиболее важные нововведения в каббале, с различиями в трактовках и акцентирования: Гершом Шолем. «Каббала» (Иерусалим: Keter Publishing House Jerusalem, 1977); Моше Идель. «Каббала: новые перспективы» (Нью-Хейвен и Лондон: Yale University Press, 1988). Дополнительную информацию о том, как каббала пересекается с другими формами иудейского мистицизма можно найти в кн. Гершом Шолем «Основные направления в иудейского мистицизма» (Лондон: Thames and Hudson, 1955). Краткое, но тщательное общее обсуждение иудейского мистицизма, в т. ч. каббалы, входит в «Энциклопедия иудаизма» Джеффри Уигодера, изд. (Нью-Йорк: Macmillan Publishing Company, 1989), стр. 512–515. Работы Франсуа Секрета о христианской каббале — самая надежная, хотя и устаревшая, трактовка этой важной части ранней современной философии. См.: «Les Kabbalistes chretiens de la Renaissance» (Париж: Dunod, 1964) и «Le Zohar chez les kabbalistes chretiens de la Renaissance», Etudes Juives, т. 10 (Париж: Мутон, 1964). Дополнительные выводы о христианской каббале, хотя и менее надежные, могут быть найдены у Дж. Л. Блау в «Христианская интерпретация каббалы в эпоху Возрождения» (Нью-Йорк: Columbia University Press, 1965).
- <sup>525</sup> Уигодер. «Энциклопедии иудаизма», стр. 512.
- <sup>526</sup> См.: Идель. «Каббала», стр. 112–122, для обсуждения роли эманации в процессе

создания и сфирот.

- <sup>527</sup> Шолем. «Каббала», стр. 98–116.
- <sup>528</sup> Шолем. «Основные тенденции в иудейском мистицизме», стр. 209.
- <sup>529</sup> Иоганн Ройхлин. «Об искусстве каббалы», «De arte cabalistica», пер. Мартин Гудман и Сара Гудман, введение Дж. Ллойд-Джонс (Нью-Йорк: Abaris Books, 1983), стр. 51.
- <sup>530</sup> Идель. «Каббала», стр. 173–199.
- <sup>531</sup> Ройхлин. «De arte cabalistica», стр. 51.
- <sup>532</sup> Шолем. «Основные тенденции в иудейском мистицизме», стр. 100.
- <sup>533</sup> Ройхлин. «De arte cabalistica», стр. 69.
- <sup>534</sup> Ди, AWS.
- <sup>535</sup> Там же, стр. 224.
- <sup>536</sup> Ди, МН, стр. 209.
- <sup>537</sup> Ди, AWS 11:351.
- <sup>538</sup> TFR, стр. 92–93.
- <sup>539</sup> Агриппа, DOP, стр. 368–369.
- <sup>540</sup> Ди, МР., sig. iy.
- <sup>541</sup> См., например: Дж. Л. Херси. «Пифагорейские дворцы: Магия и Архитектура итальянского Ренессанса» (Итака, Нью-Йорк: Cornell University Press, 1976).
- <sup>542</sup> См.: Винсент Ф. Хоппер. «Средневековая числовая символика» (Нью-Йорк: Cooper Square Publishers, 1969) для обсуждения этих идей.
- <sup>543</sup> Шолем. «Основные тенденции в Иудейском Мистицизме», стр. 219.
- <sup>544</sup> TFR, стр. 19. Высказывания Ди были на латыни: «Initium sapientiae est Timor Domini».
- <sup>545</sup> Ди, AWS II:207.
- <sup>546</sup> См.: А. С. Хауэлл. «Res et verba: слова и вещи», Английская литературная история 13 (1946): 131–142, для обсуждения этой идеи в начале Нового времени.
- <sup>547</sup> См.: Вивиан Салмон. «Языковое планирование в Англии семнадцатого века: его контексты и цели», памяти Дж. Р. Ферт, изд. С. Е. Базелл и соавт. (Лондон: Longmans, 1966), стр. 370–397; и Томас Сингер. «Иероглифы, реальные персонажи и идея естественного языка в английской мысли семнадцатого века», Журнал истории идей 50 (1989): 49–70.
- <sup>548</sup> Ди, AWS 11:234.
- <sup>549</sup> Там же, с. 232–233.
- <sup>550</sup> См.: Брайан Викерс. «Аналогии против личности. Отказ от оккультной символики, 1580–1680» в «Оккультное и научное мышление в эпоху Возрождения», изд. Брайан Викерс (Кембридж: Изд-во Кембриджского университета, 1984), стр. 97–100.

- <sup>551</sup> Д. П. Уокер. «Духовная и демоническая магия от Фичино до Кампанеллы» (Нотр-Дам, IN: University of Notre Dame Press 1975), стр. 80–81.
- <sup>552</sup> Ди, AWS 11:284.
- <sup>553</sup> TFR, стр.78.
- <sup>554</sup> Джованни Пико делла Мирандола. «Conclusiones» из «Opera omnia» (Базель, 1572), стр. 108–109. Ди владел изданием «Conclusiones» 1532 года, Робертс и Уотсон, #974. Уильям Шерман считал, что в Британской библиотеке 1606/318 была копия Ди, основанная на аннотациях. Уильям Х. Шерман. «Живая Библиотека: чтения и записи Джона Ди» (дисс..., Кембриджский Университет, 1992), стр. 300.
- <sup>555</sup> Иоганн Ройхлин. «De verbo mirifico» (Lugduni, 1552). Ди взял свою копию работы, издание Колонь 1532 года, с собой во время его поездки в Центральную Европу, оно не было восстановлено. См. также: Зика. «„De verbo mirifico“ Ройхлина и магические дискуссии конца пятнадцатого века», стр. 104–138 для обсуждения идей Ройхлина. Для выводов о том, каким образом другие европейские философы включали идеи о тайных и настоящих именах в свои работы, см.: Брайан П. Копенхейвер. «Lefevre D'Etaples, Symphorien Champier, and the Secret Names of God», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 40(1977): 189–211.
- <sup>556</sup> Ройхлин. «Об искусстве каббалы», стр. в Ди, AWS 11:28–30.
- <sup>557</sup> См.: Антонелла Ансани. «Язык магии Джованни Пико делла Мирандолы» в «L'Hebreu au temps de la Renaissance», изд. Лиана Зингер, Brill's Series in Jewish Studies 4 (Нью-Йорк: Брилл, 1992), стр. 89–104; Дора Бэйкер. «Джованни Пико делла Мирандола», 1463-1494, sein Leben und sein Werk (Dornach: Verlag am Goetheanum, 1983); Гвидо Массетани. «La filosofia cabbalistica di Giovanni Pico della Mirandola» (Empoli: Tipografia di Edisso Traversari, 1897); Антонино Распанти. «Filosofia, teologia, religione: L'unita della visione in Giovanni Pico della Mirandola» (Палермо: Edi OFTES, 1991); Хаим Вирзубски. «Комментарии Франческо Джорджи на каббалистические тезисы Джованни Пико», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 37 (1974): 145–156; Хаим Вирзубски. «Встреча с иудейской мистикой Пико делла Мирандолы» (Кембридж, Массачусетс: Harvard University Press, 1988). Для современного издания Conclusiones см.: Джованни Пико делла Мирандола. «Conclusiones sive theses DCCCC Romae anno 1486 publice disputandae, sed non admissae», представлен и аннотирован Богданом Киежковски (Женева: Библиотека Дро, 1973).
- <sup>558</sup> См.: Зика. ««De Verbo mirifico» Ройхлина», стр. 106-107, для обсуждения идей Ройхлина относительно сверхъестественной силы слов.
- <sup>559</sup> Агриппа, ООР 1:70.
- <sup>560</sup> Ди, AWS 11:71–78.

- <sup>561</sup> Там же, стр. 93.
- <sup>562</sup> Там же, 94. Из этого описания могло показаться, что семь упомянутых ангелов были правителями «семи небес», упомянутых в «Сефер Разиэль» (ранний средневековый каббалистический труд большой популярности), в «Heptameron» Питера д'Абано и в «De occulta philosophia» Агриппы.
- <sup>563</sup> Ди, AWS II:122.
- <sup>564</sup> Там же, стр. 76–91.
- <sup>565</sup> Ройхлин. «De arte cabalistica», стр. 267.
- <sup>566</sup> Анализ каббалистического подтекста в «Monas hieroglyphica» Ди может быть найден в кн. Майкла Т. Уолтона «„Monas hieroglyphica“ Джона Ди: геометрическая каббала», *Ambix* 33 (1976): 116-123.
- <sup>567</sup> Ди, AWS II: 80–81; подчеркивание Ди.
- <sup>568</sup> Тридцать эфиров [(3+4 + 3) x 3], управляемых двенадцатью ангелами [3 x 4], и сорок девять страниц книг [(3+4) x (3+4)].
- <sup>569</sup> Ангельские призывы, не являвшиеся «ангельскими ключами», открылись Ди в Кракове в 1584 году, сейчас в Британской библиотеке Sloane MS 3191. Скорее «ангельские ключи» были «ключами», открывающими Врата природы, и частью второй, апокалиптической, ветви каббалы природы.
- <sup>570</sup> Последнее более вероятно, так как планеты являются небесными телами, которые, предположительно, сделаны из света — в шестнадцатом веке не было никакого смысла, так как это происходит сегодня, относиться к планетам как к твердым телам. Ди, AWS 11:88–89.
- <sup>571</sup> Там же, стр. 119.
- <sup>572</sup> Разговор занял более семи часов. Появляется там же, стр. 102–130.
- <sup>573</sup> Уитби, AWS 1:125.
- <sup>574</sup> Ди, AWS 11:124.
- <sup>575</sup> Там же, стр. 141 и 147.
- <sup>576</sup> Там же, стр. 129. Для возможной связи колес с каббалистическими колесами в «Book of Formation» рабби Акибы Бен Иосифа, см. Уитби, AWS 1:124.
- <sup>577</sup> Ди, AWS 11:123–124.
- <sup>578</sup> Там же, стр. 140.
- <sup>579</sup> Там же, стр. 263–321.
- <sup>580</sup> Там же, стр. 227.
- <sup>581</sup> Там же, стр. 259.
- <sup>582</sup> Там же, стр. 320. Ди мог уничтожить ее, когда тридцать ангельских книг были брошены в печь в Праге по распоряжению ангелов, хотя позже он утверждал, что все материалы были восстановлены, за исключением разговоров ангелов с Франческо Пуччи. Вполне вероятно, что английский перевод был потерян на лондонских

кондитерских плитах для пирогов. TFR, стр. 418 и Ди в Йостен, стр. 249.

<sup>583</sup> Ди, AWS II:125; подчеркивание Ди.

<sup>584</sup> Хотя Уитби считает, что «сорок девять управляющих духов создают магическую систему [из бесед ангелов], демоническую на практике», это не тот случай, действия ангелов не зависят от способности или желания Ди. Уитби, AWS 1:129.

<sup>585</sup> TFR, стр. 189.

<sup>586</sup> Там же, стр. 77.

<sup>587</sup> Там же, стр. 77.

<sup>588</sup> Там же, стр. 94.

<sup>589</sup> Там же, стр. 77.

<sup>590</sup> См., например, там же, стр. 79.

<sup>591</sup> Там же, стр. 73.

<sup>592</sup> Там же, стр. 74.

<sup>593</sup> Там же, стр. 92.

<sup>594</sup> Там же, стр. 64.

<sup>595</sup> См., например, Уитби, AWS 1:153–154.

<sup>596</sup> TFR, стр. 145.

<sup>597</sup> Информация для этого и последующего параграфа была взята из статей относительно десяти и двенадцати племен Израилевых, содержащихся в R. J. Zwi Werblowsky и Geoffrey Wigoder, изд. «Энциклопедия иудейской религии» (Нью-Йорк: Adama Books, 1986), стр. 390.

<sup>598</sup> В видении Иезекииля двенадцать врат в город Бога (апокалиптический Иерусалим) были высечены с именами всех двенадцати колен Израилевых (Иез. 48:31–34). Имена над воротами должны были привести племена в порядок. Видение святого Иерусалима Иезекиилем было повторено в Откровении 21:10–27, где город был описан более подробно. Однако Откровение 21 не было единственным местом, где упомянуты двенадцать колен, которые были также характерной особенностью в видении Иоанна Богослова о Последнем суде, когда 144 000 человек из двенадцати племен были отмечены, чтобы спастись от Божьего гнева (Откровение 7:1–8).

<sup>599</sup> TFR, стр. 140.

<sup>600</sup> Там же, стр. 209.

<sup>601</sup> Там же, стр. 153.

<sup>602</sup> Там же, стр. 158–159.

<sup>603</sup> Там же, стр. 146–153.

<sup>604</sup> См., например: «Енохианское Призывание Доктора Джона Ди», изд. и пер. Джеффри Джеймсом (Gillette, NJ: Heptangle Books, 1988).

<sup>605</sup> TFR, стр. 159.

<sup>606</sup> Там же, стр. 189.

<sup>607</sup> Там же, стр. 394.

<sup>608</sup> Информация о Енохе для этого и последующего параграфа была собрана из статьи Стивена Д. Фрааде в изд. Мирча Элиаде, «Энциклопедия религии», т. 5 (Нью-Йорк: Macmillan Publishing Company, 1987), стр. 116-118, и работы Густава Дэвидсона «Словарь ангелов, включая падших ангелов» (Нью-Йорк: Макмиллан, 1967), стр. 192-193. Дополнительная информация о книге Еноха может быть найдена у Иосифа Т. Милика, изд. «Книги Еноха» (Оксфорд: Изд-во Оксфордского университета, 1976) везде.

<sup>609</sup> TFR, стр. 363.

<sup>610</sup> Там же, стр. 176–184.

<sup>611</sup> Ди в Йостене, стр. 249.

<sup>612</sup> Стивен А. Макнайт. «Сакрализация мирского: истоки Возрождения современности» (Батон Руж и Лондон: Louisiana State University Press, 1989), стр. 74–75.

