

тема года 2020 annual theme:

**ВСТРЕЧА ПОСТИМПЕРСКОЙ И ПОСТКОЛОНИАЛЬНОЙ ПАРАДИГМ:
НОВЫЕ ФОРМЫ ГРУППНОСТИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ**

**WHEN POSTIMPERIAL MEETS POSTNATIONAL:
ENVISIONING NEW FORMS OF GROUPNESS IN HISTORICAL PERSPECTIVE**

СОДЕРЖАНИЕ CONTENTS

**“WE THE PEOPLE”:
THE “NATION” BETWEEN TRIBE AND REPUBLIC**

**“МЫ – НАРОД”:
“НАЦИЯ” МЕЖДУ ПЛЕМЕНОМ И РЕСПУБЛИКОЙ**

МЕТОДОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ	METHODOLOGY AND THEORY	8
From the Editors <i>Foucault and Trump</i> , “ <i>Les mots et les choses</i> ” (<i>the Words and the Things</i>) and the <i>Unintended Consequences</i>		9
От редакции <i>Фуко и Трамп</i> , “ <i>Слова и вещи</i> ” и <i>непредвиденные последствия</i>		18
Илья Герасимов, Сергей Глебов, and Марина Могильнер <i>Speaking Economic in the Imperial Situation</i>		29
Илья Герасимов, Сергей Глебов, Марина Могильнер <i>Язык экономики в имперской ситуации</i>		

Conference Program <i>Trade and Empire: Productivity, Economic Exchange, and Differences in Eurasia</i>	41
---	----

Программа конференции *Империя и торговля: производительность, экономический обмен и различия в Евразии*

POST-CONFERENCE REFLECTIONS
РАЗМЫШЛЕНИЯ ПОСЛЕ КОНФЕРЕНЦИИ

Михаил Агапов <i>Имперская ситуация и рынок</i> Mikhail Agapov <i>The Imperial Situation and the Market</i>	45
--	----

Федор Корандей <i>Экономисты в “поле”: Карская экспедиция 1924 г. и практики создания экономического знания</i> Fedor Korandei <i>Economists in the “Field:” The 1924 Kara Expedition and Practices of Creating Economic Knowledge</i>	51
---	----

Марина Лоскутова <i>Лесоводство, экономика и империя</i> Marina Loskutova <i>Forestry, Economy, and Empire</i>	57
---	----

Chia Yin Hsu <i>Empire and the Economic</i> Ча Инь Сю <i>Империя и экономика</i>	63
---	----

ИСТОРИЯ

HISTORY

72

Геннадий Казакевич, Ольга Казакевич <i>В поисках “своего” Чужого: Ирландия и Финляндия в украинском национальном нарративе рубежа XIX–XX веков</i>	73
--	----

Gennadii Kazakevych and Olga Kazakevych *Searching for a Relatable Other: Ireland and Finland in the Ukrainian National Narrative at the Turn of the Twentieth Century*

Константин Тарасов <i>За пределами нации: кризис российской армии в 1917 году как следствие трансформации имперской социальной структуры</i>	102
--	-----

Konstantin Tarasov *Beyond the Nation: The Crisis of the Russian Army in 1917 as a Consequence of the Transformation of the Imperial Social Structure*

**СОЦИОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ,
ПОЛИТОЛОГИЯ**

**SOCIOLOGY, ANTHROPOLOGY,
POLITICAL SCIENCE**

136

Людмила Новикова <i>Последний Ленин: советская топонимика и символическая трансформация в Архангельске в 1990-е гг.</i>	137
---	-----

Liudmila Novikova *The Last Lenin: Soviet Toponymy and the Symbolic Transformation of Arkhangelsk in the 1990s*

НОВЕЙШИЕ МИФОЛОГИИ	NEWEST MYTHOLOGIES	170
Сергей Сергеев, Светлана Кузьмина “Мы – земля”: проект тотальной конвергенции человечества и “настоящая наука” Ивана Ефремова		171
Sergey Sergeev and Svetlana Kuzmina “We Are Earth.” The Project of Mankind’s Total Convergence and the “Real Science” of Ivan Efremov		

Историография	Historiography	203
---------------	----------------	-----

FORUM AI

Володимир Склокін. Російська імперія і Слобідська Україна у другій половині XVIII ст.: просвічений абсолютизм, імперська інтеграція, локальне суспільство. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2019. 267 с. Бібліографія. Показчик. ISBN: 978-617-7608-12-6.		
Svitlana Potapenko <i>Lviv and Sloboda Ukraine</i>		204
Светлана Потапенко <i>Львов и Слободская Украина</i>		
Anna Vozna <i>Volodymyr Sklokin on Russian Empire and Sloboda Ukraine during the Second Half of the Eighteenth Century: Enlightened Absolutism, Imperial Integration, Local Society</i>		213
Анна Возная <i>Владимир Склокін о Російській імперії і Слободській Україні во второй половине XVIII века: просвещенный абсолютизм, имперская интеграция и местное общество</i>		
Денис Шаталов <i>Потерянное казачество</i>		217
Denis Shatalov <i>The Lost Cossackdom</i>		
Владимир Маслийчук <i>Сложности теорий: несколько замечаний о локальном сообществе, Просвещении и Слободской Украине</i>		239
Volodymyr Maslychuk <i>Theoretical Complexities: A Few Comments on Local Society, the Enlightenment, and Sloboda Ukraine</i>		
Volodymyr Sklokin <i>Sloboda Ukraine, Imperial Unification, and Enlightened Absolutism: Some Afterthoughts</i>		249
Владимир Склокін <i>Слободская Украина, имперское объединение и просвещенный абсолютизм: некоторые размышления постфактум</i>		

**Сергей СЕРГЕЕВ
Светлана КУЗЬМИНА**

**“МЫ – ЗЕМЛЯ”:
ПРОЕКТ ТОТАЛЬНОЙ КОНВЕРГЕНЦИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА И
“НАСТОЯЩАЯ НАУКА” ИВАНА ЕФРЕМОВА***

В конце 1960-х гг. поиски сценариев развития современного общества, позволяющих осмыслить причины возникновения тоталитарных режимов 1930-х гг. в нацистской Германии и сталинском СССР и избежать опасности их повторения в будущем, а также предотвратить открытое столкновение СССР и США, привели к формулированию проектов “конвергенции” капитализма и социализма. В 1967 г. Дж. Гэлбрейт констатировал, что “конвергенция двух как будто бы различных индустриальных систем происходит во всех важнейших областях” в силу структурно аналогичной социально-экономической ситуации: крупного масштаба современного промышленного производства и необходимости подготовки для него научных и инженерных кадров.¹ В 1968 г. о необходимости преодоления разделения мира на политические системы заявил академик А. Сахаров, но отправной точкой для его призыва к конвергенции стала идея общности опасностей, угрожающих

* Авторы выражают признательность анонимным рецензентам *Ab Imperio* за комментарии и рекомендации.

¹ Джон Гэлбрейт. Новое индустриальное общество. Москва, 2004. С. 553-555.

человечеству, а значит, и необходимости их преодоления совместными усилиями.² В статье 1968 г. Сахаров развивал два тезиса:

1. Разобщенность человечества угрожает ему гибелью. Цивилизации грозит: всеобщая термоядерная война; катастрофический голод для большей части человечества; оглушение в дурмане “массовой культуры” и в тисках бюрократизированного догматизма; распространение массовых мифов, бросающих целые народы и континенты во власть жестоких и коварных демагогов; гибель и вырождение от непредвидимых результатов быстрых изменений условий существования на планете.

... Миллионы людей во всем мире стремятся покончить с нищетой, ненавидят угнетение, догматизм и демагогию (и их крайнее выражение — расизм, фашизм, сталинизм и маоизм), верят в прогресс на основе использования в условиях социальной справедливости и интеллектуальной свободы всего положительного опыта, накопленного человечеством.

2. Второй основной тезис: человеческому обществу необходима интеллектуальная свобода – свобода получения и распространения информации, свобода непредвзятого и бесстрашного обсуждения, свобода от давления авторитета и предрассудков. Такая тройная свобода мысли – единственная гарантия от заражения народа массовыми мифами, которые в руках коварных лицемеров-демагогов легко превращаются в кровавую диктатуру. Это – единственная гарантия осуществимости научно-демократического подхода к политике, экономике и культуре.³

Сахаров последовательно подчеркивал сходство сталинизма и нацизма как “демагогических, лицемерных и чудовищно жестоких полицейских, диктаторских режимов”, в основе которых лежал миф групповой исключительности – “миф расы, земли и крови, ... миф об усилении классовой борьбы и о пролетарской непогрешимости”. При этом, призывая к “научно-демократическому подходу” в конструировании рационального общества будущего, Сахаров объявлял свои взгляды “глубоко социалистическими”.⁴ Отношение к этой работе Сахарова неоднократно менялось за прошедшие полвека, от восторженного в

² Андрей Сахаров. Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 4-25. Ср.: Андрей Сахаров. Воспоминания 1921–1971: Так сложилась жизнь. Москва, 2016. С. 394-395.

³ Сахаров. Размышления о прогрессе. С. 5-6.

⁴ Там же. С. 12-14.

момент публикации и в период разрядки до снисходительного после распада социалистического лагеря. И хотя современные политические дискуссии ведутся на другом концептуальном языке, провозглашаемые ориентиры трансформации нынешнего “однополярного” мира в условиях его глобализации удивительно близки программе, сформулированной Сахаровым.

Тем большее удивление вызывает создание развернутой и вполне законченной программы общества будущего человеком, никогда прежде не высказывавшимся по общественным вопросам и даже не интересовавшимся ими прежде. Историк науки и биограф Сахарова Геннадий Горелик утверждает, что Сахаров “запутал всех, кто пытался разглядеть в нем начитанного политолога... его понимание конвергенции не имело ничего общего с тогдашней западной политологией, о которой он знал лишь понаслышке”.⁵ Горелик считает, что Сахаров отталкивался “от общенаучного значения термина”,⁶ но это значение никак не предполагало ни осуждения Сахаровым расизма и национализма, ни требования интеллектуальной свободы, ни опасения угрозы “мудрых советов будущих интеллектуальных помощников” – “кибернетической техники” (в статье физика-“технаря”!). Воспоминания Сахарова, в которых подробно рассказывается предыстория создания статьи, не проливают свет на ее идейные источники. Провозглашая сверхамбициозную цель – “В статье сделана попытка очертить глобальную футурологическую позитивную программу развития человечества”⁷ – автор признается, что получал ограниченную информацию о положении в стране и мире из передач зарубежного радио и из разговоров со знакомыми, часто с большим опозданием. “Из литературы, из общения с Игорем Евгеньевичем Таммом (отчасти с некоторыми другими) я узнал об идеях открытого общества, конвергенции и мирового правительства”.⁸

Создается впечатление, что Сахаров просто оформил на бумаге некое, давно сложившееся мировоззрение, и это предположение лишь подтверждается при знакомстве с футуристической литературой периода оттепели – прежде всего, научной фантастикой. Именно она взяла на себя задачу социального анализа и прогнозирования, связывая “разоблачение культа личности” и в целом историческую критику

⁵ Геннадий Горелик. Андрей Сахаров: Наука и свобода. Москва; Ижевск, 2000. С. 350.

⁶ Там же.

⁷ Сахаров. Воспоминания. С. 395.

⁸ Там же. С. 392.

тоталитаризма с проектированием будущего социального устройства, при котором массовое общество смогло бы избежать трансформации в тоталитарное.⁹ И именно научная фантастика формировала социальное воображение социальной группы, к которой принадлежал академик Сахаров: “Важную роль в ‘настройке’ воображения советских ИТР играли фантастические и футурологические тексты. В 1960-е годы они были призваны формировать мышление творчески настроенных технократов-энтузиастов, которые бы способствовали прорывному участию СССР в военно-техническом состязании с Западом”.¹⁰ Одним из тех, кто играл ключевую роль в разработке нового комплексного видения будущего, был Иван Антонович Ефремов (1908–1972). Будучи одновременно представителем академического мира, палеонтологом, доктором биологических наук, и писателем-фантастом, создателем утопических (и антиутопических) миров, он выполнял критически важную функцию связующего звена между научно-технической и гуманитарной интеллигенцией. Сахаров не говорит напрямую о влиянии произведений Ефремова и других фантастов, признавая заимствование идей “из литературы”. Впрочем, в его воспоминаниях о научной работе в 1960-е гг. упоминается “знаменитая туманность Андромеды”,¹¹ что является косвенным признанием роли Ефремова, чей одноименный роман и сделал ее “знаменитой” в СССР. Практически одновременно в конце 1950-х гг. Сахаров и Ефремов выступили против ядерных испытаний: первый – в журнальной статье, второй – в утопическом романе.¹²

Однако и писатель-фантаст Ефремов не просто выдумал новый подход к конструированию будущего буквально месяцы спустя после смерти Сталина, а тем более сформулировал его на страницах романа, прошедшего советскую цензуру. В условиях тщательно зачищенного интеллектуального поля и железного занавеса, он вдохновлялся специфическим кругом доступных ему идейных комплексов, воспринимавшихся через

⁹ Илья Кукулин. Альтернативное социальное проектирование в советском обществе 1960–1970-х годов, или Почему в современной России не прижились левые политические практики // Новое литературное обозрение. 2007. № 88. С. 169-201.

¹⁰ Илья Кукулин. Периодика для ИТР: советские научно-популярные журналы и моделирование интересов позднесоветской научно-технической интеллигенции // Новое литературное обозрение. 2017. № 145. С. 62.

¹¹ Сахаров. Воспоминания. С. 345.

¹² А. Д. Сахаров. Радиоактивный углерод ядерных взрывов и непороговые биологические эффекты // Атомная энергия. 1958. Т. 4. № 6. С. 576-580; И. А. Ефремов. Туманность Андромеды. Москва, 1959. С. 14-17. См. также: Сахаров. Воспоминания. С. 288-293.

призму его жизненного опыта, культурных предпочтений и взглядов. В этой статье будет предпринята реконструкция сложного процесса формулирования Ефремовым, на языке художественного произведения, концепции прогрессивного общества будущего, впоследствии переведенной академиком Сахаровым на язык политического дискурса как программа “конвергенции”. Тем самым статья продолжит обсуждение проблемы позднесоветского социального проектирования как важной характеристики состояния общества и внутреннего мира его членов.¹³

Кратко очертим параметры современного “ефремоведения”, по крайней мере, той его части, которая имеет прямое отношение к теме данной статьи. Дискуссии о творчестве Ефремова начались еще при его жизни. Авторы первой книги о нем – Е. Брандиса и В. Дмитриевского – Ефремов настойчиво убеждал не превращать роман “Туманность Андромеды” в эталон, хваля который, можно “лупить” всех остальных фантастов.¹⁴ Коммунистическая направленность утопии Ефремова, равно как и ее сциентистская ориентация, в советское время не подвергались сомнению. Впрочем, и в 1990-е гг. В. Ревич, называя Ефремова “последним коммунистом”, утверждал, что для него слово “коммунизм” продолжало оставаться магическим.¹⁵

Но чем дальше уходило творчество Ивана Ефремова в прошлое, тем более радикализировались споры о нем. В конце 1970-х гг. эмигрировавшие из СССР литературные критики М. Каганская, Р. Нудельман и публицист М. Агурский обвинили Ефремова в антисемитизме, ницшеанстве и близости к фашизму.¹⁶ Им резко возразил Л. Геллер,¹⁷ обративший также внимание на то, что творчество И. Ефремова отнюдь не может рассматриваться как ортодоксально советское и коммунистическое. По мнению Л. Геллера, оно антитоталитарно, проникнуто

¹³ См., напр.: Ирина Каспэ. В союзе с утопией. Смысловые рубежи позднесоветской культуры. Москва, 2018; Марк Липовецкий. Еще раз о комплексе прогрессора // Неприкосновенный запас. 2015. № 1. С. 173–190; Elana Gomel. Narrative Space and Time: Representing Impossible Topologies in Literature. New York, London, 2014.

¹⁴ И. А. Ефремов – В. И. Дмитриевскому [Москва, 29 марта 1961] // Переписка Ивана Антоновича Ефремова / Авт.-сост. О. Еремина. Москва, 2016. См.: Е. П. Брандис, В. И. Дмитриевский. Через горы времени. Очерк творчества И. Ефремова. Москва, Ленинград, 1963.

¹⁵ В. А. Ревич. Последний коммунист // Если. 1997. № 3. С. 263. Ср.: В. А. Ревич. Перекресток утопий. Судьбы фантастики на фоне судеб страны. Москва, 1998.

¹⁶ Спор об Иване Ефремове. Круглый стол редакции // Время и мы. 1978. № 33. С. 155, 164–165.

¹⁷ Л. Геллер. Письмо о пользе уважения // Время и мы. 1979. № 37. С. 216–218.

мистикой и эротизмом и связано с традициями религиозной мысли (русской христианской и индуистской).¹⁸

Зарубежные критики и философы были менее радикальны в оценках, чем Каганская или Геллер. Фр. Джеймисон связывал “Туманность Андромеды” со сталинистской эстетикой социалистического реализма.¹⁹ При всех заслугах Джеймисона нельзя не отметить, что советская фантастика находилась все же на периферии его исследовательских интересов, и интерпретация произведений советских фантастов, данная им, была, в общем, достаточно поверхностной. Так, смысл роман А. и Б. Стругацких “Трудно быть богом” Ф. Джеймисон сводил к невозможности “экспортировать развитые буржуазные или социалистические формы поведения назад, в докапиталистические, феодальные времена”, а повесть “Второе нашествие марсиан” считал простым переписыванием “Уэллса в тонком неокOLONIALном духе”.²⁰ Дарко Сувин, обнаружив скрытую полемику Ефремова со сталинизмом в “Туманности Андромеды”, охарактеризовал его взгляды на науку как “ползучий сциентизм” (что, как будет показано ниже, очень неточно описывает разделяемый Ефремовым тип научности).²¹ И. Гомель смягчила, по сравнению с М. Каганской и Р. Нудельманом, оценки творчества Ефремова, в то же время отметив присутствие в нем “криптонацистских” элементов.²² Гибридный характер мировоззрения Ефремова, сочетавшего утопизм, антиавторитаризм, сциентизм и оккультизм, был отмечен С. Сергеевым.²³

Неравнодушие Ефремова к эзотерике и оккультизму, отмеченное в свое время Л. Геллером, стало предметом пристального внимания некоторых российских исследователей. А. Юферова обратила внимание на влияние, которое на творчество фантаста оказал Н. Рерих и его учение “Агни-йоги”.²⁴ Это влияние, на наш взгляд, несколько

¹⁸ Л. Геллер. Вселенная за пределами догмы. Размышления о советской фантастике. Лондон, 1985. С. 358.

¹⁹ Fredric Jameson. Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fiction. New York, 2005. P. 189.

²⁰ Ф. Джеймисон. О советском магическом реализме // Ф. Джеймисон. Марксизм и интерпретация культуры. Москва, Екатеринбург, 2015. С. 390.

²¹ Darko Suvin. Positions and Presuppositions in Science Fiction. London, 1988. Pp. 102-104.

²² GomeI. Narrative Space and Time. P. 137.

²³ С. Сергеев. Мечтая об антиимперии: Иван Ефремов в поисках “третьего пути” // *Ab Imperio*. 2017. № 3. С. 119-160.

²⁴ А. А. Юферова. Иван Ефремов и “Агни-Йога” // Наука и религия. 1991. № 4. С. 40-44.