## АЛХИМИЯ АДАМА

### ЛЕКАРСТВО БОГА И ВОССТАНОВЛЕНИЕ ПРИРОДЫ

Говорю вам тайну;  
 Не все мы умрем, но все изменимся,  
 Вдруг, во мгновение ока, при последней трубе: ибо  
 вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы  
 изменимся.

— *Коринфянам. Первое послание. 15:51–52*

**К**ак только Ди достиг мастерства в божественном языке и каббале природы, он посчитал, что у него появилась лучшая возможность распознать и расшифровать повреждения в Книге Природы. Хотя это, может быть, интересовало других натурфилософов, Ди осмыслил гораздо больше роль натурфилософии в улучшении состояния человека. Вопрос, который стоял перед ним в 1580-х и 1590-х гг. — как применять натурфилософию в разрушающемся мире? На этот вопрос был ответ, и последний аспект вновь открытой натурфилософии Ди оформился, когда ангелы передали ему форму алхимии, которая не практиковалась со времен Адама.

Большая часть объяснения алхимии Ди как до, так и во время разговоров с ангелами, была связана с его верой в «болезнь», затрагивающую Книгу Природы. Пока еще человечество не в состоянии диагностировать или излечить Книгу Природы без божественной помощи, ибо сама алхимия была разрушена и не могла восстановить здоровье природы. С помощью ангелов, верил Ди, он может восстановить искусство алхимии, а затем добиться восстановления природы. Процесс исцеления будет основываться на его мастерстве получить «лекарство Бога», божественное вещество, которое обещало спасти дело. «Лекарство Бога» было связано в значительной степени с другой открытой наукой Ди — каббалой природы и обеспечивало единую базу для новой натурфилософии.



Когда апокалиптические и восстанавливающие моменты разговоров ангелов составляются вместе, для нас становится возможным понять, почему Ди считал, что разговоры представляют его наивысшие достижения как христианского натурфилософа. Ди был озабочен последствиями нравственного Падения и последующих бедствий, связанных с Книгой Природы, но современная натурфилософия не может остановить и даже постигнуть ухудшение. Новые инструменты Ди, в том числе показывающий камень, божественный язык, каббала природы, наставления и уроки, выученные в ангельской «небесной школе», помогли ему понять замысловатые действия Книги Природы и оценить специфику распада. Алхимия была последним субъектом, охваченным ангельскими занятиями, и великие награды были обещаны Ди, когда он освоит на практике «алхимию Адама» — место в разговорах с ангелами даже более надежное в контексте натурфилософии раннего Нового времени.

## ПЕРСПЕКТИВА И ПРАКТИКА АЛХИМИИ

Роль алхимии в натурфилософии раннего Нового времени и в мысли того периода в целом была оценена рядом ученых, которые свидетельствуют, что вера Ди в исцеление, совершенствование и восстанавливающие силы алхимии не была уникальной<sup>613</sup>. Репутация алхимии как искусства, которым занимаются люди отчаянные и с сомнительной репутацией, показывает, что стремление к ней таких натурфилософов, как Ди, не всегда признавалось людьми за пределами алхимических кругов. Существуют две причины неправильного восприятия алхимии. Во-первых, не все алхимики были склонны к философии так, как Ди. Регулярные преследования фальсификаторов, выдающих себя за алхимиков, подпитывали распространенное мнение о том, что алхимики были мошенниками. Во-вторых, непонятные рассказы, используемые философствующими алхимиками в попытках защитить свои секреты, сделали преобразование вещества, кажется, еще более загадочным, чем оно было на самом деле.

Некоторые авторы обсуждали практическое применение алхимического искусства, в том числе сиенский металлург Ванноччо Бирингуччо (1480–1539?). «*Pirotechnia*» Бирингуччо, опубликованная посмертно в 1540 году, включала в себя металлургическую информацию, а также обсуждение более неясных алхимических вопросов<sup>614</sup>. Эта работа может помочь современному читателю познакомиться с ангельской алхимией в более устойчивом, менее иносказательном контексте, чем использовал Ди.

Бирингуччо не был удивлен желанием Ди узнать об алхимии, например, от ангельских учителей. Бирингуччо верил, изучив идеи алхимиков, «что если кто-то должен найти некоторый ангельский дух, как покровителя, или должен работать через собственную божественность», искусство обречено на провал<sup>615</sup>. Он также считал, что алхимия никогда не сможет по-настоящему воспроизвести природные процессы, несмотря на утверждения о том, что она ускорит рост и совершенствование природного мира. Природа, писал Бирингуччо, действовала «в вещах изнутри» и заставляла все создания расти и созревать в соответствии с постепенными божественными сроками<sup>616</sup>. Алхимия, с другой стороны, была искусством «слабым в сравнении», отставала от «природы в стремлении подражать ей», пытаясь добиться быстрого и неестественного изменения<sup>617</sup>. Торопить природу, отмечал Бирингуччо, не представлялось возможным, о чем свидетельствует разбазаривание огромных ресурсов правителями на алхимические проекты<sup>618</sup>.

Несмотря на скептицизм Бирингуччо, он не мог изгнать алхимию с уважаемой территории обучения, частично из-за ее высоких целей в руках настоящего приверженца, практикующего религию. Бирингуччо делал различие между «праведной, святой и хорошей» алхимией, которую практиковали такие натурфилософы, как Ди, и «софистической, жестокой и неестественной» алхимией, которую практиковали шарлатаны<sup>619</sup>. Те, кто практиковал «священный» тип алхимии, считали, что они были «настоящими целителями тел, очищая их от избыточности и помогая им, увеличивая их добродетель и освобождая их от недостатков»<sup>620</sup>. Хотя Бирингуччо признался, что не знает, может ли какой-либо алхимик исцелить природный мир алхимическими средствами, он допустил, что «сладость, предложенная надеждой, однажды обладать этой роскошной целью, что обещает это искусство... это, конечно, прекрасное занятие»<sup>621</sup>.

Алхимия, как и другие ветви современной натурфилософии, была виталистическим учением. Ее символизм предполагал связи между работой алхимика в лаборатории и божественным процессом вселенского творения, распада и восстановления, как это представлено в Священном Писании. Алхимия, например, утверждала мужские и женские принципы, которые сочетались для того, чтобы родить «ребенка»; металлы подвергались «формированию», «плавлению» и «разложению»; а сама работа происходила в закрытом сосуде, который алхимики называли «чрево»<sup>622</sup>. По аналогии с библейскими рассказами об истории вселенной, алхимик подвергал свои металлы процессу трансформации, из хаоса

к видоизменению, упадку и смерти до тех пор, пока, наконец, металлы были «воскрешены» и становились философским камнем — удивительным веществом, которое могло вылечить все болезни, предоставляющим алхимику бессмертие и совершенную сущность<sup>623</sup>. Таким образом, алхимики могли провести параллель между созданием философского камня и воскрешением тела Христова.

Эта параллель была основана на широко распространенной вере, что смерть и тлен необходимы, если имеет место перерождение и восстановление. Как объяснил немецкий алхимик и врач Парацельс (1493–1541) в своем «Die 9 Bücher de Natura rerum» (1537):

Распад — это повитуха очень великих дел! Это причина гниения многих вещей, чтобы благородный плод мог родиться; ибо это полное изменение, смерть и разрушение изначальной сущности природных вещей. Он приносит рождение и перерождение форм, улучшенных тысячу раз... И это высочайшее и величайшее таинство Бога, глубочайшая тайна и чудо, что Он открыл смертным людям<sup>624</sup>.

Хотя распад Книги Природы сделал сложным прочтение ее содержания с достаточной степенью точности, гниение само по себе еще может быть формой откровения натурфилософов, потому что Бог показывает человечеству путь в будущее через постепенное ухудшение. Кульминацией этого процесса является восстановление, с последующим повторением цикла. Философствующие алхимики, такие как Ди, находились в уникальном положении в отношении помощи обществу следовать по пути к искуплению из-за их практических знаний о круговороте гниения, смерти и конечного перерождения.

Целью каждого философствующего алхимика был философский камень, мощное вещество, способное улучшать другие вещества, с которыми он вступил в контакт. Аналогии между совершенствующей силой философского камня и целебной силой лекарства не были потеряны алхимическими практиками. Особенно влиятельным был Парацельс, поскольку разработал и модифицировал традиционные алхимические идеи для соединения алхимии (исцеление несовершенства в природе) с медициной (исцеление телесных недугов и несовершенств)<sup>625</sup>. По Парацельсу, алхимия служила фундаментом для медицины, также как была важнейшей дисциплиной, необходимой для исследования Книги Природы.

Он утверждал, что алхимия приблизила натурфилософов к тайнам природы и Бога, поскольку она основана на искупительных принципах и христианских богословских концепциях<sup>626</sup>.

Идеи Парацельса и других алхимических мыслителей древности, Средневековья и раннего Нового времени были хорошо известны Ди. Алхимия была одним из пожизненных увлечений Ди; духовный и вещественный поиск философского камня был столь же привлекателен для него, как и общение с ангелами. Произведения Парацельса занимали значительное место в библиотеке Ди, и хотя некоторые из его личных копий были восстановлены, огромное количество томов в коллекции указывает на то, что он был знаком с идеями Парацельса. Он не охватил философию Парацельса в полном объеме, однако вместо того чтобы принимать его три принципа (соль/ртуть/сера) теории алхимии, «*Monas hieroglyphica*» Ди продолжала использовать два принципа (ртуть/сера) теории, произошедшей от арабской алхимии<sup>627</sup>. Сочетание традиционных идей и идей Парацельса создавало почву для ангельского восстановления алхимического искусства.

Лучшее понимание алхимических воззрений Ди можно почерпнуть из «*Monas hieroglyphica*», особенно из теорем XVIII и XIX. Обе теоремы связаны символом монас в процессе алхимической трансмутации. В алхимии, по словам Ди, жар применен к элементам в закрытом сосуде, но жар был урегулирован и сделался слабым с помощью защитного использования навоза. Для объяснения компонентов закрытого сосуда и их трансформации Ди впервые использовал изображение яйца, общий алхимический символ<sup>628</sup>. Ди расположил элементы трансформации по орбитальным линиям в яйце в соответствии с надлежащим размещением их правящих планет. Далее он разделил яйцо на центральный «желток», состоящий из Солнца, Марса и Венеры (металлов золота, железа и меди), и «белок», состоящий из Юпитера, Сатурна, Луны и Меркурия (металлы олово, свинец, серебро и ртуть). Ди не уточнил, что «мел» или скорлупа яйца заключали в себе, хотя все же сыграли определенную роль в трансмутации. Материальное преобразование происходило тогда, когда «желток» окутывал «белок» в процессе «вращения». В «*Monas hieroglyphica*» процесс символизировался спиралью, произошедшей от арабской алхимии, где «вращение винта» было использовано для описания трансмутации<sup>629</sup>.

Ди связал семь вращений, переворотов, в алхимическом процессе превращения с конечной целью философской алхимии: обожествление алхимика. В то время как «плебейская» алхимия заботилась только

о вещественном преобразовании неблагородных металлов в серебро и потом в золото, «философская» алхимия пыталась трансформировать душу алхимика от человеческой к божественной. Это тоже было представлено в монас. Ди пояснил, что земное тело в центре монас при активации с помощью Божественной силы становится единым в вечном соединении с порождающим влиянием. Когда соединение состоялось под соответствующими солнечными и лунными влияниями, тогда земной центр монас больше не мог быть «накормлен или напоен... пока четвертый, великий и подлинно метафизический переворот не будет завершен». После этого вещество «достигнет» свершения, алхимик «который кормил [монаду] сначала сам пройдет через перевоплощение и впоследствии очень редко будет опираться на смертное влияние». Ди, вероятно, ссылаясь на определенные шаги в семи перевоплощениях алхимического процесса, когда упомянул о «четвертом, великом и поистине метафизическом перевоплощении». Онтологически четвертое воплощение было бы посредником между низшими и высшими уровнями алхимического процесса и занимало бы то же промежуточное положение в алхимии, как ангелы и математика во вселенной.

Эти ссылки в «*Monas hieroglyphica*» продемонстрировали, что Ди понял традиционное разделение алхимии на две разные ветви исследования. Практическая алхимия была прежде всего заинтересована в превращении свинца или других неблагородных металлов в золото. Алхимические тексты разнообразны относительно того, как это преобразование из основного вещества имеет место, но в большинстве его примитивных форм оно участвует в очищении различных материалов, применении тепла, хотя эти материалы находятся в закрытом сосуде, чтобы вызвать изменение цвета, повышение прочности смеси через увеличение и, наконец, проецирование полученной смеси на другие вещества, чтобы вызвать трансмутацию<sup>30</sup>. Духовная алхимия была более сложным философским процессом, в котором восхождение материи к философскому камню было материальным отражением духовного и интеллектуального восхождения алхимика к Богу. Как и во многих оккультных науках, успешные алхимики считали, что были божественно избраны, чтобы достичь своей цели, благодаря их внутренней чистоте и силе намерения. Некоторые приравнивали душу алхимического философа к материалу, должному быть преобразованным: когда вещество в алхимической вазе дойдет до состояния квинтэссенции, душа философа достигнет состояния духовного просветления и силы.

## АЛХИМИЯ АДАМА: ВОССТАНАВЛИВАЯ АЛХИМИЧЕСКОЕ ИСКУССТВО

Ангельская алхимия не повторяла в точности философскую алхимию, практикуемую Ди и его современниками. Как и каббала природы, ангельская алхимия была интересна Ди именно потому, что она не совпадала точно с тем, что он знал, и, следовательно, могла рассматриваться как улучшение состояния обучения и знаний. Как и в случае с каббалой природы, Ди столкнулся с расхождением между ангельской и традиционной алхимией и был твердо уверен, что он получал «истинную» алхимию Адама. Таким образом, алхимические мотивы, мысли и притчи в разговорах с ангелами аналогичны алхимии, которую практиковал Ди, но не строго производны от нее.

Одним из преимуществ практики «алхимии Адама» было бы регулирование алхимической конкуренции раннего Нового времени между древней серно-ртутной теорией элементарной трансформации и новой теорией трех принципов, сформулированной Парацельсом, в которую была добавлена соль<sup>631</sup>. Ди приобрел много книг Парацельса — далеко за сотню, и идеи Парацельса, которые не нашли широкого распространения в Англии до семнадцатого века, были знакомы в университетской среде Лувена в то время, когда Ди там находился<sup>632</sup>. Так почему Парацельс не убедил Ди в этом ключевом аспекте алхимической теории? Хотя влияние Парацельса на Ди было изучено недостаточно, список его титулов предполагает, что оно проявлялось самым неожиданным образом и что это влияние могло не быть прежде всего алхимическим<sup>633</sup>. Пять экземпляров двух ранних трудов Парацельса по медицине, «Paragranum» и «Opus paraceticum» свидетельствуют о заинтересованности Ди в «универсальном» лекарстве Парацельса, несмотря на то, что Ди не был практикующим врачом<sup>634</sup>. Ди также владел более поздними работами Парацельса, в том числе десятью трактатами о хирургии<sup>635</sup> и семью копиями его комплексного исследования оккультной философии «Пути познания мистической алхимии и семь свободных искусств» (Arcbidoxa), которое напоминает произведения Агриппы и Иоганна Тритемия<sup>636</sup>.

Вполне вероятно, что дебаты между алхимией Парацельса и арабской алхимией не принесли Ди хлопот, потому что ангелы раскрыли новую, нетленную информацию об алхимических материалах и процессах<sup>637</sup>. Ди по-прежнему придерживался двух принципов теории преобразования в 1564 году, когда была опубликована «Monas hieroglyphica»,

и использование ангелами теории двух принципов в конечном счете решило вопрос. Ди обнаружил, например, что «Dlafod» — реальное название серы, а «Audcal» — истинное имя ртути. Ангелы поделились и именами других алхимических веществ, а также инструкциями о таинственных процессах, которые ведут к «Даг», или философскому камню. Ди было необходимо использовать каббалу природы, чтобы добраться до философского камня, так что он мог «судить, не так, как делал мир, но совершенно относительно всех вещей, содержащихся в Круге Природы, и всех вещей, которые подлежат завершению»<sup>638</sup>. Затем Ди мог бы применить *medicina dei* или *medicina vera* — лекарство Бога, или истинную медицину — к Книге Природы, чтобы восстановить и исцелить ее. Габриэль обсудил лекарство Бога с Ди, где оно было описано как «истинная и совершенная наука о естественном сочетании и пропорции известных частей»<sup>639</sup>. Для того чтобы исцелить любую болезнь в природе, Ди должен был знать «небесное излучение», которое стало причиной природных сочетаний, и «стихийную силу», которая была причиной природной пропорции<sup>640</sup>. Ди был поражен, и нашел урок по лекарству Бога «очень удачным».

Ангелы связали лекарство Бога с каббалой природы и божественным языком, сказав Ди, что сила ангельских слов сродни алхимическому свойству препарата. Ди счел эту идею привлекательной, возможно, потому, что он мог соотнести ее с убеждением Парацельса в том, что все натурфилософы должны основывать свои исследования Книги Природы на «истинной основе», предоставляемой каббалой<sup>641</sup>. После смерти Парацельса Р. Босток поддержал эту идею в работе, озаглавленной «Разница между древней Физикой... и более поздней Физикой» (1585). Босток писал: «истинная древняя физика, которая состояла в поиске тайн Природы... собранных в математических и сверхъестественных заповедях... является частью Каббалы...»<sup>642</sup>. Эти симбиотические отношения между алхимией и каббалой проявлялись в разговорах ангелов с Ди, где оба учения были неотъемлемыми компонентами недавно реформированной и открытой натурфилософии.

Физика и метафизика света также были важны для лекарства Бога, потому что только натурфилософ, владевший «небесным излучением», мог изготовить вещество. Увлечение Ди «*Voarchadumia alchimiam*» Джованни Пантеуса дает представление об унификации алхимии и оптики, как и опубликованные Ди произведения<sup>643</sup>. В «*Voarchadumia*» Пантеус каббалистически приравнивал букву «О» двум ипостасям света: «свет главный» и «свет незначительный»; букву «А» — «*materia prima artis*,

или элементарной первой материи; и букву «С» — огню или воздуху, которые были «светом незначительным»<sup>644</sup>. В зависимости от сочетания этих элементов и желаемого преобразования Пантеус присвоил каждой букве числовой вес, или долю. В «*Propaedeutica aphoristica*» Ди модифицировал идеи Пантеуса и утверждал, что каждый из четырех элементов состоял из разных пропорций элементарной материи, света главного и света незначительного (который сам состоял из смеси воздуха и огня)<sup>645</sup>.

Свет играл важную роль в алхимической философии Ди, и, таким образом, алхимия стала другой наукой, восприимчивой к оптико-математической интерпретации. Когда Ди упоминал алхимию как «неполноценную астрономию», он не просто использовал общую тропу, но выражал свою уверенность в математических соединениях, которые могут существовать между небесным светом и элементарной материей. Метафизика света Роберта Гроссетесте оказала большое влияние на формирование интереса Ди к оптике, автор, возможно, повлиял на убеждения Ди в алхимии и теории света. Как и Ди, Гроссетесте считал, что свет регулирует взаимодействие элементов и элементарное изменение и что оба процесса регулировались и направлялись при посредничестве небесных тел<sup>646</sup>.

## ВВЕДЕНИЕ В АЛХИМИЮ АДАМА

Когда ангелы обучали Ди алхимии Адама, это всегда был живое, театральное действо. Алхимические идеи ангелов идеально подходили для визуальных и устных способов передачи. Цвет и фигуральный символизм играли заметную роль, например для алхимических веществ были мысли изменить цвет с черного на белый, с белого на зеленый или желтый, и, наконец, с зеленого или желтого на красный. Хотя фигура, появившаяся в показывающем камне, была одета в красные одежды и несла меч, что в традиционных символических понятиях означает войну или бога Марса, в алхимических терминах такой рисунок передавал бы дополнительные смыслы, касающиеся стадий алхимического процесса, металлов и планетарных влияний. Символьное представление алхимического процесса, известного как «*emblemata*» было популярно на протяжении всего периода раннего Нового времени и впервые выражено в печатном виде в XVII веке<sup>647</sup>. Вещества и этапы алхимического процесса были воплощены в современных текстах: когда мужские и женские фигуры, олицетворяющие Софи Серу и Софи Ртуть, вступили в химическую «свадьбу».



Философский камень стал результатом единства, воплощенным как андрогин или «королевское дитя». В одной из бесед Ди, мальчик, носящий корону, превращается в женщину в мужчине, а потом мальчик женится на андрогине в королеве, как если бы книга — символ ожила в его показывающем камне<sup>648</sup>. Эта общая матрица символов опирается на то, что Уильям Эшворт называет «символическим мировоззрением», которое он определяет как «убеждение, что всякая вещь во Вселенной имеет множество скрытых смыслов и что знания заключаются в попытке постигнуть столько, сколько возможно»<sup>649</sup>.

В отличие от двумерных символьных книг, аллегорические иносказания в беседах с ангелами были способны оживлять и действовать. Эта уникальная особенность разговоров ангелов с Ди давала возможность алхимическим идеям служить посредниками при помощи языка жестов, цвета, символов, в осуществлении назидательных целей «небесной школы». Ангельские наставники плели ряды образов и действий в алхимическом повествовании для объяснения сложных алхимических процессов. Часто эти уроки включали дополнительные наставления в божественном языке, и Ди были даны «истинные» имена для стадий и веществ алхимического процесса. Притчи также придавали непосредственное апокалиптическое значение алхимическим практикам Ди.

Одна из самых ярких назидательных притч была показана Ди во второй половине 16 ноября 1582. Джон Ди и Эдвард Келли были вместе в личном кабинете Ди в Мортлейке. Они не долго ждали, когда в камне появился ангел мужчина, одетый в длинный фиолетовый плащ с тройной короной на голове<sup>650</sup>. Ангел взмахнул красным жезлом, и земля под ним сотряслась. Семь других ангелов приблизились, держа семиконечную медную звезду. Один из семи ангелов обратился к Ди, сказав: «Я есть тот, у которого есть мощь, чтобы изменить разложение ПРИРОДЫ, с [так в оригинале] моей печатью, я охватил ее, и она [природа] становится идеальной. Я господствую в Металлах: в познании их». Другой ангел вышел вперед и сказал Ди: «Я — Князь Морей: Моя власть — над водами. Я утопил фараона... Моё имя было известно Моисею. Я жил в Израиле. Видел время посещения Богов». После пророчества о разрушительной силе моря ангел открыл свою рясу, обнажив оперение и золотой пояс. В этот момент «черная ткань была втянута» внутрь камня, и Ди отметил: «теперь назначен быть нашим символом... который мы должны оставить в это мгновение».

После перерыва Ди и Келли возобновили разговор. Коронованный ангел появился так же, как это сделали три ангела, все еще державшие

медную звезду. Один шагнул вперед, говоря: «Моя власть в Земле: и Я удерживаю Тела Погибших. Их члены в моих костях. У меня есть ключ Разложения... Узри, недра земли находятся в моем начале». Ди, который чувствовал некоторое финансовое давление в то время, попросил ангела помочь найти спрятанные сокровища, чтобы он мог оплатить свои долги. Ангел земли отчитал Ди, отвечая, что сокровища, припрятанные в земле, были отложены для уничтожения Антихриста. Вместо этого ангел дал Ди силу своей «печати», которую он смог бы использовать, чтобы управлять землей и раскрыть все ее секреты. Другой ангел вышел вперед, он был «жизнь и дыхание всех созданий во всех живых тварях». Этот ангел заставил птиц, драконов и других существ появиться в камне и сказал: «Жизнь, Завершение и начало этих вещей, как известно, ко мне: и с милостью я распоряжался ими пока мой Vioil (флакон) действует». Затем ангел поднял флакон, содержащий пять или шесть ложек масла. Когда шестой ангел взял его красные одежды, огонь исходил от их краев, о чем Ди сообщил: «вряд ли человеческий глаз может сохранить» это.

Наконец, седьмой ангел заговорил с Ди и Келли, заявив, что «силы в моем подчинении невидимы... я буду учить Именам без Номеров. Существа повинуются мне, должно быть вам известно. Остерегайтесь колеблющихся. Изгладь подозрение о нас, ибо мы — Божьи Существа, которые были, есть и будут всегда. Все наши Тайны должны быть пред тобой». Разговор закончился несколькими заключительными словами первого ангела: «Узри, эти вещи и их тайны должны быть известны тебе, предназначение тайн его царствует навсегда... Чье имя Великое навечно... Открой свои глаза, и ты увидишь от Высочайшего до Нижайшего». Снова черный занавес ознаменовал конец притчи.

Эта притча подчеркивает идеи, которые резонировали с натурфилософскими интересами и намерениями Ди. Первый ангел, чьи знания металлов давали возможность изменять природу, давал очевидные ссылки как на свои алхимические, так и на апокалиптические интересы. Второй ангел был из глубокой древности и советовал еще Моисею, связывая Ди с чудесами прошлого. Растворение и распад были охвачены третьим ангелом, в то время как четвертый знал о завершении и начале всех живых существ. Обещания знаний Адама, Книги Природы, прошлого и будущего содержались в одном разговоре с ангелом. Кроме того, символизм был провокационным, но не слишком определенным, что позволило Ди и его соратникам подробно обсудить «урок» и выяснить возможные перестановки.

Одно возможное значение притчи, которое никто бы не пропустил, было апокалиптическим, ибо в этом разговоре апокалипсис и алхимия срослись в единое повествование, призванное передать сообщение о том, что Ди и Келли могли бы способствовать мировому прогрессу в отношении Последних Дней. Первый ангел, который говорил с Ди, имел «власть, чтобы изменить разложение природы» и сделать природу идеальной, в то время как второй ангел велел Ди ожидать время «Божьего посещения». Ангелам было божественно поручено поделиться своими силами с Ди — и, таким образом, он тоже мог овладеть природным миром.

Точно такие же алхимические сообщения были неоднократно переданы в течение пятилетнего сотрудничества Ди и Келли. Другой разговор, от 4 мая 1582 г., был наполнен различными речами, жестами, специальными эффектами и символами для передачи подобного сообщения. В этот особенный день Эдвард Келли открыто признал сомнения по поводу их занятий и отказывался начинать молитвы, которые служили вступлением к каждой попытке связаться с ангелами. Ди, не испугавшись сомнений Келли, пошел в свою молельню «и воззвал к Богу, к его Божественной помощи для понимания его законов и сил... которые он укрепил бы и среди его созданий на благо человечества»<sup>651</sup>. Вскоре Келли сообщил, что видел двух ангелов, Михаэля и Уриэля, которые объединили их в молитве. Внезапно семь свертков появились «с небес». В то время как Михаэль собирал свертки, Уриэль установил «вещь, как супералтарь» на столе и «вещью, как Курильница» сделал «благоухание по четырем углам Стола». Курильница прошла сквозь середину стола, и Уриэль взял семь свертков у Михаэля и разместил их на супералтаре. «Прекрасный человек» развернул свертки, открывая животных. «Прекрасный человек» взял птицу, «большую, как воробей», и птица начала увеличиваться в размерах, казалось, «чтобы быть большой, как лебедь: очень красивый: но многоцветный». Другая птица прошла через те же метаморфозы, и «прекрасный человек» объединил их крылья. Келли сообщил, что «все вдруг стало темным, и ничего не было видно». Затем он услышал голос; как говорил ангел Михаэль: «Это была птица, и это есть птица, отсутствие их есть ничто, кроме Количества. Верь. Мир есть Необходимость: Его Необходимость Определяется Сверхъестественным! Мудрость. Обязательно ты упадешь: и Неизбежно ты воскреснешь снова».