переоценили О. Еремина и Н. Смирнов в своей биографии Ефремова, в целом достаточно интересной с фактографической точки зрения (за что подверглись критике наследников писателя).²⁵

Дело в том, что эзотерическую и оккультную составляющую творчества Ефремова нельзя интерпретировать лишь на уровне интертекстуального анализа, в отрыве от культурной ситуации СССР 1950-х – 1970-х гг. В этот период эзотерика и оккультизм стали одним из заметных трендов советской неофициальной культуры и, шире, глобальной культурной ситуации эпохи, отмеченной появлением движения и культуры нью-эйдж. Тогда же эти культурные феномены становятся предметом научного исследования: А. Февр, В. Ханegraаф, К. фон Штукрад и другие религиоведы и культурологи заложили основу изучения оккультизма и эзотерики в современных постсекулярных обществах.²⁶ За последние двадцать лет отечественными и зарубежными исследователями был опубликован ряд работ, посвященных эзотерике и оккультизму в различные периоды российской и советской истории – от Серебряного века до 1960-х – 1970-х гг.,²⁷ что может помочь пониманию влияний, которое испытало творчество Ивана Ефремова, и того контекста, в котором оно возникло и развивалось.

В поисках утраченного автора

В последней главе социально-фантастического романа Ивана Ефремова “Туманность Андромеды” один из героев, Мвен Мас, декламирует

²⁵ О. А. Еремина, Н. Н. Смирнов. Иван Ефремов. Москва, 2013; А. И. Ефремов, Т. И. Ефремова, Д. А. Ефремова. Открытое письмо читателям книги “Иван Ефремов” // <http://novymirjournal.ru/index.php/news/98-efremov-nasledniki>.

²⁶ Antoine Faivre. Access to Western Esotericism. Albany, 1994; Wouter Jacobus Hane-graaff. New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden, 1996; Kocku von Stuckrad. Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge. London, 2005.

²⁷ А. Л. Рычков. Миф об Атлантиде западного эзотеризма в “атлантической мифологеме” русских символистов // Изучение эзотеризма в России: актуальные проблемы. Материалы секции “Академическое изучение эзотеризма” Третьего конгресса российских исследователей религии. Владимирский государственный университет, 8 октября 2016 г. / Ред. С. А. Панин. Москва, 2017. С.77-112; Е. А. Шахматова. Атлантида и Гиперборея в художественно-эзотерическом дискурсе Серебряного века // Изучение эзотеризма в России. С. 67-76; Birgit Menzel. Occult and Esoteric Movements in Russia from the 1960s to the 1980s // Michael Hagemester, Bernice Glatzer Rosenthal, Birgit Menzel (Eds.). The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions. Berlin, 2012. Pp. 151-185.

стихотворение в прозе, которое является, по его словам, переводом одной из надписей, оставленных цивилизацией майя:

Ты, который позднее явишь здесь свое лицо! Если твой ум разумеет, ты спросишь: кто мы? Кто мы? Спроси зарю, спроси лес, спроси волну, спроси бурю, спроси любовь. Спроси землю, землю страдания и землю любимую. Кто мы? Мы – земля!²⁸

Поэтические цитаты нередки в произведениях Ивана Ефремова. Так, в романе “Туманность Андромеды” он цитирует Эдгара По и Максимилиана Волошина, а в романе “Час Быка” – четырежды Николая Гумилева и дважды – Волошина.²⁹ Свои особые симпатии к русской поэзии начала XX века он выразил в реплике, вложенной в уста главной героини “Часа Быка” – Фай Родис: “Вы знаете, что из тех времен я больше всего ценю русскую поэзию. Она мне кажется наиболее глубокой, мужественной и человечной среди поэтического наследия всего тогдашнего мира”.³⁰ Авторов поэтических цитат в произведениях Ефремова, если они не названы в тексте, в большинстве случаев нетрудно установить.

Но откуда взята приведенная выше “надпись майя” и что означает ее использование в романе о далеком коммунистическом будущем? Иероглифическая письменность майя была дешифрована советским лингвистом и историком Юрием Кнорозовым в начале 1950-х годов, и Ефремов мог познакомиться с монографией “Система письма древних майя (опыт расшифровки)” до завершения “Туманности Андромеды” (первая монография Ю. Кнорозова вышла в 1955 году, а “Туманность Андромеды” писалась в 1955–1956 гг.).³¹ Но Кнорозов в первой половине 1950-х годов работал преимущественно с сохранившимися рукописями майя; эпиграфические же тексты майя, высеченные на камне, поддаются дешифровке с трудом и до сих пор переведены лишь частично. Кроме того, в содержательном отношении дешифрованные рукописи майя представляют собой, по выражению Кнорозова, “жреческие

²⁸ Ефремов. Туманность Андромеды. С. 363.

²⁹ Так, начало рассказа об экспедиции звездолета “Темное Пламя” сопровождается строками Н. Гумилева:

Двадцать дней, как плыли каравеллы,
Встречных волн проламывая грудь.
Двадцать дней, как компасные стрелы
Вместо карт указывали путь.

(И. А. Ефремов. Час Быка. Москва, 1970. С. 36).

³⁰ Там же. С. 37. Под “теми временами” имеется в виду ЭРМ – Эра Разобщенного Мира, т.е., по хронологии Ефремова, XX век.

³¹ Ю. В. Кнорозов. Система письма древних майя. Москва, 1955.

требники”, содержащие подробный перечень ритуалов, совершаемых в определенные дни календаря.³² Что касается эпиграфических надписей майя, то среди них выделяются юбилейные, победные, ритуальные и строительные (указывающие даты начала и конца строительства здания, а также его назначение).³³ Надписей литературного характера сравнительно немного, и они кратки.³⁴ Ни в одном из опубликованных до сих пор текстов древних майя не содержится даже отдаленных параллелей с “надписью майя”, приводимой Ефремовым.³⁵ Нет таких параллелей и в переводах эпоса майя “Пополь-Вух” на русский язык, сделанных К. Бальмонтом и Р. Кинжаловым (эпос был записан на языке майя латиницей, вероятно, в XVI в. и опубликован в 1861 г. Ш. Э. Брассером де Бурбуром).³⁶ Аналогичное утверждение следует сделать и в отношении текстов майя колониального периода (книг “Чилам Балам”). Кроме того, стилистически “надпись майя” у Ефремова мало похожа на литературные тексты древних майя (как и иных древних цивилизаций), напоминая произведения поздних романтиков или символистов.

Текст “надписи майя”, идентичный тому, что приведен в романе “Туманность Андромеды”, мы обнаруживаем в статье Н. Рериха “Радость искусству”, написанной в 1908 г. и опубликованной в 1914 г.³⁷ Ефремов высоко оценивал как творчество, так и личность Николая Рериха,³⁸ был знаком с Юрием Рерихом,³⁹ состоял в переписке с биографом Николая Рериха Евгением Беликовым и членом американского круга учеников Рериха Зинаидой Фосдик.⁴⁰ Участвовал он и в самиздатовском распространении книг “Живой Этики”,⁴¹ так что использование в романе цитаты

³² Ю. В. Кнорозов. Иероглифические рукописи майя. Ленинград, 1975. С. 228.

³³ Ю. В. Кнорозов. Письменность индейцев майя. Москва–Ленинград, 1963. С. 215.

³⁴ Г. Г. Ершова. Майя: тайны древнего письма. Москва, 2004. С. 225-227.

³⁵ В. Н. Талах, С. А. Куприенко. Америка первоначальная. Источники по истории майя, науа (ацтеков) и инков. Киев, 2013. С. 12-36.

³⁶ К. Бальмонт. Змеиные цветы. Москва, 1910. С. 89-208; Пополь-Вух. Родословная владык Тотоникапана. Москва, 1959. С. 9-132.

³⁷ Н. К. Рерих. Радость искусству // Он же. Глаз добрый. Москва, 1991. С. 114.

³⁸ И. А. Ефремов – П. Ф. Беликову [Москва, 3 апреля 1966] // Переписка. С. 671; П. Ф. Беликов – И. А. Ефремову [Москва, 24 мая 1966] // Переписка. С. 678.

³⁹ О. Еремина, Н. Смирнов. Иван Ефремов. Москва, 2013. С. 406-409.

⁴⁰ П. Ф. Беликов – И. А. Ефремову [Москва, 16 марта 1966] // Переписка. С. 666-668; И. А. Ефремов – П. Ф. Беликову [Москва, 22 марта 1972] // Переписка. С. 1402; З. Г. Фосдик – И. А. Ефремову [Нью-Йорк, 1 апреля 1972] // Переписка. С. 1407.

⁴¹ И. А. Ефремов – Г. К. Портнягину [Москва, 31 января 1969] // Переписка. С. 1019; И. А. Ефремов – П. Ф. Беликову [Москва, 4 августа 1969] // Переписка. С. 1078; И. А. Ефремов – Г. К. Портнягину [Москва, 4 августа 1969] // Переписка. С. 1079.

из статьи Н. Рериха совсем неудивительно. Другое дело, что сам Рерих заимствовал этот текст из другого источника. В январе–июне 1905 г. российский поэт-символист Константин Бальмонт совершил путешествие по Мексике. Его путевые очерки были опубликованы в журнале “Весы”, а позже вошли в сборник “Змеиные цветы”. В записи от 12 мая мы встречаем искомый фрагмент, которому предпосланы следующие слова:

А между тем в иероглифических пластинках дворцов Паленке скрываются какие-то дивные строки, узорные надписи Майев, их так немного теперь в мире! Я непременно возьму, как эпитафия, для одной из своих будущих поэм, слова царицы Майев, изваянные древним скульптором Паленке...⁴²

Таким образом, “надпись мая” была заимствована Рерихом из путевых заметок Бальмонта, а Ефремов мог познакомиться с ней как у одного, так и у другого автора.⁴³

Впрочем, сам Бальмонт не претендовал на авторство этого текста, утверждая, что это перевод иероглифической надписи из города Паленке. Интересующие нас строки, опубликованные им в сборнике “Змеиные цветы”, входят в группу из десяти фрагментов ритмизированной прозы с общим названием “Начертания царицы Майев” (в текст под названием “Вокруг Океана”).⁴⁴ Первые два текста из этого цикла под тем же общим названием “Начертания царицы Майев” (а именно, “Царица Майская”, “Голова и рука”) уже публиковались Бальмонтом ранее, в частности, в сборнике “Гимны, песни и замыслы древних”.⁴⁵ Что же стало исходным материалом для русского перевода “Начертаний”?

Маяянистика как научная дисциплина, изучающая одну из цивилизаций доколумбовой Америки, в эпоху своего становления – примерно

⁴² К. Бальмонт. В странах солнца // Весы. 1905. № 6. С. 34; К. Бальмонт. Змеиные цветы. Москва, 1910. С. 37-38.

⁴³ Цитируя в “Туманности Андромеды” стихотворение Э. По “Аннабель Ли”, Ефремов использовал – с небольшими изменениями, возможно, собственными – именно перевод К. Бальмонта (Ефремов. Туманность Андромеды. С. 317).

⁴⁴ Бальмонт. Змеиные цветы. С. 219. Кроме бальмонтовского травелога и очерков истории и религии мая, сборник включает еще первый перевод на русский язык эпоса мая “Пополь-Вух”, сделанный К. Бальмонтом по французскому переводу аббата Э. Ш. Брассера де Бурбура (Бальмонт. Змеиные цветы. С. 89-208). Считающийся сегодня устаревшим и содержащим ряд ошибок, этот перевод, тем не менее, верно передает общее содержание и дух подлинника: Charles-Etienne Brasseur de Bourbourg. Popol Vuh, le livre sacré et les mythes de l’antiquité américaine. Texte quiché et traduction française. Paris, 1861.

⁴⁵ К. Бальмонт. Гимны, песни и замыслы древних. Санкт-Петербург, 1908. С. 53-55.

с 1830-х по 1940-е годы – наряду с несомненными достижениями содержала многочисленные добросовестные заблуждения и сознательные фальсификации. Один из основателей майянистики, аббат Ш. Э. Брассер де Бурбур (1814–1874), был уверен, что цивилизация майя является преемницей цивилизации Атлантиды, и подчеркивал сходство между монументальным искусством майя, с одной стороны, и монументальным искусством Древнего Египта и Древней Греции, с другой.⁴⁶ Эти идеи были подхвачены Огюстом Ле Плонжоном (1825–1908), археологом-любителем и писателем-окультистом. Им была создана альтернативная версия мировой истории, согласно которой цивилизация майя возникла свыше 11 тысяч лет тому назад и оказала значительное воздействие на возникновение и развитие культур Евразии – Древнего Египта, Вавилонии, Индии, Греции, контакты с которыми поддерживались благодаря большому острову в Атлантическом океане – земле Му.⁴⁷

Большая часть книги О. Ле Плонжона “Царица Му и египетский сфинкс” посвящена выявлению параллелей между цивилизацией майя и древними цивилизациями Старого Света. Диффузию культуры майя Ле Плонжон сравнивает с распространением английских традиций и английского языка: “Почему мы обнаруживаем английские традиции, английские обычаи, английский язык в Америке, Индии, Австралии, Африке и еще в тысяче мест, удаленных друг от друга, среди народов, даже не подозревающих о существовании друг друга?”⁴⁸ В “Туманности Андромеды” содержится сходное, хоть и менее радикальное предположение о существовании единой крито-индийской цивилизации, следы которой в будущем обнаружат “на огромном пространстве от Америки через Крит, юг Средней Азии и Северную Индию и Западный Китай” (что должно, по Ефремову, в свою очередь свидетельствовать о единстве культуры человечества).⁴⁹

Государство древних майя, “Земля Му”, полагал Ле Плонжон, погибло вследствие мощного землетрясения. Он ссылался при этом на

⁴⁶ Charles-Etienne Brasseur de Bourbourg. *Monuments anciens du Mexique (Palenque, et autres ruines de l'ancienne civilisation du Mexique)*. Paris, 1866. Pp. xxii-xxiii, 54-56, 59-60.

⁴⁷ Елену Блаватскую Ле Плонжон считал одним из своих предшественников, ссылаясь на ее “Тайную доктрину” как на авторитетный источник (*Augustus Le Plongeon. Queen Moo and The Egyptian Sphinx*. New York, 1896. P. 16).

⁴⁸ Там же. P. 19.

⁴⁹ Ефремов. *Туманность Андромеды*. С. 120. Ср.: Иван Ефремов. *Таис Афинская*. Москва, 1992. С. 114-115.

“расшифрованные” им надписи и рукописи майя. Так, один из фрагментов рукописи, известной как “манускрипт Троано” (или Мадридский кодекс), был переведен им следующим образом:

Страна земляных холмов, “Земля Му”, была принесена в жертву. Дважды приподнявшись, она внезапно исчезла в течение ночи, будучи постоянно сотрясаема вулканическими силами... Наконец, земля проломилась, и десять стран были разорваны на части и разбросаны прочь. Не в силах противостоять сейсмическим конвульсиям, они провалились, увлекая за собой шестьдесят четыре миллиона жителей. Это произошло за восемь тысяч шестьдесят лет до написания этой книги.⁵⁰

Конечно, это весьма напоминает гибель Атлантиды, описанную Платоном в “Тимее”. Идея Ле Плонжона, что цивилизация майя является одной из наследниц Атлантиды, оказала несомненное влияние на русских символистов начала XX века.⁵¹ Но перевод соответствующего фрагмента Мадридского кодекса, сделанный Ю. Кнорозовым, имеет совершенно иной смысл, повествуя о вещах, для древних цивилизаций обыденных: о днях, благоприятных и неблагоприятных для торговли, войны, а также днях, когда следует приносить жертвы богу дождя.⁵²

Подобные “дешифровки” в XIX веке делались не единожды. Одна из них была предпринята Франсуа-Эймаром де Ларошфуко (1852–1925), историком-дилетантом и поэтом-графоманом, автором книг “Интимная поэзия” (1877) и “Паленке и цивилизация майя” (1888). Применяя изобретенный им самим метод, де Ларошфуко “перевел” на французский четырнадцать надписей майя, а вернее сказать, сочинил четырнадцать стихотворений в прозе. Они-то и были впоследствии переведены Бальмонтом (десять из них входят в цикл “Начертания царицы Майев”, четыре – “Слова Майского ваятеля”).⁵³ Конечно, “переводы” де Ларошфуко никак не соотносятся с реальным содержанием исторических надписей майя (так, “Начертания царицы Майев” оказались династической хроникой правителей Паленке).⁵⁴

⁵⁰ Le Plongeon. Queen Moo. P. 147.

⁵¹ Рычков. Миф об Атлантиде. С. 84-87.

⁵² Кнорозов. Письменность индейцев майя. С. 571; Кнорозов. Иероглифические рукописи майя. С. 153-156, 251-252.

⁵³ François Aumar de La Rochefoucauld. Palenqué et la civilisation Maya. Paris, 1888. Pp. 35-143; см. Р. В. Кинжалов. Орел, кецаль и крест. Санкт-Петербург, 1991. С. 8.

⁵⁴ Талах, Куприенко. Америка первоначальная. С. 17-20.

Вероятно, никто не стремился к сознательной мистификации, но именно так можно охарактеризовать истоки “надписи майя” в “Туманности Андромеды”. Впрочем, Иван Ефремов был достаточно искушенным человеком, чтобы догадываться о характере перевода “надписи майя”. Но одной из центральных тем его утопического романа была идея фундаментального и изначального единства человечества, преодолевающего пороки прошлого, при этом не отказывающегося от ответственности с ним, и “надпись майя” идеально воплощала этот тезис.

Ефремов и сам был не чужд литературных мистификаций – иногда для создания атмосферы произведения, иногда для игры с читателем, а иногда для того чтобы обойти цензуру Главлита и процитировать запрещенного поэта. Переписываясь с читателем – моряком Тихоокеанского флота Борисом Устименко, Ефремов привел несколько строк из стихотворения Николая Гумилева, входящего в цикл “Фарфоровый павильон”, при этом охарактеризовав стихотворение как “старокитайское”.⁵⁵ Был 1957 год, фамилия Гумилева была еще под запретом, а Устименко Ефремов знал заочно и не настолько хорошо, чтобы полностью ему доверять. Позже, в 1960-е годы, Ефремов открыто цитировал Гумилева и называл его фамилию в переписке (но не в романах, где стихи Гумилева – как, впрочем, и других поэтов – цитируются без указания автора).⁵⁶

В романе “Час Быка” Фай Родис, начальник экспедиции землян на планету Торманс, и тормансианин Хонтээло Толло Фразль (Таэль), инженер, прикомандированный к земной экспедиции, обмениваются следующими репликами:

– В одной из древних легенд Земли говорится о богине печали, утешавшей мертвых отравленным вином.

– Я помню эту легенду и теперь знаю, что она пришла от общих наших предков! Только у нас говорится, что вино приготовили из лоз, выраставших на могиле любви.⁵⁷

Здесь, конечно, Ефремов имел в виду не “древнюю легенду”, а стихотворение Ивана Бунина 1902 года:

Чашу с темным вином подала мне богиня печали.

Тихо выпив вино, я в смертельной истоме поник.

И сказала бесстрастно, с холодной улыбкой богиня:

“Сладок яд мой хмельной. Это лозы с могилы любви”.⁵⁸

⁵⁵ И. А. Ефремов – Б. И. Устименко [Москва, 12 июля 1957] // Переписка. С. 318.

⁵⁶ Ефремов. Час Быка. С. 36, 175, 320, 323.

⁵⁷ Там же. С. 268.

⁵⁸ И. А. Бунин. Стихотворения: В 2 т. Т. 1. Санкт-Петербург, 2014. С. 250.