Показывающий камень засиял, и Михаэль и Уриэль вернулись к проявлению Ди и Келли остальных притч. Две птицы снова появились и росли до тех пор, пока не стали «большими, как горы». Они летели к небесам, крыльями

касясь неба. Одна птица взяла звезды в клюв, которые другая птица переставила на небесах. Затем птицы летели над городами, поражая епископов, князей и царей своими крыльями. Простые люди — нищие, хромые, дети, старики и женщины — остались стоять незатронутые птицами.

В этот момент изображение стало меняться. Две птицы подняли тела трех погибших мужчин и ребенка (все носили короны) из-под земли. Эти четверо начали оживать, а затем встали и пошли. Птицы отдыхали на холме, где первая из них «сильно обхватила Землю и появились разнообразные Металлы». Птицы подбрасывали голову старика, пока она не разбилась и не открылась, высыпав «круглый камень больше, чем теннисный шар четырех цветов: белый, черный, красный, и зеленый». Птицы клевали камень, и преобразовались в венценосных мужчин с золотыми зубами, руками, ногами, языками, глазами и ушами. Мужчины несли «мешки... полные золота», которое они «казалось, собирались сеять... как зерно, проходя или шагая впереди, как Сеятели». Вот притча закончилась, и Михаэль сообщил, что он показал Ди и Келли, как они присоединятся, кем, с каким умыслом и целью, какие они есть, какими они были, и какими они должны быть.

Расшифровка притчи требует, чтобы она была разделена на два символических цикла: первый простирается от действий Уриэля у алтаря до тех пор, пока короли и епископы была сражены, а второй простирается от возвращения к жизни мертвых, чтобы сеять золото в землю. Первый цикл был созвучен традиционным символам, а второй сильно опирался на алхимическую образность. В начале первого цикла изображений использование Уриэлем курильницы для освящения алтаря имеет поразительное сходство с Откровениями 8:3-6, где освящение алтаря служит связующим звеном между открытием седьмой печати, которое принесет глубокую тишину в мир, и звучанием первой трубы войны между добром и злом. Келли и Ди были брошены в притчу в качестве птиц, превращающихся из воробьев — самых скромных из птиц — в соединенных лебедей. Как правило, птицы символизируют человеческий дух; на протяжении всего Средневековья лебедь символизировал путешествие души к спасению через свое Вознесение в Царство Небесное<sup>652</sup>.

Духовное преображение и спасение были ненастоящими, что подчеркнул ангел Михаэль, который сказал: «Обязательно ты упадешь: и неизбежно ты воскреснешь снова». Это духовное искупление, приведшее к господству над природным миром, было драматизировано, когда две птицы достигли небес и переставили звезды. Переупорядочивание звезд

имело апокалиптический подтекст, и никакие изменения в небесах не играли большего значения в XVI веке. Значимость нового небесного порядка могла быть выявлена в следующем действии птиц: когда они нивелировали могущество своими крыльями, оставляя слабых стоять. В Откровениях 6:15–17 подобное событие служит предвестником апокалиптических дней гнева:

И цари земные, и вельможи, и богатые, и главные полководцы, и могущественные люди, и всякий раб, и всякий свободный скрылись в пещерах и в ущельях гор; И говорят горам и камням: Падите на нас и сокройте нас от лица сидящего на престоле и от гнева Агнца; Ибо пришел великий день гнева его; и кто может устоять?

Второй цикл изображений, хотя он имеет апокалиптическое значение, был взят в основном из алхимической традиции. Цикл начинается с возвращения к жизни мертвых птицами. Смерть следует за рождением — это был общий мотив в алхимической литературе, и алхимическая теория постулировала, что ничто не может «быть размножено или распространено без разложения»<sup>653</sup>. Более явная связь с алхимией возникла, когда земля разверзлась, чтобы выявить скрытый мир металлов, следующий за возникновением философского камня — многоцветного камня размером с теннисный мяч, который проглотили птицы. Божественная пища философского камня превратила птиц (символизирующих Ди и Келли) в мужчин из чистого золота, таким образом, связав цель алхимического процесса с искуплением их душ. Их совершенство должно было бы позволить им сеять семена возрождения в Книге Природы, как показано, когда двое мужчин начали сеять свои мешки с золотом в землю<sup>654</sup>. Эти изображения были распространены в алхимических текстах, в «*Philosophia reformata*» Милиуса (1622) появилась гравюра, которая изображала не только возвращение к жизни мертвых, но и философа, сеющего золото, и ангела, дующего в трубу, сигнализирующего об Апокалипсисе, когда мертвые восстанут и будут прокляты или спасены (Рис. 7).

Хотя притчи от 4 мая и 16 ноября 1582 г. переполнены алхимическими идеями, поздние алхимические притчи содержали ошеломляющее количество символических изображений, которые не всегда могли прийти к согласованному алхимическому изложению. В некоторых случаях ни цветовая символика, ни воплощение элементарных веществ не следовали ранней современной алхимической теории: цвета появились через

действия в неверном порядке, или алхимические символы появлялись в необычных последовательностях и комбинациях. Отражала ли путаница образов и идей алхимические разработки, изобретенные Ди и Келли, или же Ди и Келли продолжили практиковать алхимические процессы, предложенные притчами ангелов, непонятно.

Четыре разговора с ангелами, которые состоялись между 1584 и 1585 гг., когда Ди и Келли были в Праге в поисках встречи с Рудольфом II, являются показательными<sup>655</sup>. Все они содержат намеки на птиц, реки, башни или замки, сады, огонь и цветы. В то время как мы могли бы попытаться быстро пройти через эти образы, они являются общими алхимическими символами<sup>656</sup>. Птицы, например, показывают соединение мужского и женского принципов в «летучий дух» — ключевой этап в алхимической трансформации. Реки или потоки обычно обозначают «ртутную воду», что трансформирует один элемент в другой. Алхимическая печь часто изображалась в виде башни или замка в алхимических трактатах, и некоторые власти зашли так далеко, чтобы указать на целесообразность создания алхимической печи, которая была бы не только функциональной, но и визуально приятной<sup>657</sup>. Сады могли символизировать алхимическое оборудование, в данном случае закрытый сосуд, в котором проходила вещественная трансформация. Алхимики часто защищали свои индивидуальные проекты закрытых сосудов, ссылаясь на них в своих трактатах, как на «секретные» или «защищенные» сады. Огонь, конечно, был элементом, наиболее связанным с алхимическими процессами, и широко использовался в качестве символа трансформации и изысканности. Наконец, сквозь алхимические трактаты и символические книги появляются цветы. Самые распространенные, розы и лилии, были использованы, чтобы указать на изменение цвета алхимического процесса и различие между мужским и женским началами.

В четырех алхимических разговорах, которые велись во второй половине 1584 и начале 1585 гг., эти символы сопровождались дополнительными символами алхимических процессов и преобразований. 30 апреля 1584 г., например, семь человек в белых одеждах священника (олицетворение семи планет) двигались вверх на гору, неся кружки из прозрачной кости<sup>658</sup>. Появилась куропатка (птицы символизировали объединение мужского и женского принципов), но у нее были ноги разной длины. Один из мужчин взял куропатку и оципал большую часть ее перьев, прежде чем отрезать более длинную ногу. Однако куропатка сохранила свое оперение на крыльях и улетела (полет был символом материальной



*Рис. 7. Ангел трубит в трубу, чтобы разбудить мертвых, в то время как алхимик сеет семена из золота на иллюстрации «Fermentatio» из «Philosophia reformata» Милиуса. Воспроизводится с разрешения Университета Висконсина, Отдел специальных коллекций библиотеки Мэдисона.*

нестабильности). Далее мужчины прибыли в сад с розами и фруктовыми деревьями (символы плодородия и изменения). В саду была большая белая птица, которая летала и сбивала кусты и деревья своими крыльями. Птица напала на одного из мужчин, который отомстил птице, разделав ее тушку на две части и бросив их в реку.

Несмотря на эти неудачи, мужчины продолжали преодоление и вышли к круглому зданию без окон, которое тем не менее «светилось». «Это оправа», объяснил Келли, «сделана, как будто 7 планет перемещались в ней». В комнате был белый доспех, который один из мужчин надел перед тем, как ударил Луну и превратил ее в порошок (порошки часто использовались в алхимических процессах). Мужчины путешествовали и пришли к венценосному жрецу (мужской принцип), который дал им посох и бутылку, прежде чем отправил их в путь. Они продолжили путь по огромной пустыне, полной голых диких людей. Наконец, они достигли

большой реки, на самой вершине холма с «богатой башней полностью из драгоценных Камней». Здесь мужчины наполнили свои кружки, и один сказал: «Это был мой приход, и должно быть мое возвращение». Келли сообщил, что все семь человек появились в нижней части холма, где они закопали в землю, а затем извлекли львиную тушу, которую они возродили, дав пить из их кружки.

Заключительная алхимическая беседа, которую разделили Ди и Келли, состоялась 14 января 1585 г.<sup>659</sup>. Этот разговор наиболее символически неуловим и запутан, чем другие. Несмотря на эти препятствия, разговор был, вероятно, крайне важен для Ди, потому что он, казалось, показал историю Создания в алхимических терминах. Ангел Леванаэль появился одетым в покрывало, окрашенное золой (возможно, указание на алхимический огонь), в саду, полном фруктов (изображение закрытого алхимического сосуда). На холме в центре сада стоял дом, который был идеально круглым снаружи, но квадратным внутри. Четыре круглых окна и четыре двери выходили на основные направления. Северная дверь была черной, восточная дверь была белой, южная дверь была красной, и западная дверь была зеленой — четыре доминирующих цвета, используемых в алхимических трактатах. В рамках восточной двери горел огонь. Из западной двери текли потоки и реки. Южная дверь была полна дыма, а северная дверь — серой пыли. Ди назвал эти двери (соответственно): огонь, вода, воздух и земля. Леванаэль вышел из дома и встретил семь мужчин (символизируют семь планет), тщетно роющих на стороне холма. Леванаэль взломал изображения в этот момент и сказал Ди и Келли, что «Земля — это Чудовище со множеством ликов: и вместилище всего многообразия. Иди домой, не стой без дела. Обеспечь Искусствами для прочности Природы...»

После перерыва Ди и Келли возобновили свой разговор с Леванаэлем. Семь мужчин все еще рыли, но в процессе они испортили свои инструменты, жалуясь при этом, что их цель была неизвестна. Появился кузнец, который починил их инструменты и облегчил им работу. Один рабочий нашел белое вещество, описанное как алебастр или соль. Рабочие продолжали копать, пока земля не была удалена на всем пути до круглого фундамента дома. Рабочие остановились, неуверенные, как продолжать, иначе они разрушат его. Леванаэль велел им продолжить, но попросил их использовать руки, чтобы копать. Когда мужчины вскрыли фундамент, он был прозрачен, как стекло, и горел внутренним огнем. «[3]ернышки яблук» вырвались из северной двери дома вместе с грязью, «вода более



редкая, чем грязь», и чистая вода. Появилось «вещество, как желтая земля, которое огонь выковал из черной земли», и чистая вода просочилась в желтую землю. Огонь отступил, и появились существа. Леванаэль сообщил Ди и Келли: «Сейчас есть Творение, и это есть первое».

Леванаэль взял ком земли и разделил его на шесть круглых шариков. Он смешал желтую землю и воду в железном сосуде, и вещество приобрело зеленоватый оттенок. Леванаэль, довольный своей работой, сказал: «Ты сильный, и ты родишь сильного Ребенка» — явный намек на сочетание мужского и женского принципов для выхода андрогинного принципа. Когда Леванаэль извлек вещество из железного сосуда, оно было преобразовано в золото. Леванаэль повторил процесс с другим шариком земли, говоря: «Испорченность — это вор, ибо он украл у тебя твои лучшие украшения, ибо ты слабее во втором». Когда второй сверток земли был снят, он был серебряным. Оставшиеся земляные шарики стали медным, железным и оловянным — остальные металлы в алхимической иерархии.

Алхимические опыты ангела продолжались, но деталей стало меньше. Несмотря на запутанные аллегории и мрачные значения, понятно, что алхимия сыграла выдающуюся роль в разговорах. Увеличение алхимических знаний должно было стать сильным стимулом для Ди, чтобы продолжать беседы, следуя заверениям ангелов в том, что он «совершенствовался» через общение с ними и мог в свою очередь восстановить ущербные человеческие знания о природе, и тогда природа усовершенствуется сама<sup>660</sup>. Эта связь между реформацией натурфилософии и восстановлением природы была укреплена, когда ангелы сказали Ди, что истинная каббала природы может позволить ему достичь господства над природой и очистить землю<sup>661</sup>. В «*Monas hieroglyphica*» Ди уже пришел к убеждению, что его синтез человеческих искусств и наук, особенно таких как алхимия и каббала, которые связывали идеальный небесный мир с несовершенным земным, позволил бы ему как натурфилософу «повлиять на исцеление души и освободиться от всех страданий», а также обрести «великую мудрость, власть над другими созданиями и большое могущество»<sup>662</sup>.



## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>613</sup> Два классических и надежных ранних исследования: Х. Стэнли Рэдгроув. «Алхимия: древняя и современная» (Нью-Йорк: Barnes and Noble, 1922);

Джон Рид. «Вступление к химии: конспект алхимии» (Кембридж, Массачусетс: MIT Press, 1966). Совсем недавно Уильям Шумаер описал аспекты алхимии в «Оккультных науках в эпоху Возрождения» (Лос-Анджелес: University of California Press, 1972), стр. 161–198. Ученые, которые изучали конкретные цифры или региональные центры: Р.Дж.У.Эванс. «Рудольф II и его мир» (Оксфорд: Oxford University Press, 1973); Бетти Джо ТитерДоббс. «Основы алхимии Ньютона» (Кембридж: Cambridge University Press, 1975), Брюс Т. Моран. «Алхимический мир немецкого двора: оккультная философия и химическая медицина в кругу Мориц Гессен» (1572–1632), «Sudhoffs Archiv Zeitschrift fur Wissenschaftsgeschichte», Beiheft 29 (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991); Уильям Р. Ньюман. «Gehennical огонь: жизнь Джорджа Старки, американский алхимик в научной революции» (Кембридж, Массачусетс: Harvard University Press, 1994); Памела Х. Смит. «Бизнес алхимии: наука и культура в священной Римской империи» (Принстон, Нью-Джерси: Princeton University Press, 1994).