Щедрое цитирование символистов начала века в романах Ефремова объясняется не только литературными пристрастиями автора. Очевидно, его привлекал холизм эстетики символизма, актуализировавшей древние мифы и осуществлявшей синтез Запада и Востока, о котором мечтал Ефремов. Используя язык этого художественного воображения, он стремился восстановить разрушенную революцией и террором целостность российской культуры и истории. В романе “Час Быка” потомки землян, переселившихся на планету Торманс (называемой ими Ян-Ях), не знают своей истории до переселения. “Историю надо срезать от корня и начать с момента, когда дерево человечества привилось на Ян-Ях”, – такова их политика в области исторической памяти.⁵⁹ Не знает народ Ян-Ях и истории своей планеты: никому не разрешается изучать “запретные периоды истории”, чтобы правители могли свободно трактовать их.⁶⁰

Иносказательно говоря о необходимости восстановить преемственность российской истории, Ефремов, похоже, сознательно избегал слов “СССР”, “советский”, предпочитая говорить о “России” или о “советской России”, о “русских”, а не о “советских”.⁶¹ Видимо, это облегчило его сближение с “русской партией” (по определению Н. Митрохина) – формально не институционализированным сообществом людей, разделявших идеи русского национализма и связанных друг с другом личными отношениями.⁶² Но взгляды Ефремова были шире взглядов как “русской”, так и либеральной “партий” 1960-х гг.: если подчеркивание важности духовности, возрождения русской культуры, антипотребительство сближали его с “русской партией”, то антимилитаризм, антиэтатизм и антиизоляциялизм, напротив, отдаляли от нее. “Русская партия” идеализировала прошлое, времена “до без царя”, а для Ефремова прошлое было лишь необходимой “стартовой площадкой”, основой для грандиозного синтеза будущего. Неслучайно наше время Ефремов в своих романах назвал “Эрой Разобщенного Мира”, а следующий исторический период – “Эрой Мирового Воссоединения”.

⁵⁹ Ефремов. Час Быка. С. 155.

⁶⁰ Там же. С. 143.

⁶¹ Ефремов. Туманность Андромеды. С. 192; Ефремов. Лезвие бритвы. С. 416-425, 611, 618, 626-627; Ефремов. Час Быка. С. 130.

⁶² Н. Митрохин. Русская партия. Движение русских националистов в СССР. 1953–1985 годы. Москва, 2003. С. 14; о Ефреме в связи с “русской партией” см. С. 416-418.

Эзотерический подтекст Ивана Ефремова

“Туманность Андромеды”, как и творчество Ивана Ефремова в целом, нередко критикуют за небрежность стиля, слабую психологическую прорисовку персонажей и дидактизм, когда научно-популярные монологи и диалоги вставляются в беллетристическую оболочку.⁶³ Но сквозь тяжеловатый, подчас неуклюжий стиль Ефремова просвечивает иная, спиритуалистическая, реальность. Неожиданно звездолет называется не “Весна” и не “Юность” (что соответствовало бы романтическому дискурсу первой “оттепели”), а “Тантра”. Это название никак не поясняется, и его можно понимать и как символ советско-индийской дружбы (версия для Главлита), и как прозрачный намек на индийскую мистику, напоминание о том, что наряду с эмпирическим знанием есть и знание эзотерическое. Название же звездолета “Темное Пламя” из “Часа Быка” отсылает, скорее всего, к “Тайной Доктрине” Е. Блаватской.⁶⁴ “Традиционные слова”, произносимые молодыми людьми Земли сорок восьмого, тридцать восьмого или двадцать восьмого веков при вступлении во взрослую жизнь,⁶⁵ есть слегка видоизмененная молитва Шамбале из “Знаков Агни-йоги” Рерихов.⁶⁶ В этом же ряду находится и “надпись майя”, связывающая Ивана Ефремова не только с традицией Серебряного века, но и с другой, более широкой культурной традицией, к которой принадлежали Константин Бальмонт, Николай и Елена Рерихи, Огюст Ле Плонжон, Елена Блаватская, Шарль Брассер де

⁶³ См., напр.: Д. М. Володихин. Кот в ребрах бронтозавра // Настоящая фантастика – 2017. Москва, 2017. С. 523.

⁶⁴ “...это [оплодотворение материи – С.С., С.К.] могли совершить Лучи ‘Темного Пламени’ (ибо оно невидимо и непостижимо), лишь сами спустившись в Материю”. Е. П. Блаватская. Тайная Доктрина. Т. 2. Москва; Харьков, 2004. С. 271.

⁶⁵ Ефремов. Туманность Андромеды. С. 233. В ходе работы над “Туманностью” Ефремов, как он сам подчеркивал в предисловии, не раз менял хронологию будущего: “Сначала мне казалось, что гигантские преобразования планеты и жизни, описанные в романе, не могут быть осуществлены ранее чем через три тысячи лет... При доработке романа я сократил намеченный сначала срок на тысячелетие” (Ефремов. Туманность Андромеды. С. 3). См. датировку событий в “Туманности” 4808 годом: И. А. Ефремов – Л. И. Хозацкому [Москва, 31 января 1956] // Переписка. С. 273. Основные события романа “Час Быка” происходят в 41 веке – в “год синей лошади пятьдесят первого круга” по тибетскому календарю (Ефремов. Час Быка. С. 253).

⁶⁶ “Ты, Позвавший меня на путь труда, прими умение мое и желание мое. Прими труд мой, Владыка, ибо видишь меня среди дня и ночи. Яви, Владыка, руку твою, ибо тьма велика. Иду за тобою!” Н. К. Рерих. Агни-Йога. 2-е изд. Riga, 1937. С. 54 (фр. 104).

Бурбур и многие другие литераторы, мистики и ученые. Эта традиция утверждала существование некоего эзотерического знания, восходящего через тайные общества нового времени и эпохи Возрождения, через общества пифагорейцев и орфиков, через египетских жрецов и персидских магов к “Учителям учителей” (В. Брюсов),⁶⁷ к Атлантиде. Ефремов сознательно стремился примкнуть к этой традиции: он пробовал писать роман об Атлантиде еще в 1924–1925 гг., будучи студентом I курса Ленинградского университета,⁶⁸ а в 1951 г. в письме в И. Пузанову признается: “...приятно было бы встретиться и пофилософствовать на идиллические темы... О Крите и Мохенджо-Даро, о гигантских пралюдах, о вертикальной (меридиональной) миграции человечества... что отражено в старых легендах как смена Лемурув и Атлантиков”.⁶⁹ Под лемурами имелись в виду, скорее всего, жители легендарного континента Лемурии (Му), под атлантиками – жители Атлантиды, а под старыми легендами – сочинения Е. Блаватской. Ефремов публично высказывался по поводу существования Атлантиды, и его точку зрения можно назвать умеренной: он полагал, что Атлантида – это крито-минойская цивилизация, существовавшая в III–II тысячелетиях до н.э. в Западном Средиземноморье.⁷⁰ В “Туманности Андромеды” упоминается “Дворец Атлантиды” – музей предметов, найденных при подводных раскопках древних культур от Индии до Средиземноморья.⁷¹

В умозрительных построениях оккультистов и эзотериков XIX–XX вв. легенды о потерянных континентах и древних цивилизациях, которые превосходят современность как в духовном, так и в технологическом знании, занимают особое место. Они позволяют представить альтернативную картину мира, противостоящую знакомой и одобренной официальной наукой (“ученые скрывают!”), а также напоминают о хрупкости современной цивилизации, играя на неуверенности и страхах наших современников. Поэтому, как иронически заметил В. Ханegraаф, эти легенды и “являются ходовым товаром (*stock-in-trade*) западного оккультизма”.⁷²

⁶⁷ В. Я. Брюсов. Учителя учителей // Он же. Собр. соч. в 7 т. Т. 7. Москва, 1975. С. 277–437.

⁶⁸ И. А. Ефремов – Б. И. Устименко [1 февраля 1957] // Переписка. С. 297.

⁶⁹ И. А. Ефремов – И. И. Пузанову [Москва, 1 июня 1951] // Переписка. С. 218.

⁷⁰ И. А. Ефремов. Существовала ли Атлантида? // Техника–молодежи. 1956. № 11. С. 22–25.

⁷¹ Ефремов. Туманность Андромеды. С. 119.

⁷² Wouter Jacobus Hanegraaff. New Age Religion. P. 309.

Ефремов вполне разделял представления об “учителях учителей”, древней и почти позабытой основе, которая могла дать импульс развитию и майя, и Египта, и других исчезнувших цивилизаций. Как писатель и мыслитель, он видел в этой гипотезе, основанной на разрозненных сведениях о контактах между этими цивилизациями, залог надежды на восстановление единства человечества в будущем, в глобальной цивилизации мира и труда. “Я убежден, что торговые и культурные связи древности гораздо шире, чем мы представляем... – писал И. Ефремов. – Некоторые удивительные находки, неизвестные прежним историкам, я считаю лишь первыми свидетельствами очень больших умозрительных открытий прежних цивилизаций”.⁷³ Поэтому афинская гетера в романе “Таис Афинская” беседует с китайцем, эллины спорят с индусами, а объединяет их всех – знание. Там же Ефремов пишет об “уходе в подполье” верований, “в которых живая человеческая мысль пыталась найти выход расширяющимся представлениям о вселенной и человеке, скованным требованиями официальных религий”,⁷⁴ что перекликается с характеристикой современной эзотерики и оккультизма как “отвергнутого” или “альтернативного” знания.

Хотя эзотерические идеи, унаследованные от раннего Нового времени и предшествующих эпох, заняли маргинальное положение по отношению к западноевропейской рациональной и эмпирической науке, они не исчезли ни в XIX, ни в XX веках. Их существенная трансформация в этот период обусловлена в значительной степени расширением контакта с восточными культурами (именно эти современные формы принято называть оккультизмом или оккультурой – оккультной субкультурой). После второй мировой войны эзотеризм и оккультизм становятся предметом систематического интереса академической науки как совокупность мировоззренческих систем и способов познания мира, идущих “вразрез с нормативной интеллектуальной культурой, господствующей после века Просвещения”.⁷⁵

⁷³ Иван Ефремов. *Таис Афинская*. Москва, 1992. С. 8, 11.

⁷⁴ Там же. С. 6.

⁷⁵ Вouter Ханеграаф. *Западный эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся*. Москва, 2016. С. 22. См. также Антуан Февр. *Западный эзотеризм. Краткая история*. Москва, 2018. С. 17-21, 27-34. По мнению В. Ханеграафа, исследования западного эзотеризма стали в полной мере считаться академическими лишь в 1990-е гг. (Wouter Jacobus Hanegraaff. *Esotericism // Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* / Ed. by Wouter Hanegraaff at al. Leiden, 2006. P. 339).

Основа эзотеризма XX века, в частности, движения нью-эйдж, в значительной мере была заложена теософией Е. Блаватской.⁷⁶ И сам термин “нью-эйдж” был предложен теософом и писательницей А. Бейли в 1920-х гг. Техногенные мотивы привносятся в эту традицию в 1950-х гг. под влиянием сообщений о “летающих тарелках”, когда оккультура породила ряд движений (характеризуемых также как “прото-нью-эйдж”), выразивших беспокойство или, напротив, энтузиазм по поводу появлений НЛО и видевших в них знамение скорого прихода “новой эпохи” тотального изменения и очищения мира (“Эры Водолея”). Ефремов относился к “летающим тарелкам” скептически (его точка зрения была близка концепции К.-Г. Юнга, считавшего “тарелки” проекцией “коллективного бессознательного”).⁷⁷ Однако идея внутренней трансформации человека ради обретения духовного могущества была ему весьма близка. Одним из первых подступов к ее осмыслению был рассказ “Эллинский секрет”, написанный в 1944 г., но опубликованный в 1966 г., а дальнейшее развитие эта тема получила в романах “Лезвие бритвы” и “Час Быка”.

Движение “прото-нью-эйдж”, вероятно, осталось бы маргинальным явлением, если бы не взлет контркультуры 1960-х годов, подхватившей и эклектически объединившей эти идеи с другими эзотерическими представлениями. В 1970-е годы нью-эйдж оформляется в движение с достаточно четкими границами, становясь частью мейнстримной массовой культуры в 1980-е годы. Часть его ориентируется на требование немедленного преобразования мира, а часть делает акцент скорее на личностной и индивидуальной, а не глобальной социальной трансформации.⁷⁸

Оккультизм отличает гибридный характер: со времен теософии он активно заимствует, с одной стороны, понятия и практики восточных учений (а позже и различных языческих религий), а с другой – концепции современных физико-математических и естественных наук. Можно даже говорить о своеобразном сциентизме нью-эйдж, выражающемся в положительном отношении к науке и использовании научных и паранаучных дискурсов для повышения собственного пре-

⁷⁶ Там же. С. 153.

⁷⁷ И. А. Ефремов – В. И. Дмитревскому [Москва, 4 февраля 1961] // Переписка. С. 416; Карл-Густав Юнг. Один современный миф. О вещах, наблюдаемых в небе. Москва, 1993.

⁷⁸ Hanegraaff. New Age Religion. Pp. 94-100; Olav Hammer. New Age Movement // Dictionary of Gnosis & Western Esotericism. Pp. 855-860.

стижа и статуса.⁷⁹ В работах современных эзотериков и оккультистов “постоянным рефреном звучит мысль, что позитивизм, основанный на картезианских и ньютонианских началах, давно мертв, но радикальные новые теории – например, теория относительности, квантовая механика и теория струн (и вообще всякая модная научная теория) – прекрасно совместимы с верой в духовные реальности и даже доказывают их существование”.⁸⁰

Эзотеризм и оккультизм в СССР, существовавшие в гораздо более скромных масштабах, чем в западном обществе, переживали похожую секулярную трансформацию в середине XX в. Преемственность эзотерического движения 1960–1980-х годов в СССР с дореволюционной традицией была в значительной мере нарушена, поэтому эта трансформация объяснялась как параллелизмом развития позднеиндустриальных обществ с разными политическими системами, так и культурным импортом из США. Однако это был далеко не единственный канал распространения идей и практик нью-эйдж в СССР:

Российская оккультира 1960-х и 1970-х годов возникла главным образом благодаря повторному открытию Гурджиева, Николая и Елены Рерих, теософии Блаватской, восточных религий, древней эзотерической философии, христианского мистицизма и суфизма. На нее также повлияли западная оккультная классика, современное движение нью-эйдж на Западе и прямые контакты с народными целителями и учителями из коренных народов Востока и в пределах Советской империи (Сибирь, Бурятия, Средняя Азия, Кавказ).⁸¹

Одним из тех, кто восстанавливал прерванную преемственность, был Иван Ефремов. По его собственному признанию, в приключенческую рамку романа “Лезвие бритвы” были оправлены “вещи, о которых не принято было у нас говорить, а при Сталине просто – 10 лет в Сибирь: – о йоге, о духовном могуществе человека, о самовоспитании”.⁸² Ефремов лично налаживал контакты между уцелевшими участниками эзотерических кружков 1920-х годов и новыми “искателями”. Он хорошо знал, по крайней мере, двух участников эзотерических кружков 1920-х годов: Ф. П. Веревина (1901–1968), входившего в Орден российских тампли-

⁷⁹ А. Панченко. “Эра Водолея” для строителей коммунизма: культура нью-эйджа в позднесоветском обществе и проблема “переломных эпох” // Новое Литературное Обозрение. 2018. № 1. С. 303-304.

⁸⁰ Ханegraaf. Западный эзотеризм. С. 110-111.

⁸¹ Menzel. Occult and Esoteric Movements. Pp. 152-153.

⁸² И. А. Ефремов – В. И. Дмитревскому [Москва, 25 мая 1971] // Переписка. С. 1297.

еров и Орден московских розенкрейцеров-манихеев,⁸³ и А. А. Арендт (1906–1997), художницу и скульптора, основательницу московского теософского кружка, познакомившую его в 1958 г. с Ю. Рерихом.⁸⁴ В то же время, копируя и распространяя работы Е. Блаватской, Н. и Е. Рерихов, П. Успенского, Г. Гурджиева, Ефремов относился к ним достаточно критически. Так, он отмечал, что Блаватская в “Тайной Доктрине” смешивала “и действительные процессы, и сказки”, и “немыслимые штуки, вроде смешения слонов с обезьянами и возникновения иной расы”.⁸⁵ Что касается Елены Рерих, то она в “Агни-йоге” соединяла “очень дельные и хорошие вещи с наивными и претенциозными вещами, годными, может быть, для наивных дам 19-го века”.⁸⁶ Выделяя среди эзотериков розенкрейцеровскую (связываемую с Р. Штейнером) и теософскую традиции, Ефремов относился ко второй более скептически: “По всей видимости, ни Блаватской, ни Безант не удалось пройти посвящение”.⁸⁷

Сочетание настойчивого интереса Ефремова к эзотерической традиции и вполне трезвого отношения к наиболее выдающимся произведениям, созданным в русле этой традиции, ставит вопрос о роли “окультурного” подтекста в его романах, начиная с “Туманности Андромеды”. Очевидно, он напрямую связан с императивом единства человечества и преодоления поляризации “разобщенного” (по выражению Ефремова) мира, который пронизывает все произведения писателя, созданные после дискредитации старых политических проектов глобализации – как тоталитарных режимов, так и империализма западных демократий (вероятно, идея “Великого Кольца” цивилизаций Галактики отражает процесс деколонизации 1950-х гг., сопровождавшийся быстрым появлением новых независимых “неприсоединившихся” государств и активизацией международных контактов).

При этом, судя по его романам, конвергенцию двух противостоящих политических режимов и внешнеполитических блоков, в духе упомянутых в начале статьи концепций Гэлбрейта и Сахарова, Ефремов считал односторонней и недостаточной. Возможно, это было одной из причин

⁸³ Орден российских тамплиеров. Т. I. Документы 1922–1940. Москва, 2003. С. 16, 31, 34, 35, 40; Эзотерическое масонство в Советской России. Документы 1923–1941 гг. Москва, 2005. С. 300, 301; И. А. Ефремов – Г. К. Портнягину [Москва, 1 сентября 1966] // Переписка. С. 701.

⁸⁴ Еремина, Смирнов. Иван Ефремов, С. 407.

⁸⁵ И. А. Ефремов – Г. К. Портнягину [Москва, 31 января 1969] // Переписка. С. 1019.

⁸⁶ И. А. Ефремов – Г. К. Портнягину [Москва, 28 января 1971] // Переписка. С. 1256.

⁸⁷ И. А. Ефремов – Г. К. Портнягину [Лесной Городок, 20 августа 1966] // Переписка. С. 699.

охлаждения между Ефремовым и советской либеральной интеллигенцией (в частности, с братьями Стругацкими): если в первой половине 1960-х гг. они много и тесно сотрудничали и общались, то во второй половине десятилетия стало нарастать взаимное непонимание.⁸⁸ Советская либеральная интеллигенция рассуждала о конвергенции двух политических и экономических систем, Ефремов же мечтал о конвергенции “Запада”, “России” и “Востока” (под которым он имел в виду в первую очередь Индию) на уровне индивидуумов. Поэтому он считал необходимым дополнить технократический проект конвергенции новой холистской духовностью эзотерического, в том числе неоориенталистского характера. “Никто из писателей, – подчеркивал еще в 1985 г. Л. Геллер, – не подошел к теме восточного мистицизма так серьезно, как Ефремов, и никто не принял ее так близко к сердцу”.⁸⁹ В “Лезвии бритвы” Ефремов устами Гирина и индийских философов яростно критикует Запад за потребительство и бездуховность, а Восток – за элитаризм и равнодушие к социальным вопросам.⁹⁰ О недостатках России в “Лезвии бритвы” он умалчивает, выражая лишь надежду, что именно Россия станет площадкой для синтеза лучшего на Западе и Востоке. Впрочем, описание авторитарных практик планеты Торманс в “Часе Быка”, инвективы по адресу тормансианского антигуманизма, раболепия и хамства свидетельствуют о том, что относительно СССР у Ефремова не было иллюзий. Можно сказать, что тормансианское общество демонстрирует черты негативной конвергенции – синтеза худших сторон социализма советского образца и западного капитализма. Ему-то и противопоставляет Ефремов впечатляющее здание собственного холистского проекта, призванного объединить европейскую модерность, российскую культуру, советский коммунизм (без его репрессивного компонента) на основе “общечеловеческой” глубинной, эзотерической духовности. Ефремовский проект стремился преодолеть односторонность и европоцентристского технократизма, и религиозно-мессианизма, и коммунистического универсализма, игнорирующих локальные культуры, конфессии или целые классы.

В своих поисках И. Ефремов был далеко не одинок: английский писатель и философ Олдос Хаксли (чью фамилию Ефремов зашифровал в “Часе Быка”⁹¹) также не ограничился моделью “негативной

⁸⁸ Сергеев. Мечтая об антиимперии. С. 132-133.