<sup>614</sup> Для современного издания этой работы см.: Ванноччо Бирингуччо. «The Pirotechnia of Vannoccio Biringuccio», пер. и изд. Сирил Стэнли Смит и Марта Тич Ньюди (Нью-Йорк: Dover Publications, 1990). Ди владел двумя экземплярами произведения: оригинальным итальянским изданием 1540 года (Робертс и Уотсон, #6771 Bio8), которое он взял с собой на континент в 1583 году, и переведенным на французский язык 1556 года (Робертс и Уотсон, #459), которое осталось в Англии. Ни одно издание не было восстановлено.

<sup>615</sup> Бирингуччо. «Pirotechnia», стр.35.

<sup>616</sup> Там же, стр. 37.

<sup>617</sup> Там же, стр. 37–38.

<sup>618</sup> Там же, стр. 36.

<sup>619</sup> Там же, стр. 336–337.

<sup>620</sup> Там же, стр. 336.

<sup>621</sup> Там же, стр. 337.

<sup>622</sup> Бетти Джо Титер Доббс. «Алхимическая Смерть и Воскресение: значимость алхимии в эпоху Ньютона» (Вашингтон, округ Колумбия: Smithsonian Institution Libraries, 1990), стр. 4.

<sup>623</sup> Там же, стр. 15.

<sup>624</sup> Цит. по Парацельс. «Избранные Сочинения», изд. Иоланде Якоби, Bollengen Series, вып. 28 (Принстон, Нью-Джерси: Изд-во Принстонского университета, 1988), стр. 144. Копии Ди «Die 9 V cher de Natura rerum» (Робертс и Уотсон, #1485 и № 2268) не были восстановлены.

<sup>625</sup> Наиболее всеобъемлющее исследование Парацельса может быть найдено у Вальтера Пагеля: «Парацельс» (Нью-Йорк: С. Каргер, 1958). Для дополнительных

- интерпретаций см.: Чарльз Уэбстер. «От Парацельса к Ньютону: магия и создание современной науки» (Кембридж: Изд-во Кембриджского университета, 1982), Аллен Г. Дебюс. «The English Paracelsians» (1965) (Нью-Йорк: Франклин Уотс, 1966).
- <sup>626</sup> Дебюс. «The English Paracelsians», стр. 41.
- <sup>627</sup> Клули, стр. 96–98.
- <sup>628</sup> Х. Дж. Шеппард. «Символизм яйца в алхимии», *Ambix* 6 (1958): 140–148.
- <sup>629</sup> Об основах арабской теории «ртуть-сера» и ее отношении к монас Ди см. Клули, стр. 97–100.
- <sup>630</sup> См.: Рид. «Вступление к химии», стр. 118–163.
- <sup>631</sup> Там же, стр. 25–27; Дебюс. «English Paracelsians», стр. 27.
- <sup>632</sup> Торндайк, V: 329. О принятии Парацельсом идей английских натурфилософов см.: Дебюс. «English Paracelsians», особенно стр. 55–57, хотя его убеждение, что «этого не было до 1585, что любой англичанин обратил внимание на комплексные теории Парацельса», должны быть расценены в свете коллекции Ди и современных (хотя и отрицательных) елизаветинских реакций.
- <sup>633</sup> Клули сделал только одну ссылку на Парацельса (стр. 141). Френч более часто упоминал целителя, но эти упоминания не обширны. См.: Питер Френч. «Джон Ди: мир елизаветинского мага» (Нью-Йорк: Routledge and Kegan Paul, 1972), стр. i, 37, 52, 60–61, 76, 127–128 и 136. Кроме того, Ди не фигурировал в работе Аллена Дебюса «English Paracelsians», он упоминается только на стр. 101 и 131.
- <sup>634</sup> Парацельс. «Paragranum» (Франкфурт, 1565), Робертс и Уотсон, #1491; «Paramirum» (1562), Робертс и Уотсон, #1467 и #2249; «Paramirum» (Франкфурт, 1565), Робертс и Уотсон, #1490; «Paramirum» (Аугсбург, 1575), Робертс и Уотсон, #1507; «Paramirum» (Базель, 1570), Робертс и Уотсон, #2229.
- <sup>635</sup> Парацельс. «Chirurgia magna» (Франкфурт, 1566), Робертс и Уотсон, #65; «Chirurgia magna» (Базель, 1573), Робертс и Уотсон, #70; «Cheirurgiae libri tres» (Франкфурт, 1562); «Chirurgia magna» (Аугсбург, 1566), Робертс и Уотсон, #1479; «Chirurgiae magnae partes tres» (Франкфурт, 1562), Робертс и Уотсон, #1480; «Chirurgiae Magnae tractatus tres» (Антверпен, 1556), Робертс и Уотсон, #1500; «Cheirurgia minor» (Базель, 1570), Робертс и Уотсон, #1503; «Cheirurgia magna et minor» (Базель, 1573), Робертс и Уотсон, #2220; «Cheirurgia vulnerum» (Базель, 1573), Робертс и Уотсон, #2230; «Chirurgia minor» (Базель, 1573), Робертс и Уотсон, #2231.
- <sup>636</sup> Парацельс на самом деле учился у Тритемия, как делал Агриппа. См.: Парацельс. «Archidoxa» (Базель, 1572), Робертс и Уотсон, #1474; «Archidoxa» (Мюнхен, 1570), Робертс и Уотсон, #1475; «Archidoxa» (Аугсбург, 1574),

Робертс и Уотсон, #1492; «Archidoxa» (Аугсбург, 1570), Робертс и Уотсон, #1494; «Archidoxa» (Базель, 1570), Робертс и Уотсон,

#1502; «Archidoxa» (Базель, 1570), Робертс и Уотсон, #2227; «Archidoxa» (Аугсбург, 1570), Робертс и Уотсон, #2263. «Archidoxa» доступен в перепечатанном издании 1656, перевод Роберта Тернера. См.: Парацельс. «The Archidoxes of Magic» (1656), пер. Р[оберт] Тернер (Нью-Йорк: Samuel Weiser, 1975).

<sup>637</sup> TFR, стр. 387–388.

<sup>638</sup> Там же, стр. 77.

<sup>639</sup> Там же, стр. 251.

<sup>640</sup> Там же.

<sup>641</sup> Парацельс. «Избранные сочинения», стр. 133–134.

<sup>642</sup> Р[оберт?] Босток. «Разница между древней физикой... и более поздней физикой» (Лондон, 1585), sig. Biv; обсуждалась в кн. Дебюса «English Paracelsians», стр. 61.

<sup>643</sup> Ди, возможно, получили новые идеи в теориях Пантеуса от Джованни Батиста Аньелли, венецианского алхимика, жившего в Лондоне. Робертс и Уотсон убедительно доказывают, что Аньелли дал работу Пантеуса Ди, основываясь на надписи Ди «ex dono magister Johannes Baptistae Danieli» на титульном листе. Не исключено, что это была ошибочная (в значительной степени фонетическая) латинизация Ди имени Аньелли. См. титульный лист работы Иоанна Августина Пантеуса «Voarchadumia contra alchimiam: ars distincta ab archimia, & sophia: cum Additionibus: Proportionibus: Numeris: & Figuris» (Венеция, 1530). Аннотированный экземпляр Ди находится сейчас в Британской библиотеке, Робертс и Уотсон, #Dг6. Аньелли — очень интересная, но проигнорированная фигура в истории английской алхимии, однако хорошо известная в тот период; он принимал участие в анализе и исследованиях таинственного золота Мартина Фробишера в конце 1570 г. У Ди была копия книги Аньелли по алхимии «Arocalypsis spiritus secreti» (Лондон, 1566) в личной библиотеке; Робертс и Уотсон, #1449. Ди взял работу Аньелли с собой на континент в 1583 г.; работа не была восстановлена.

<sup>644</sup> Пантеус. «Voarchadumia», стр. 17–18г.

<sup>645</sup> Ди, РА, стр. 129–131.

<sup>646</sup> Джеймс МакЭвой. «Метафизика света в Средние века», *Философские исследования* (Дублин) 26 (1979): 135.

<sup>647</sup> См. в особенности: Жерар Хейм. «Некоторые алхимические иллюстрированные книги», *Ambix I* (1937): 69–75; Станислав Клоссовски де Рола. «Золотая Игра: алхимические гравюры XVII века» (Лондон: Темза и Гудзон, 1988), везде. Работа Марио Праза «Исследования изображений в семнадцатом веке» (Рим: Edizioni

di storia e letteratura, 1975) также содержит ценную информацию о месте алхимического emblemata в большой символической традиции.

<sup>648</sup> TFR, стр. 16.

<sup>649</sup> Уильям Б. Эшфорт. «Естественная история и символическое мировоззрение» в «Оценки научной революции», изд. Дэвид Линдберг и Роберт Р. Вестман (Кембридж: Изд-во Кембриджского университета, 1990), стр. 312. Для другого анализа использования изображений в разговорах с ангелами см.: Дебора Е. Харкнесс. «Показ в показывающем камне», везде, которая была ранней версией некоторых материалов этой главы.

<sup>650</sup> Ди, AWS 11:147–157; все подчеркивания сделаны Ди.

<sup>651</sup> Там же, стр. 130–138.

<sup>652</sup> Луи Шарбонно-Лессэ. «Бестиарий Христа», пер. и сокращение Д. М. Дулинг (Нью-Йорк: Parabola Books, 1991), стр. 251–252.

<sup>653</sup> Базиль Валентин, цит. в Рид, «Введение к химии», стр. 202.

<sup>654</sup> Для значимости произрастания металлов, см. Доббс, «Алхимическая смерть и воскрешение», стр. 10 и Рид, стр. 94-95.

<sup>655</sup> См. разговоры от 30 апреля 1584 (TFR, стр. 111–114); 20 июня 1584 (TFR, стр. 168–171); 20 августа 1584 (TFR, стр. 219–222); 14 января 1585 (Ди, TFR, стр. 355–361).

<sup>656</sup> Для дальнейшего постижения богатых символических возможностей алхимии см. «Словарь алхимических образов» Линди Абрахама (Кембридж: Cambridge University Press, 1998). Информация в этом абзаце и на следующих страницах взята из исследования Абрахам.

<sup>657</sup> Работа Пантеуса содержит несколько конструкций печей. Как Джордж Бейкер переводил работу Конрада Геснера: «Новый уровень Здоровья, в котором содержатся самые превосходные Секреты Физики и Философии, делится на четыре Книги» (Лондон, 1576).

<sup>658</sup> TFR, стр. 111–114.

<sup>659</sup> Там же, стр. 355–361.

<sup>660</sup> Ди, AWS 11:372.

<sup>661</sup> TFR, стр. 65.

<sup>662</sup> Ди, МН, стр. 199 и 217.

## ЭПИЛОГ

**К** сожалению, религии, которая обещала примирить всех людей Земли, алхимического искусства, которое разрешило бы споры между древними и современными практиками, и лекарства Бога, основанного на реформированной науке каббалы и алхимии, было недостаточно, чтобы преодолеть раскол между Джоном Ди и Эдвардом Келли. Несколько разрозненных разговоров с ангелами сохранились в период после того, как ангелы раскрыли свою реформированную алхимию в 1585 году; они указали на растущую погруженность Келли в его независимую лабораторную работу и его усилия для выполнения алхимических запросов благородных покровителей в Требоне и Праге. В 1589 году Ди и Келли расстались. События этого переходного периода были в значительной степени потеряны для нас, поэтому наши вопросы об алхимии, описанные так кратко в 1585 г., остаются без ответа, как и те, которые касаются душевного состояния Ди в 1588 г., когда чудесный год, упомянутый в пророчествах, не сопровождал полное восстановление вселенной.

Постоянное стремление Ди к ангелам после расторжения сотрудничества с Келли является наиболее ярким свидетельством его веры в их мудрость. Почти два десятилетия спустя он по-прежнему разговаривал с ангелом Рафаэлем с помощью своего последнего известного провидца, Бартоломью Хикмана (Рис. 2). Возможно, Ди решил, что его первоначальное толкование пророчества ангелов о 1588 годе было неверным, и что восстановление природы на самом деле будет происходить скорее в 1688 году, а не 1588. Во время его последнего из дошедших до нас разговоров, Рафаэль успокоил Ди по поводу его философских исследований, подтвердил преимущества ангельских откровений и пообещал ему долгую жизнь. Финансы Ди, как всегда, были проблемой, и есть признаки в разговорах с ангелами, что Ди использовал свои ангельские откровения

в обмен на деньги. Ди спросил Рафаэля о захороненных сокровищах и о действиях вора по имени Томас Вебстер от имени клиента, который пришел к натурфилософу за содействием<sup>663</sup>. Ди даже рассматривал поступление на службу к графу Солсбери и желал дать Джеймсу совет, зная о его «нищете»<sup>664</sup>. После смерти Ди астролог Ричард Напье напомнил, что он был вынужден продать некоторые из своих драгоценных книг, чтобы свести концы с концами<sup>665</sup>.

Образ Ди в его последние годы значительно отличается от того уверенного в себе молодого человека, наслаждающегося интеллектуальным богатством Лувена или Парижа, и даже шумного пражского пророка-философа. Пожилой Ди был окружен финансовыми проблемами и измучен сомнениями и переживаниями. Он попал в тяжелые обстоятельства, его бывшие покровители в Англии, такие как граф Лестер, Пемброк и Уильям Сесил, умерли. Никакая помощь не прибыла из Праги или Требона, и в конечном итоге неоднократные просьбы Ди об увеличении доходов и обязанностей закончились ничем. На более личном уровне он беспокоился за благосостояние его немногих оставшихся в живых детей, особенно его сына Артура, который вернулся после своего медицинского обучения в Базеле только чтобы уехать в Россию и стать врачом царя (после смерти отца)<sup>666</sup>.

Ди был умиротворен в это тревожное время заверением ангелов, что его работа с ними останется в памяти на долгие годы. Ангелы однажды сказали Ди: «Пока небеса терпят и земля выдерживает, никогда не будешь стерт из Памяти этих Деяний»<sup>667</sup>. В этом случае, как и в пророчестве о королеве Шотландии и испанской армаде, пророчества ангелов сбылись. Рафаэль сказал Ди, что, когда он умрет, люди удивятся, «что такой человек был на земле, Бог через него совершил великие и удивительные Чудеса». Кроме того, Рафаэль пообещал Ди, который боролся на протяжении всей своей жизни над улучшением состояния человечества с помощью более совершенного понимания Книги Природы: «ты умрешь со Славой и памятью до конца»<sup>668</sup>.

Разговоры ангелов с Ди, однако, по сей день во многом остаются загадкой. Они могут стать менее загадочными только когда будут помещены точно в контекст его жизни, работы и времени. Несмотря на то, что Ди был сторонником математических наук, которые после его смерти только разивались, он все-таки был погружен в интеллектуальные традиции, Средневековья, а также тех, кто окружал его в Европе XVI века. Эти традиции включали в себя эсхатологические взгляды

Гийома Постеля, оккультную философию Агриппы и Тритемия, химическую медицину Парацельса и христианскую каббалу Ройхлина. Все эти знания помогли Ди сформулировать собственную христианскую натурфилософию, в которой слово и дела Бога могли быть освоены частично через изучение и созерцание и полностью с помощью дара божественного откровения и общения с ангелами. Внимательное и всестороннее рассмотрение разговоров ангелов с Ди показывает, что многие наши стереотипы в отношении них были ошибочными. Ни секретные, ни языческие, ни откровенно волшебные разговоры Ди не резонировали с широким спектром современных контекстов. Р. Дж. У. Эванс прозорливо упомянул контекст разговоров ангелов с Ди в своем исследовании о дворе Рудольфа II. Проанализировав светский и духовный интерес к Ди к ангелам на самых высоких уровнях католической иерархии и иерархии при дворе Рудольфа II, Эванс пришел к выводу, что Ди был важной и опасной фигурой в глазах папства, потому что ангельские откровения были «как подходящими, так и значимыми для его [Ди] аудитории в Праге»<sup>669</sup>. Опасения, высказанные современниками Ди, не были направлены на поиски ответа, были эти разговоры истинными или ложными. Напротив, свидетели волновались о том, как Ди и его ангельские пророчества могут управляться, возможно даже кооптироваться существующими религиозными и политическими иерархиями.

Мы должны увидеть Джона Ди через более темные стекла, чем было предусмотрено его собственным временем. Смена династии Тюдоров династией Стюартов, гибель многих бывших покровителей и продолжающееся следование идеалистическим устремлениям постреформационных эсхатологов — все это способствовало падению престижа Ди. Некогда восхваляемый как один из самых образованных людей на родной земле и принимаемый иностранными императорами, королями и университетами в качестве почетного члена Европейского интеллектуального сообщества, Ди вскоре соскользнул к осмеянию и безвестности.

Загадочные последние дни Ди и запутанные события, следующие за его смертью, ослабили роль ангельских диалогов в его натурфилософии. Даже дата его смерти пока неясна. В то время как ученые традиционно датировали ее декабрем 1608 г., Джулиан Робертс и Эндрю Уотсон представили убедительные примечания для поддержания поздней даты — 26 марта 1609<sup>670</sup>. Однако отсутствие фактической информации об этом является символом значительно большей потери, ибо у нас отсутствует понимание тех лет, которые предшествовали смерти Ди. Несколько копий



ангельских разговоров, дошедших до нас, великолепны, но их по-прежнему недостаточно, чтобы получить доступ к деталям жизни Ди во время его борьбы с бедностью, старостью и разочарованием, в то время как обещания ангелов о земных наградах не осуществились. За эти годы Ди опубликовал только извинения и мольбы. Другая работа, которую он мог завершить, библиотечные приобретения, которые он мог сделать, и переписка с европейскими натурфилософами — все было потеряно, у историков осталось мало информации, от которой можно оттолкнуться. Ссылки в книжной библиотеке Ди, однако, указывают на его последних интеллектуальных партнеров: алхимики Джон Понтуа и Патрик Сондерс<sup>671</sup>. Оба мужчины завоевали доверие Ди, и Понтуа, кажется, отдавалось особое предпочтение.

Сондерс был, вероятно, помощником алхимика, его имя фигурирует в связи с одалживанием некоторых алхимических книг Ди Генри Перси, «Wizard Earl» Нортумберлендского<sup>672</sup>. Сондерс позже практиковал медицину в Лондоне, и обратил на себя отрицательное внимание Королевского колледжа врачей в 1613 году. Ему было запрещено практиковать то, что Робертс и Уотсон описывают как «польские и немецкие методы», которые могут свидетельствовать о том, что Сондерс изучал идеи Парацельса у Ди и через его библиотечную коллекцию. Сондерсу было разрешено возобновить свою медицинскую практику после получения диплома Университета Франекера в 1619 году. Элиас Эшмола знал Сондерса и сферу его занятий, охарактеризовав Сондерса как астролога и врача, а также как известного провидца, способного наблюдать видения в кристаллах<sup>673</sup>. Не удивительно, в свете этого описания, что Сондерс нашел место у Ди.

Понтуа впервые был упомянут в личном дневнике Ди в 1592 г.<sup>674</sup>. Ангелы одобрили его, и в 1607 г. Ди готовится начать еще одно путешествие — в почтенном возрасте шестидесяти пяти лет — в сопровождении Понтуа. Ангел Рафаэль характеризовал Понтуа перед Ди как «очень честного и порядочного молодого человека», «величайшее утешение и особую помощь ближайшим к Всевышнему»<sup>675</sup>. Ди был обеспокоен безопасностью своей библиотеки в путешествии, и Рафаэль сказал ему, чтобы Понтуа заботился о ней. Джон Селден в «De dis Syris» (1629) высказал мысль, что Ди завещал управление библиотекой скорее Понтуа, чем собственному сыну, Артуру Ди<sup>676</sup>. В письме Элиасу Эшмолу, датированном 26 декабря 1672 г., Энтони Вуд сообщил, что Ди умер в доме на улице Бишопгейт в Лондоне, на той же улице (возможно, даже в том же доме), где жил Джон Понтуа<sup>677</sup>. В 1619 г. Понтуа ездил в Вирджинию, где стал заметной

фигурой в колониальной политике и управлении. Неизвестно, брал ли он с собой какие-либо книги Ди, но Понттуа вернулся в Англию в 1624 году и вскоре скончался<sup>678</sup>.

После смерти Понттуа остатки большой библиотеки Ди были официально проданы<sup>679</sup>. Но что стало с дневниками ангелов, священным столом и другими объектами, используемыми в разговорах с ангелами? Кто завладел ими после смерти Ди? Были они также проданы с имуществом Понттуа? Некоторые предметы — в первую очередь кольцо и нагрудная пластина — несомненно, захоронены с Ди. В соответствии с заявлениями Патрика Сондерса и лондонского бакалейщика Томаса Хоуза, некоторые другие предметы находились во владении Джона Понттуа перед его смертью<sup>680</sup>. В заявлениях, взятых во время урегулирования имущества Понттуа, Сондерс описал двойной рабочий кабинет Понттуа, в котором содержались некоторые из книг Ди, несколько старых чемоданов, «стол... которому Понттуа [так в оригинале] придавал огромное значение», и «камень, или Ювелирный Кристалл». Описание двойного кабинета Хоусом было более детальным. Бакалейщик упомянул «некий круглый плоский камень, подобный Кристаллу, этот камень, как сказал Понттуа, был тем, который Ангел принес доктору, с ним он работал и знал много странных вещей». Ценный стол был также преувеличенно описан: «Стол с символами и устройствами на нем, которые были скрыты упомянутым Понттуа внутри высших исследований».

Что касается дневников ангелов, позже тома были напечатаны Касо-боном и приобретены в поместье Понттуа сэром Робертом Коттоном вместе со священным столом<sup>681</sup>. О судьбе остальных, неопубликованных до издания Кристофера Уитби, остается предполагать. Еще один человек, Джон Вудолл, был связан со смертью Понттуа. Элиас Эшмол записал, что благодаря Вудоллу, дневники попали в руки лондонского кондитера мистера Джонса<sup>682</sup>. Вудолл был парацельсианским врачом и членом Виргинской компании. Когда Понттуа отправился в колонии, он оставил ключи от своих кабинетов, включая дом, и все еще жил с Вудоллом.

В период между 1624 и 1672 гг. о дневниках Ди ничего не известно. Элиас Эшмол вступил во владение ими от вдовы кондитера Джонса, который приобрел деревянный сундук с «тюками имущества мистера Джона Вудолла Хирурга». Сундук содержал ранние дневники ангелов Ди в секретном отделении<sup>683</sup>. Хотя Эшмол кредитовал Вудолла для приобретения товара «после смерти доктора Ди, когда его имущество было выставлено на продажу», вполне возможно, что Вудолл убежал

с дневниками — умышленно или непреднамеренно — после смерти Понтуса. Однажды в доме Джонса многие фолианты дневников ангелов были уничтожены. И наконец, дневники перешли из рук Эшмола в коллекции Британской библиотеки через сэра Ганса Слоуна, хотя точный процесс этой передачи неясен<sup>684</sup>.

Смерть Ди и распыление его имущества не смогли, как и обещали ангелы, вычеркнуть его разговоры с ангелами из памяти. Отрывки из дневников ангелов были опубликованы Мериком Касобоном в 1659 году, и деятельность Ди стала достоянием общественности. Устойчивый интерес к гаданию с помощью магического кристалла и к ангелологии после 1659 г. намекает, что в семнадцатом веке оккультными особенностями естественного и сверхъестественного миров интересовались не меньше, чем в свое время интересовался Ди. Однако не все помнили об усилиях Ди по тем же причинам либо были заинтересованы в тех же аспектах разговоров с ангелами. Некоторые ученые, например Касобон, были убеждены в замалчивании и дискредитации разговоров Ди с ангелами с целью уговорить других воздержаться от гадания. Натурфилософы, с другой стороны, были заинтересованы методами и идеями, которые послужили теоретической основой для бесед; некоторые, возможно, были заинтригованы ссылками Ди о возвращении пророка Илии. Как правило, люди интересовались ангелами, а также обрядовыми аспектами бесед.

Последующий интерес к разговорам Ди с ангелами заслуживает дальнейшего рассмотрения. Хотя подробное изучение взглядов семнадцатого века обещает раскрыть новую информацию об экспериментальных практиках, статусе оккультных наук и растущей вере в силу разума над силой откровения, эта задача выходит за пределы данного исследования. Одним из самых известных натурфилософов семнадцатого века, проявляющим интерес к гаданию, был, например, химик Роберт Бойль (1626–1691). Бойль, по его собственному признанию, оказался «соблазнен» попробовать в этом свои силы<sup>685</sup>. В автобиографических примечаниях, продиктованных его другу Гилберту Бернету, Бойль описал несколько эпизодов гадания, в том числе один с участием священнослужителя, который предложил показать Бойлю «странные представления» в стакане воды<sup>686</sup>. Хотя Бойль не принял предложение, позже он чувствовал «величайшее любопытство... в его жизни», когда джентльмен принес ему «обыкновенное двойное выпуклое стекло», в котором видят духов<sup>687</sup>. Бойль поборол в себе сильное желание гадать и считал этот отказ от потенциально греховной деятельности его величайшим нравственным подвигом. Такая поведение Бойля

удивляет, особенно в свете его веры, разделенной Ди и Эшмолом, о том, что связь между натурфилософом и сверхъестественной, или духовной частью вселенной способствовала бы нахождению философского камня<sup>688</sup>.

Как отмечалось в работе Ди, философский камень был связан с восставлением природы, а также с фигурой Илии. Роль, которую Илия сыграл бы в реституции природы, продолжала оказывать мощное влияние на натурфилософов семнадцатого века, особенно под влиянием Парацельса. В Центральной Европе Герхард Дорн, Йоханнес Монтанус и Александер фон Сачтен огласили утверждение Парацельса о том, что «Elias artista» восстановил бы искусства и науки до последних дней<sup>689</sup>.

Хотя Герберт Брегер отмечал, что «школа мысли мастера Илии получила широкое распространение в последние три десятилетия XVI века», очевидно, что она не теряет значимости после смерти Ди<sup>690</sup>. Интерес к фигуре Илии не ограничивался последователями Парацельса. И Ян Баптиста Ван Гельмонт (ок. 1577–1644), и его сын, Франциск Меркурий Ван Гельмонт (1618–1699), говорили об Илии в своих работах. В конечном счете Брегер приписал постепенное исчезновение Илии из натурфилософских текстов «уменьшению убеждения, что мир скоро закончится... и появлению новой механической и рациональной философии»<sup>691</sup>. Ученые пока не исследовали «исчезновение» Илии, но это обещает быть благодатным полем исследований.