⁸⁹ Геллер. Вселенная за пределами догмы. С. 344-345.

⁹⁰ Ефремов. Лезвие бритвы, С. 616-622, 627; Ср.: Ефремов. Таис Афинская. С. 381-383.

⁹¹ Ефремов. Час Быка. С. 107.

конвергенции”, изображенной им в “Дивном новом мире”. В своем последнем романе “Остров” (1962) он изобразил общество, основанное на синтезе идей и практик буддизма, тантризма и западноевропейского естествознания и сделавшее акцент на развитии не техники, а психологии и биологии.⁹²

Перешагивая через эмпиризм: контуры “настоящей науки”

Ефремов полагал, что для достижения посттоталитарной и подлинно тотальной конвергенции человечества должна измениться и наука, являющаяся стержнем проекта западной (а также советской) модерности. Его критика современной науки и общества за технократизм и узкий рационализм вполне созвучна аналогичной критике со стороны движения нью-эйдж на Западе.⁹³ На протяжении долгого времени у Ефремова вызревала концепция “настоящей науки”, которая соединила бы эзотеризм и рационализм, интуицию “Востока” и аналитичность “Запада” и к тому же приняла на себя функцию общественной морали, ранее выполняемую религией.⁹⁴ После того, как в 1962 г. его вытеснили из Палеонтологического института,⁹⁵ высказывания Ефремова по отношению к современному академическому миру стали откровенно критическими: “Если бы Келдыш узнал, что его наука убога и существует иная, настоящая, то счел бы автора предисловия за сумасшедшего или опасного маньяка”.⁹⁶ В романе он не жалел резких характеристик

⁹² Aldous Huxley. *Island*. London; New York, 1962. См. одобрительный отзыв Ефремова об этой книге: И. А. Ефремов – В. И. Дмитревскому [Москва, 6 марта 1967] // Переписка. С. 767.

⁹³ Hanegraaff. *New Age Religion and Western Culture*. P. 517; Ср.: Кукулин. Периодика для ИТР. С. 80.

⁹⁴ И. А. Ефремов. Лезвие бритвы. Йошкар-Ола, 1991. С. 619-620, 627; Ефремов. Час Быка. С. 394, 418.

⁹⁵ Из-за болезни сердца И. Ефремов ушел на пенсию по инвалидности, но просил о возможности остаться штатным консультантом. Директор Палеонтологического института Ю. Орлов ему в этом отказал, и после обмена резкими письмами в начале 1962 г. Ефремов прервал с ним отношения. См.: И. А. Ефремов – Ю. А. Орлову [Абрамцево, 31 января 1962] // Переписка. С. 448-450; Ю. А. Орлов – И. А. Ефремову [Москва, 13 февраля 1962] // Переписка. С. 452-457.

⁹⁶ И. А. Ефремов – Г. К. Портнягину [Москва, 4 ноября 1970] // Переписка. С. 1220. М. В. Келдыш (1911–1978) – президент Академии наук СССР в 1961–1975 гг. Предисловие, о котором упоминается в письме, – скорее всего, послесловие И. Ефремова к роману А. Кларка “Космическая одиссея 2001 года” (И. А. Ефремов. О романе А. Кларка “Космическая одиссея 2001 года” (послесловие) // Молодая гвардия. 1970. № 10. С. 260-262).

для тормансианских ученых: “рабы узких научных дисциплин”, “невежественные технологи”, “талантливые обыватели”.⁹⁷ Вряд ли, спустя годы и в такой завуалированной форме, речь шла о сведении счетов с бывшими коллегами. Скорее, он осуждал саму современную организацию науки, авторитарную по форме, аморальную по содержанию и производящую фрагментированное, бессвязное знание.⁹⁸

Аркадий Стругацкий в дневниковых записях оставил интересное свидетельство, проливающее дополнительный свет на то, как представлял себе Ефремов “настоящую науку”. Беседуя с Аркадием о повести Стругацких “Понедельник начинается в субботу” (1965), Ефремов одобрил ее за идею “о смене оккультных наук средневековья новыми оккультными науками на основе современной физики” (к большому удивлению авторов). В то же время Ефремов осудил юмористическую стилистику “Понедельника”, за которую так ценили повесть читатели. Действительно, ни юмора, ни шуток ни в одном из произведений Ефремова мы не найдем: в своей литературной работе он был абсолютно серьезен. В итоге Ефремов предложил Стругацким “писать настоящую серьезную повесть о вторжении оккультизма в современную науку” и вручил Аркадию опубликованную в 1960 г. книгу “Утро магов” Л. Повеля и Ж. Бержье.⁹⁹

Что именно говорил Ефремов Аркадию Стругацкому о “новой оккультной науке” и ее творцах – ученых-магах, невозстановимо, но можно попытаться реконструировать общие контуры этих идей на основании романов Ефремова 1960-х гг., а также некоторых книг, прочитанных им в то время и оказавших на него, судя по переписке, определенное влияние. Речь идет, прежде всего, об упомянутом выше “Утре магов” Л. Повеля и Ж. Бержье: с Жаком Бержье (Яковом Бергером) Ефремов был знаком и переписывался.¹⁰⁰ Не исключено, что именно

⁹⁷ Ефремов. Час Быка. С. 397, 398, 417.

⁹⁸ Там же. С. 375-376.

⁹⁹ А. Стругацкий. Дневник 1961–1965 // А. Стругацкий, Б. Стругацкий. Полн. собр. соч. в 33 т. Т. 9: 1965. Санкт-Петербург, 2018. С. 526.

¹⁰⁰ Жак Бержье (Яков Михайлович Бергер, 1912–1978) – французский журналист и писатель-фантаст, участник Сопротивления, узник Маутгаузена. См.: Ж. Бержье – И. А. Ефремову [8 марта 1965] // Переписка. С. 564; Ж. Бержье – И. А. Ефремову [Париж, апрель 1965] // Переписка. С. 580-581. С 1961 по 1972 гг. Ж. Бержье издавал журнал “Planète”, представлявший собой, по словам исследователя религий М. Элиаде, смесь науки, эзотеризма, научной фантастики, новостей политики и культуры (М. Элиаде. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. Москва, Киев, 2002. С. 23-24).

Бержье разглядел в юмористической повести Стругацких глубокий эзотерический подтекст и передал эту идею Ефремову.¹⁰¹

Итак, ученый-маг будущего хорошо развит физически, преодолевая традиционную дихотомию “плоти и духа”. В этом отношении его возможности, вероятно, сравнимы с возможностями спортсмена-разрядника нашего времени: таков Вир Норин, астронавигатор “Темного Пламени” из “Часа Быка”.¹⁰² Он владеет гипнозом (как Иван Гирич из “Лезвия бритвы”),¹⁰³ при необходимости может “стирать” те или иные воспоминания своего собеседника (подобно командиру “Темного Пламени” Фай Родис).¹⁰⁴ У него развита интуиция и есть по крайней мере задатки ясновидения (как у той же Фай Родис).¹⁰⁵

Наука, которой он занимается, в большей мере построена на интуиции и интроспекции, а сбору эмпирических данных и их математической обработке придается меньшее значение (они по-прежнему считаются необходимым элементом исследования, но лишь как его подготовительная стадия, не являющаяся собственно наукой). В романе “Час Быка” устами Норина Ефремов резко критикует эмпиризм тормансианской (читай: земной) науки: “... пока я не увидел у вас настоящей науки. То, что здесь ею называется так, есть только технология, узкий профессионализм, столь же далекий от самоотверженного труда в познании мира, как ремесленный навык от подлинного мастерства”.¹⁰⁶

“Настоящая наука” следует строгим этическим правилам, предполагающим, в частности, отказ от разработки оружия и опытов на животных.¹⁰⁷ Среди других правил – отказ от экспериментов над людьми без их согласия, в частности, в сфере киборгизации,¹⁰⁸ и, по видимому, отказ от создания искусственного интеллекта. Злостные нарушители этих правил лишаются возможности заниматься наукой и в особых случаях могут быть сосланы на другие планеты (как Бет Лон в “Туманности Андромеды”, проведший десять лет на рудниках

¹⁰¹ В одном из писем Ефремову Ж. Бержье выражает надежду на то, что “Утро магов” будет переведено на русский язык, отметив сходство идеи этой книги с “Понедельником” А. и Б. Стругацких (“в юмористической форме это та же идея”). Ж. Бержье – И. А. Ефремову [Париж, апрель 1965] // Переписка. С. 580-581.

¹⁰² Ефремов. Час Быка. С. 373.

¹⁰³ Ефремов. Лезвие бритвы. С. 524.

¹⁰⁴ Ефремов. Час Быка. С. 344-345.

¹⁰⁵ Там же. С. 421, 429.

¹⁰⁶ Там же. С. 397-398.

¹⁰⁷ Там же. С. 195, 206, 308.

¹⁰⁸ Там же. С. 395.

Меркурия).¹⁰⁹ Значение данной этики выходит за пределы научной сферы, заменяя религию в общественной жизни.

Компьютеры служат почти исключительно для формальной обработки больших массивов данных, особенно в сфере изучения общественного мнения (“Машины Общего Раздумья”).¹¹⁰ Компьютеров, подобных Мультиваку А. Азимова, принимающих решения за людей в соответствии со своей машинной логикой, непонятной людям, в свой мир Ефремов не допускает.

Вероятно, сохраняется прежняя специализация наук, хотя гораздо большее значение приобретают междисциплинарные связи и умение их устанавливать (среди членов экипажа “Темного Пламени” – астрофизик-планетолог и социолог-лингвист). Возникает “новая натурфилософия”, которая позволяет смотреть на научные проблемы под более широким углом зрения, чем сегодня.¹¹¹

Изменяется и иерархия наук: на первое место выдвигаются гуманитарные науки, прежде всего история (главные героини “Туманности Андромеды” и “Часа Быка” Веда Конг и Фай Родис – историки).¹¹² В этой науке главный акцент перенесен на историю создания духовных ценностей. Вполне в духе рекомендаций “Философии истории” Р. Дж. Коллингвуда (1943) историки учатся эмпатическому сопереживанию, “погружаясь” в атмосферу ушедших эпох, чтобы глубже понять чувства и страдания людей того времени (эти психические и физические испытания у Ефремова называются ступенями inferнальности).¹¹³ Просматривая мнемозапись одной из ступеней, социолог Чеди Даан испытала “одиночество и беспомощность человека, насильно оторванного от всего интересного, дорого и светлого... чувство бесконечной тоски... унижение и мучения... первобытную ярость, смешанную с горечью бессилия”.¹¹⁴

В качестве формы самовыражения и релаксации как среди историков, так и не-историков широко распространена историческая реконструкция в форме ролевых игр. В них большое внимание уделяется как артистизму, так и скрупулезной отработке подробностей: “Во время

¹⁰⁹ Там же. С. 206; Ефремов. Туманность Андромеды. С. 204.