Не все натурфилософы, и даже не все оккультные философы, являлись сторонниками синтеза эсхатологии и натурфилософии, обнаруживаемого у Ди и Парацельса, однако некоторые глубоко скептически относились к разговорам ангелов с Ди. Мерик Касобон, теперь известный почти исключительно в связи с его ролью в издании диалогов с ангелами, нашел много недостатков в убежденности Ди в духовных советниках и прямом откровении. Предисловие Касобона предполагает, что хотя догматы христианской натурфилософии были все же известны, люди не всегда уверены в правильности своих методов и результатов. По мнению Касобона, Ди, например, несомненно был «очень свободный и искренний христианин», но Касобон не был уверен, что он действительно заслужил звание математика, несмотря на его благочестие и набожные молитвы<sup>692</sup>. В конечном счете низкая оценка Касобона разговоров Ди с ангелами происходила из его убеждения в том, что его обманули злые духи, маскирующиеся под добрых ангелов. Касобон надеялся, что публикация грязных подробностей ангельских разговоров с Ди обратит атеистов к вере в духовный мир, сдержит убеждения сторонников пророчеств и откровений (таких, как анабаптисты), слишком полагающихся на духов в надежде

получить ответы на свои вопросы, и поощрит людей оценить силу молитвы. Кроме того, издание переориентирует людей, которые консультировались с астрологами и волшебниками, а также тех, кто читал о таких опасных вещах в книгах<sup>693</sup>.

Несмотря на горячее желание Касобона призвать людей воздерживаться от попыток связаться с «ложными лживыми Духами», «Верный и Истинный Рассказ», кажется, только поощряет такие действия<sup>694</sup>. Набор рукописных дневников (сейчас в Британской библиотеке) отражает деятельность группы, собиравшейся между 24 июля 1671 и 18 декабря 1688, чтобы общаться с ангелами через кристалл. Даты последних разговоров подтверждают, что группа изначально стала заниматься беседами с ангелами после прочтения Касобона, и обнаруживают некоторую двусмысленность в отношении пророчеств, описанных Ди, о годе восстановления вселенной: 1588 или 1688. Как и Ди, эта группа использовала провидца — «Е. Р[орбон]» и других постоянных участников, которые упоминаются как «Р. О.», «Е. С.» и изредка как «брат Коллингс» и занимают роль Ди в беседах<sup>695</sup>. Ангелы, с которыми беседовали, были идентичны ангелам Ди; часто появлялись ангелы Мадими и Галуа — два самых уникальных ангела Ди. Хотя эти более поздние разговоры внешне напоминают разговоры Ди, однако практики не были глубоко вовлечены в натурфилософию, но были в первую очередь озабочены своей финансовой безопасностью, и там был большой интерес в извлечении погребенных сокровищ.

Хотя позиция Касобона относительно содержания дневников ангелов была раскрыта широкому кругу читателей через его публикацию «Верный и Истинный Рассказ», его критика дневников была все же не столь пренебрежительной и убийственной, как у натурфилософа Роберта Гука. Как видно из ссылки Гука на «многие дискурсы», он услышал среди своих друзей в Королевском обществе, что разговоры с ангелами были популярны<sup>696</sup>. На лекции, прочитанной в Королевском обществе на эту тему, Гук язвительно упоминал разговоры ангелов как «Бред Доктора Ди», хотя и считал Ди «выдающимся Человеком, в Изучении, Искусности и Трудолюбии»<sup>697</sup>. Гук упрекнул Касобона, указывая на то, что «Верный и Истинный Рассказ» представляется «экстравагантным», хотя согласился с тем, что документы являются ценным оружием против атеистов, «энтузиастов, которые полностью зависят от новых Откровений», и тем несчастным хватит искать ведьм, чародеев и астрологов<sup>698</sup>. Тем не менее Гук, как Ди и Касобон до него, нашел в дневниках и что-то интересное. Он считал, что разговоры не должны быть приняты по номинальной стоимости, но могут

быть одной из форм криптографии — одна из собственных страстей Гука, — которая спрятала ценную политическую информацию, собранную Ди для королевы Елизаветы<sup>699</sup>.

Ангельские диалоги приобрели особый оттенок за пределами мира ученых и натурфилософов, и намеки на интерес Ди к ангелам появились в нескольких спектаклях семнадцатого века. Проблемная и несчастная жизнь Ди, возможно, могла представлять драматургическое произведение еще до публикации бесед с ангелами. Фрэнсис Йетс высказывал предположение, что рассказы об алхимической и ангельской деятельности Ди стали основой, образцом для пьесы Бена Джонсона «Алхимик» (1610)<sup>700</sup>. Это кажется вероятным, учитывая сюжет, но Касобон еще не издал дневники на этом раннем этапе. Джонсон должен был обратиться к популярной науке для получения информации, и нет точных ссылок на разговоры ангелов с Ди в «Алхимике». Однако после издания Касобоном выдержек из дневников ангелов Сэмюэль Батлер мог включить более подробную информацию о деятельности Ди в свою сатирическую поэму «Hudibras» (1664). Там Батлер описывает коварного розенкрейцеровского человека и натурфилософа Сидрофела:

Он читал предисловия Ди прежде,  
Дьявол и Евклид о тебе и о нас  
И все интриги меж ним и Келли,  
Ласки и Император [Рудольф] сказали бы Вам.....<sup>701</sup>

Позже в стихотворении Батлер нашел способ выразить свое собственное мнение о разговорах с ангелами:

Келли сделал все свои подвиги после  
Дьявола взгляд — стекло, камень,  
Где, играя с ним в прятки,  
Он решит все проблемы, не совсем глубоко<sup>702</sup>.

Батлер хорошо разбирался в содержании «Верного и Истинного Рассказа», хотя он отвергал разговоры как форму фарса, созданного Келли.

Затянувшиеся метаморфозы разговоров ангелов с Ди, описанные здесь, — трансформация, которая вела от понимания Ди их откровений вкупе со знанием как вершины христианской натурфилософии и способа практиковать натурфилософию в конце мира. В момент, когда Касобон

опубликовал дневники, чтобы препятствовать волшебникам, теория Гука о диалогах как одной из форм криптографии имеет возможность сказать нам что-то о других изменениях, которые затронули натурфилософию. «Заблуждения доктора Ди» были не такими, какими их описывали на основании разговоров с ангелами в свое время; эти описания появились спустя век после его смерти, когда влияния гуманизма и Реформации ощущались и выражались совершенно разными путями. В семнадцатом веке внимание Ди к книге Священного Писания и силе божественного откровения было заменено акцентом на Книгу Природы и силу человеческого разума. Поскольку цели Ди были окутаны эсхатологическими пророчествами, алхимическими притчами и каббалистическими аллюзиями, они были определены скорее как неотъемлемая часть книжного и аллегорического прошлого натурфилософии, чем экспериментальное и обозримое будущее.

Еще совсем недавно разговоры ангелов с Ди были полностью выброшены из натурфилософии, и для христианских натурфилософов, которым был Джон Ди, в этой науке оставалось совсем мало места. Однако христианская натурфилософия была важнейшей частью сложной интеллектуальной жизни раннего нового периода. Люди, которые поддерживали и практиковали ее — такие, как Агриппа, Парацельс и Постель, — являлись одними из самых восхваляемых ученых своего времени. Кит Томас в своем исследовании ранних современных пророков и их деятельности предупредил, что известных подходов «недостаточно, чтобы описать таких людей, как лунатики». Вместо этого Томас призвал историков «объяснить, почему их сумасшествие приняло такую специфическую форму»<sup>703</sup>. В случае с Ди это был его вызов — практиковать натурфилософию с поврежденным текстом Книги Природы, это был стимул найти новый, неопровержимый источник натурфилософской информации. Разговоры с ангелами Джона Ди появились на свет в определенный момент и в свое время и вылились в уникальную, но понятную попытку практиковать натурфилософию в конце мира.



## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>663</sup> TFR, стр. \*36 и \*39.

<sup>664</sup> Там же, стр. \*32.

- <sup>665</sup> Робертс и Уотсон, стр. 57.
- <sup>666</sup> TFR, стр. \*36; Робертс и Уотсон, стр. 63-64. Больше информации об Артуре Ди можно получить в работе Джона Х. Эпплби «Артур Ди и Johannes Banfi Ninyades: дополнительная информация об их алхимической и профессиональной деятельности», *Ambix* 24 (1977): 96–109; а также в «Некоторые объединения Артура Ди перед посещением России, разъяснение», *Ambix* 26 (1979): 1–15, «Доктор Артур Ди: купец и частное лицо», *Славянский и восточно-европейский комментарий* 57 (1979): 32–55. См. также: Н. А. Фигуровский. «Алхимик и физик Артур Ди (Артемий Иванович Ди) (в ориг.: Artemii Ivanovich Dii): Эпизод в истории химии и медицины в России», *Ambix* 13 (1965): 35–51.
- <sup>667</sup> Ди, AWS 11:247; подчеркивание Ди.
- <sup>668</sup> TFR, стр. \*35.
- <sup>669</sup> Р. Дж. У. Эванс, «Рудольф II и Его Мир» (Оксфорд: Кларендон пресс, 1973), стр. 223.
- <sup>670</sup> Робертс и Уотсон, стр. 60.
- <sup>671</sup> См. там же стр. 57–68 для их оценки расплывания книг Ди и для дополнительных сведений, касательно его взаимоотношений с людьми, указанными в настоящей главе.
- <sup>672</sup> Там же, стр. 58–59.
- <sup>673</sup> Там же, стр. 62.
- <sup>674</sup> Ди, PD, стр. 41; он ссылался на Понтуа (Pontois), как на «Ponsoys».
- <sup>675</sup> TFR, стр. \*37–\*38.
- <sup>676</sup> Джон Селден, «De dis Syris» (Лейден, 1629), стр. 88; эта заметка обсуждалась в Робертс и Уотсон, стр. 60.
- <sup>677</sup> Робертс и Уотсон, стр. 60.
- <sup>678</sup> Там же, стр. 61.
- <sup>679</sup> Там же, стр. 64-65.
- <sup>680</sup> Там же, стр. 61-62.
- <sup>681</sup> Касобон. «Предисловие», TFR, sig. [Fiv].
- <sup>682</sup> Для оценки Эшмола истории рукописей, см.: Ди, AWS 11:2-4. Для получения информации о Вудолле см.: Робертс и Уотсон, стр. 61 и 63; Аллен Г. Дебюс. «Джон Вудолл, парацельсианский хирург», *Ambix* 10 (1962): 108–118; Аллен Г. Дебюс. «The English Paracelsians» (1965) (Нью-Йорк: Франклин Уотс, 1966), стр. 99–101.
- <sup>683</sup> Введение Эшмола, AWS 11:2–4.
- <sup>684</sup> Кристофер Уитби обсуждает туманную цепь событий, которые могли бы привести от Эшмола Слоан. См. Уитби, AWS 1:3–7.
- <sup>685</sup> Подробнее об инциденте см.: Майкл Хантер. «Алхимия, магия и морализаторство



в мысли Роберта Бойля», Британский журнал истории науки 23 (1990): 387–410. Я в долгу перед Маргарет Г. Кук из Университета Калгари, за то, что обратила мое внимание на этот инцидент.

<sup>686</sup> Там же, стр. 390.

<sup>687</sup> См. там же, стр. 391.

<sup>688</sup> См. там же, стр. 391 и 396–397.

<sup>689</sup> Герберт Брегер. «Elias Artista — a Precursor of the Messiah in Natural Science», в 1984: наука между утопией и антиутопией», изд. Эверетт Мендельсон и Хельга Новоти (Нью-Йорк: D. Reidel Publishing Company, 1984), стр. 56. Ди владел особенно богатой коллекцией работ и Дорна, и фон Сачтена. В случае с Дорном книги Ди включали: две копии «Lapis metaphysicus» (1570), Робертс и Уотсон, #i447-Fr и #2285; «Monarchia physica» (Базель, 1577), Робертс и Уотсон, #i5i2-T; «Chimistici artificii partes tres» (1568), Робертс и Уотсон #1524-^; «Clavis chimistica philosophiae» (Лион, 1567), Робертс и Уотсон, #i525-T. Работы фон Сачтена в библиотеке Ди были представлены тремя экземплярами его «Libellus de secretis antimonii» (Аугсбург, 1570), Робертс и Уотсон, #1454-T, 1529-T и 2276-T. В этой работе фон Сачтен делает конкретные ссылки на Элиас, как отмечает Брегер. Ди критиковал Дорна за использование его символа монашеского признания («sine grata nostri mentione») на титульном листе его копии первой части «Chimistici artificii», сейчас в Общественной Библиотеке Нью-Йорка № 86.

<sup>690</sup> Брегер. «Elias artista», стр. 57.

<sup>691</sup> Там же, стр. 62.

<sup>692</sup> Касобон. «Предисловие», TFR, sigs. Ar-iv, sig. Dr

<sup>693</sup> Там же, sigs. [H<sup>i</sup>-].

<sup>694</sup> Там же, sig. Dv.

<sup>695</sup> См. в Британской Библиотеке, Слоан MSS 3624–3628, везде.

<sup>696</sup> Роберт Гук, «Посмертные произведения» (Лондон, 1705), стр. 205.

<sup>697</sup> Там же, стр. 203–204.

<sup>698</sup> Там же, стр. 204.

<sup>699</sup> Там же, стр. 206–207.

<sup>700</sup> Фрэнсис А. Йейтс. «Оккультная философия в елизаветинскую эпоху» (Лондон: Routledge and Kegan Paul, 1979), стр. 161–162.

<sup>701</sup> Сэмюэл Батлер. «Hudibras», изд. Джон Вилдерс (Оксфорд: Кларендон Пресс, 1967), стр. 235–238.

<sup>702</sup> Там же, стр. 631–634.

<sup>703</sup> Кит Томас. «Религия и Упадок Магии» (Нью-Йорк: Scribner's, 1971), стр. 149.



# КЛУБ КАСТАЛИЯ ПРИГЛАШАЕТ



## ПСИХОТЕРАПИЯ

**ТОЛЬКО ДЛЯ ЖИТЕЛЕЙ  
МОСКВЫ.**

- Для тех кто желает пройти ЮНГИАНСКИЙ АНАЛИЗ.
- Для тех кто заинтересован в путешествии в глубины себя.
- Для тех кто желает познать законы внутреннего мира и научиться понимать язык сновидений.



### Юнгианский анализ

**Олег ТЕЛЕМСКИЙ**, автор множества книг и руководитель юнгианского просветительского проекта Касталия, предлагает **личный анализ**.

Стоимость одного часа 1500 р. (цены на момент март 2016г).

Для переводчиков Касталии — бесплатно.

По всем вопросам пишите [aton93@yandex.ru](mailto:aton93@yandex.ru)



## АСТРОЛОГИЯ

Астрология — древнейшая духовная традиция, позволяющая найти свое место и познать свою истинную Волю. Сам Карл Густав Юнг обязательно составлял для своих пациентов натальную карту, и эта карта помогла ему понять клиента, а клиенту — более коротким путем прийти к своей Самости.



- Если вам нужна астрологическая консультация, если вы хотите получить полный анализ вашей натальной карты, выполненный с душой и индивидуальным подходом, если вы хотите узнать степень совместимости с близкими вам людьми, словом, если вас интересует Астрология, обращайтесь: **Мария КОРОЛЕВА**, почетный астролог и астропсихолог нашего клуба, ученица Олега ТЕЛЕМСКОГО, выпускница астрологической академии, предлагает вам свою помощь.

Стоимость консультации от 2000 рублей в зависимости от запроса. Для переводчиков Касталии — бесплатно. По всем вопросам пишите [maria.a.koroleva@gmail.com](mailto:maria.a.koroleva@gmail.com)



## ЮНГИАНСКИЙ АНАЛИЗ ПО СКАЙПУ

Если вы испытываете проблемы с своей душой.  
Если в вашей жизни образовалась пустота. Если  
не складываются личные отношения, а смысл жизни  
полностью потерян. **Наконец**, если вы просто хотите  
познать себя —

### **ВАМ НУЖЕН ЮНГИАНСКИЙ АНАЛИЗ.**

Высокие технологии позволяют проходить анализ  
не выходя из дома — по скайпу.



И один из лучших Юнгианских психологов предлагает вам  
свои услуги. **Дарья КОРЕНЬКОВА**, лидер и координатор  
Белорусского отделения Касталии, психотерапевт со стажем  
по специализации «Юнгианский анализ и Гештальт  
Психология» предлагает вам свои услуги.

Писать [loft11korenkova@gmail.com](mailto:loft11korenkova@gmail.com) и [aton93@yandex.ru](mailto:aton93@yandex.ru)  
(необходимо написать на оба мейла).

Стоимость одной сессии в 50 минут — 1500руб.



## ГАДЛЕНИЕ НА ТАРО

ПРЕДСКАЗАНИЕ НА ТАРО — ЭТО СЕРЬЕЗНАЯ ДУХОВНАЯ ПРАКТИКА, ПОЗВОЛЯЮЩАЯ ВАМ РАЗВИТЬ СВОЮ ИНТУИЦИЮ И ПОЛУЧИТЬ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О БЛИЖАЙШЕМ БУДУЩЕМ.



Обучение работе с таро, годовой расклад, расклады на личные отношения, психологическое тестирование с помощью Таро — это и многое другое вам предлагает **Анна ТХЕН**, Таролог, ученица Олега ТЕЛЕМСКОГО и специалист в области карт таро.

Стоимость расклада 1500р.  
Для переводчиков Касталии — бесплатно.

[ann.muw@gmail.ru](mailto:ann.muw@gmail.ru)



Дорогие друзья. Если вы хотите открыть новые горизонты внутреннего мира, открыть и прожить новые грани себя мы приглашаем вас в **МАГИЧЕСКИЙ ТЕАТР Ольги Адиятулиной**.

С ней вы можете поработать с любым вашим запросом, открыть в себе пространство новых возможностей.

Психологические техники которые использует Ольга разработаны самой передовой современной психологической школой — **школой магического театра**.

Сама Ольга прямая ученица Екатерины Скоробогатовой, человека которая создала уникальную колоду архетипы женственности.



Мейл Ольги куда можно писать запросы на мейл  
**ura-ura1@mail.ru** или  
в контакте **<https://vk.com/adiolga>**

НАШИ ПАРТНЕРЫ:

## МОСКОВСКАЯ АССОЦИАЦИЯ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

([www.maap.ru](http://www.maap.ru))

### ВНИМАНИЕ ПСИХОЛОГОВ И ПСИХОТЕРАПЕВТОВ! ПРОГРАММА ПОВЫШЕНИЯ КВАЛИФИКАЦИИ ПО ЮНГИАНСКОЙ ПСИХОТЕРАПИИ

Аналитическая психология — направление, разработанное выдающимся швейцарским психиатром К. Г. Юнгом в первой половине XX века путем дополнения и прогрессивной переориентации психоанализа Фрейда от анализирования причин неврозов к содействию развитию личности в целом. Ученики Юнга соединили его идеи с более поздними достижениями в современном психоанализе и других течениях практической психологии. В настоящее время юнгианская школа, являясь одной из самых крупных и широко известных мировых школ психотерапии, может быть смело названа вершиной в ее эволюции, как самый глубокий и универсальный подход.

Юнгианский анализ изначально предназначался для самопознания и помощи пациентам. Однако, владение юнговской теорией личности, теорией архетипов коллективного бессознательного, типологией, методами работы с образами, символической игрой, толкованием сновидений, диалого-диалектическим подходом в межличностном взаимодействии может найти применение в самых разных сферах помимо аналитической психотерапии.

Эти находки могут быть использованы в краткосрочной терапии, коучинге и консультировании разного профиля – детском, семейном, организационном, профориентационном. Журналисты, социологи, политологи, философы, религиоведы, литературные критики и искусствоведы

также активно обращаются к идеям Юнга и его последователей.

**ОБУЧЕНИЕ** аналитической психологии — это возможность не только разобраться в себе и освоить самое лучшее, что есть в психоанализе и практической психологии, но и стать гуманитарием широкого профиля.

Занятия проводят **международно признанные** аналитики, являющиеся членами IAAP (Международной Ассоциации аналитической психологии), практикующими психотерапевтами и преподавателями факультета психологии МГУ и других московских психологических и психоаналитических институтов.

Занятия проводятся в течение двух лет в удобной сессионной форме семинаров и тренингов 2–3 дня в месяц по выходным. По окончании программы студентам выдаются сертификаты о повышении квалификации **государственного образца**, и они получают возможность дальнейшего профессионального развития в юнгианской школе.


МААП участвует в организации российских и международных конференций, реализует различные гуманитарные и издательские проекты, сотрудничает с другими мировыми юнгианскими институтами. Преподаватели МААП имеют большой опыт выездных семинаров и учебных программ в других городах России и ближнего зарубежья.





# Колледж Телема 93




*приглашает на лекции*


 Магия в теории и на практике

 Магическая Каббала

 Демонология

 Таро Тота

 Талисманная магия

 Сексуальная магия

Колледж "ТЕЛЕМА-93" СТАВИТ СВОЕЙ ЦЕЛЮЮ  
ПОМОГАТЬ ВСЕМ ЖЕЛАЮЩИМ  
В ИЗУЧЕНИИ МАГИИ И МИСТИКИ, А ТАКЖЕ  
В ПОСТИЖЕНИИ ИНЫХ СЕРЬЕЗНЫХ  
ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ  
ВОСТОКА И ЗАПАДА.

*Наши странички в интернете:*

Портал: <http://www.thelema.ru/>

Сообщество в ЖЖ:

[http://community.livejournal.com/ru\\_thelema93/](http://community.livejournal.com/ru_thelema93/)

ВЫ МОЖЕТЕ ЗАПИСАТЬСЯ В КОЛЛЕДЖ  
ПО АДРЕСУ [INFO-THELEMA@MAIL.RU](mailto:INFO-THELEMA@MAIL.RU)  
ИЛИ ТЕЛЕФОНУ: +7 (926) 214 24 68



# ДРУГИЕ НАШИ ИЗДАНИЯ

(Полный список можно посмотреть на [www.castalia.ru](http://www.castalia.ru))



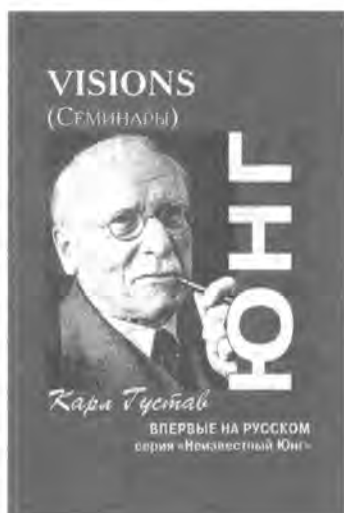
## Эдвард Эдингер **ЭГО И АРХЕТИП**

Книга «Эго и архетип» по праву считается юнгианским культурным бестселлером. В этой книге, Эдингер подробно, просто и ярко описывает процесс индивидуации, движения индивидуального эго к источнику, и те этапы и стадии, которые проходит личность в этом процессе. Отдельного внимания заслуживает психологическое осмысление Эдингером христианского мифа, где в образе Иисуса Эдингер выводит парадигму индивидулирующегося Эго.

# Карл Густав Юнг

## VISIONS

Двухтомник Visions — это уникальные конспекты семинаров Карла Густава Юнга. Эти семинары были посвящены удивительным и причудливым видениям его ученицы Кристины Морган и сопровождаются превосходными цветными иллюстрациями поскольку визионер была также прекрасным художником. Рассматривая её видения, Юнг продемонстрировал саму динамику глубинной души, естественным путем устремляющейся к индивидуации. Эти семинары являются прекрасным материалом позволяющим вам самим научиться активному воображению и понимать самые сокровенные образы нашей души.





Эдвард Эдингер  
и Маттеу Файк

## **ДУША НА СЦЕНЕ**

«Душа на сцене» — это уникальное исследование классиков драматургии — Шекспира и Софокла с точки зрения глубинной психологии. Именно в этой книге, для человека, ценящего классическую драматургию, раскрывается её тайная, глубинная психологическая основа.



Мария Луиза Фон Франц

## **КОСМОГОНИЧЕСКИЕ МИФЫ**

Самое подробное исследование психологических, культурных, символических аспектов того, что было «в начале» согласно мифологиям разных народов. Как настоящий мастер психологии, Мария-Луиза фон Франц искусно анализирует преломление сложных мифологических структур в процессе душевного становления.

Эстер Хардинг  
**РОДИТЕЛЬСКИЙ ОБРАЗ:  
ТРАВМА  
И ВОССТАНОВЛЕНИЕ**

Используя древнейшие вавилонские мифы, Эстер Хардинг, ближайшая ученица Юнга, раскрывает тонкости работы с родительскими образами, процессами сепарации и интеграции, а богатый аналитический материал дает представление о том, как практически происходит процесс индивидуации.



Эдвард Эдингер  
**НАВСТРЕЧУ ЗОНУ**

В этой книге Эдвард Эдингер осмысляет одну из самых сложных работ Карла Юнга «Аион», в которой психологические знания соприкасаются с мистическими глубинами психоистории.

Как сказал один юнгианский аналитик — «если мы хотим понять что на самом деле хотел сказать Юнг, книга „Эон“ — это самое важное хотя и самое сложное чтение». В качестве приложения даются дискуссии Марии Луизы Фон Франц, посвященные самой сложной главе «Эона».





Барбара Ханна  
**ВСТРЕЧА С ДУШОЙ: Метод Активного  
воображения Карла Юнга**

Активное воображение — это краеугольный камень юнгианской психологии. Именно с методом активного воображения традиционно связывается возможность установить диалог с бессознательным и решить множество проблем, связанных с неврозами. Но что такое активное воображение? Хорошо известно, что сам Юнг не оставил ни одной книги, представляющей собой пособие по этому методу.

Все, что у нас есть — это несколько инструкций Юнга, разбросанных по разным работам — от «Трансцендентной функции» до алхимического компендиума «Misterium Coniunctionis». До сих пор отсутствие полноценного исследования этого метода было серьезной проблемой для его практики. Книга Барбары Ханны заполняет этот вакуум. Свои исследования она начинает в глубине веков, на примере самых первых древнеегипетских сочинений и заканчивает рассмотрением нескольких клиентских случаев современности. Впервые мы получаем возможность составить целостное представление о краеугольном камне юнгианской психологии.

## Станислас Клоссовский **ЗОЛОТАЯ ИГРА**

«Золота игра» — это самая большая на сегодняшний день коллекция алхимических гравюр, символов. Клоссовский воспроизводит серии алхимических трактатов и снабжает каждую гравюру комментарием того времени. В книге более 500 гравюр! Книга будет бесценна как для традиционалистов интересующихся герметической наукой, так и для юнгианских психологов, которые получают бесценный материал для исследования стадий и структур индивидуации.



## Найджел Элдкрофт Джексон, Майкл Говард **СТОЛПЫ ТУБАЛ КАИНА**

«Столпы Тубал Каина» — это уникальная и беспрецедентная попытка исследовать те символы и мифы, которые традиционно оставались «в тени» западной культурной и религиозной мысли. Лилит, Титаны, Люцифер и Бафомет, Змей-искупитель и Гермес Тригсмегист. Связывая эти образы в единый миф, авторы предлагают оригинальную идею альтернативной духовной традиции «бодрствующих ангелов».



**ПРОЕКТ КАСТАЛИЯ —  
УНИКАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ  
СО МНОЖЕСТВОМ  
ГРАНЕЙ:**

● Ежемесячно  
обновляемый  
эсклюзивными  
переводами  
сайт  
**WWW.CASTALIA.RU**

● Еженедельно  
собирающийся  
**КЛУБ КАСТАЛИЯ**,  
где читаются лекции  
о самых разных  
эзотерических  
и психологических  
традициях

● **ШКОЛА КАСТАЛИЯ**,  
регулярно проводящая  
открытые обучающие  
лекции и семинары

**МЫ БУДЕМ РАДЫ  
ОБЩЕНИЮ  
СО ВСЕМИ  
ЗАИНТЕРЕ-  
СОВАВШИМИСЯ  
ЛЮДЬМИ!**