¹¹⁰ Ефремов. Час Быка. С. 23, 86, 202.

¹¹¹ И. Ефремов. Великое Кольцо будущего (интервью) // Фантастика 1969–1970. Москва, 1970. С. 270–271.

¹¹² Ефремов. Час Быка. С. 140, 419.

¹¹³ Там же. С. 50, 110.

¹¹⁴ Там же. С. 111.

пути на звездолете Олла Дез перевоплощалась в маркизу конца феодальной эры. Нея Холли становилась шальной девчонкой ЭРМ, а Эвиза Танет – гейшей древней Японии”.¹¹⁵ Видимо, итогом работы историка считается не нарратив, а исследование в некой синтетической форме. Ефремов пишет о “моноисторическом синтезе” как цели историка, изучающего XX век, и о том, что более глубокая древность, не дающая возможности для такого синтеза, “дает простор домыслам, осветленным представлениями” людей будущего и оттого кажется “гораздо прекраснее”.¹¹⁶ Очевидно, за более чем десять лет, отделяющих написание “Часа Быка” от “Туманности”, Ефремов значительно отделился от современной академической среды и принятых в ней стандартов: в первом романе Мвен Мас, отстраненный от работы с космосом, еще вполне традиционно пишет (вернее, диктует) книгу по психологии.¹¹⁷

Технические и естественные науки сосредоточены на выработке новых материалов с необычными свойствами (новая алхимия), а также создании моделей мироздания, “разворачивающихся в бесконечность”, в отличие от современных представлений о “замкнутости вселенной в себе”.¹¹⁸ Если верить “Утру магов”, медицина и психология должны преследовать цель самосовершенствования человека, развития его физических и психических качеств.¹¹⁹ Не допуская открытой эзотерической риторики, аналогичные сюжеты в 1960-е – 1970-е гг. затрагивал журнал “Техника – молодежи” в рубрике “Антология таинственных случаев”. Ефремов был хорошо знаком с редактором журнала, В. Захарченко, а тот, в свою очередь, высоко ценил творчество Ефремова.¹²⁰ Свои фантастические романы о будущем – “Туманность Андромеды” и “Час Быка” – Ефремов опубликовал именно в “Технике – молодежи”, концепция которого, по выражению И. Кукулина, представляла собой амальгаму пропаганды техники, фантастики и “аномальных явлений”.¹²¹

Важно подчеркнуть, что цели “настоящей науки”, по Ефремову, лежат вне ее самой и имеют социальный характер: уменьшение страданий, охрана покоя и радости людей.¹²² Неудивительно, что Ефремов,

¹¹⁵ Там же. С. 272.

¹¹⁶ Ефремов. Час Быка. С. 28.

¹¹⁷ Ефремов. Туманность Андромеды. С. 345.

¹¹⁸ Ефремов. Час Быка. С. 420.

¹¹⁹ См.: Повель, Бержье. Утро магов. С. 123-128.

¹²⁰ Н. Митрохин. Русская партия. С. 416-419.

¹²¹ Кукулин. Периодика для ИТР. С. 78-79.

¹²² Ефремов. Час Быка. С. 396, 422.

выбирая между мировоззренчески и идеологически различными типами оккультизма – “правым”, элитарным и аристократическим в духе Ю. Эволы и Р. Генона (о последнем Ефремов не мог не знать хотя бы благодаря вышеупомянутому “Утру магов”), и “левым”, эгалитаристским и недогматическим (Ханеграаф связывает его с Е. Блаватской и теософией,¹²³ но можно к нему отнести и антропософию Р. Штейнера), – предпочитал второй. Говоря о цели развития общества, Ефремов устами Гирина в “Лезвии бритвы” утверждает, что “цель эта – сделать всех знающими, чистыми, освобожденными от страха, равными перед законом и обществом”.¹²⁴

* * *

Таким образом, реальная культурная генеалогия фиктивной “надписи майя” из романа Ивана Ефремова содержит код мировоззрения этого писателя и ученого, которое носило синтетический или гибридный характер, соединяя такие элементы, как левый утопизм, научный рационализм, эзотеризм и гуманизм. Можно заметить, как на протяжении 1950–1960-х гг. нарастало критическое отношение Ефремова к политическим проектам преодоления разобщенности человечества и современной ему академической науке со свойственной ей позитивистской ригидностью, профессиональной узостью и аморальностью (включая готовность разрабатывать оружие массового уничтожения). Отсюда его размышления о новой, “настоящей” науке, в которой рациональные методы эмпирического исследования будут дополнены методами, заимствованными из оккультных и эзотерических учений, интуицией и эмпатией.

Критика Ефремовым антигуманистических тенденций развития науки созвучна взглядам, высказывавшимся в этот период представителями Пагуошского движения, “Римского клуба”, а также А. Д. Сахаровым, а критика технократизма и позитивизма перекликается с идеями движения “нью-эйдж”; при этом его романы резонируют с политической повесткой антиколониального движения. Драматизм интеллектуальной позиции Ефремова заключался в том, что этот комплекс идей было практически невозможно вместить в рамки какого-то одного конвенционального публичного дискурса того времени. Поэтому, а не только в силу политиче-

¹²³ Ханеграаф. Западный эзотеризм. С. 51-53. Выражения “правый” и “левый” применительно к оккультизму принадлежат В. Ханеграафу.

¹²⁴ Ефремов. Лезвие бритвы. С. 620.

ской цензуры, его размышления часто принимали форму литературных аллюзий и иносказаний, скрывались за поворотами беллетристического сюжета, тогда как в 1970-е гг. больше стало цениться открытое, ясное и недвусмысленное высказывание. Романы Ефремова – философские трактаты в форме литературного произведения – напоминают письмо в бутылке, которое достигло адресата спустя десятилетия после своей отправки. К этому времени оно из призыва к действию превратилось в исторический документ, требующий расшифровки. В результате у нас появляется возможность заглянуть в духовный мир советских интеллектуалов 1950–1960-х гг. и обнаружить “недостающее звено” в формировании сложной и нюансированной концепции конвергенции человечества как версии нетоталитарной “глобализации”. Эта концепция будущего возникла в условиях, казалось бы, “зачищенной” сталинизмом советской культурной среды и железного занавеса, благодаря культурному синтезу, осуществленному Иваном Ефремовым.

SUMMARY

The article looks at science fiction by the Soviet paleontologist Ivan Efremov as a key to the riddle of the rise of a radically new social imaginary after Stalin’s death. First, the real cultural roots of the alleged Maya inscription cited in the 1957 novel *Andromeda: A Space-Age Tale* are recovered. They point to the decisive cultural influence on the Soviet writer of Russian turn-of-the-twentieth-century Symbolist poetry as well as prerevolutionary mystic and Theosophy traditions. This allows the authors to identify the consistent subtext of esoteric and occult references in Efremov’s novels, shaping his ideas about a future ideal society and its “true science.” His holistic vision of the future envisioned the merging of “Western” and “Eastern” cultures and modes of knowledge production. In pursuit of this vision, Efremov synthesized in his writings a broad variety of cultural influences available to him in the USSR of the 1950s and 1960s. Although his explicitly Communist and implicitly New Age ideals were not universally endorsed by Soviet intellectuals, the rich cultural synthesis and social ideas of Efremov’s novels had a significant influence on his contemporaries, including such unlikely figure as the academician Andrei Sakharov.

BIBLIOGRAPHY

- Balmont, K. V stranah solntsa // *Vesy*. 1905. No. 6. Pp. 19-34.
- Gimny, pesni i zamysly drevnikh. St. Petersburg, 1908.
- Zmeinye tsvety. Moscow, 1910.
- Blavatsky, E. P. *Tainaia Doktrina*. Moscow; Kharkiv, 2004.
- Brandis, E. P., V. I. Dmitrevsky. *Cherez gory vremeni. Ocherk tvorchestva I. Efremova*. Moscow; Leningrad, 1963.
- Brasseur de Bourbourg, Charles-Etienne. *Monuments anciens du Mexique (Palenque, et autres ruines de l'ancienne civilisation du Mexique)*. Paris, 1866.
- *Popol Vuh, le livre sacré et les mythes de l'antiquité américaine. Texte quiché et traduction française*. Paris, 1861.
- Briusov, V. Ia. *Uchitelia uchitelei* // V. Ia. Bryusov. *Sobranie sochinenii*. Vol. 7. Moscow, 1975. Pp. 277-437.
- Bunin I. A. *Stikhotvoreniia*. Vol. 1. St. Petersburg, 2014.
- Efremov, A. I., T. I. Efremova, and D. A. Efremova. *Otkrytoe pismo chitateliam knigi "Ivan Efremov"* // <http://novymirjournal.ru/index.php/news/98-efremov-nasledniki>.
- Efremov, I. A. *Chas Byka*. Moscow, 1970.
- *Lezvie britvy*. Yoshkar-Ola, 1991.
- O romane A. Klarka "Kosmicheskaia odisseia 2001 goda" (posleslovie) // *Molodaia gvardiia*. 1970. No. 10. Pp. 260-262.
- *Sushchestvovala li Atlantida?* // *Tekhnika-molodiozhi*. 1956. No. 11. Pp. 22-25.
- *Thais Aphinskaia*. Moscow, 1992.
- *Tumannost' Andromedy*. Moscow, 1959.
- *Velikoe Koltso budushchego (interv'iu)* // *Fantastika 1969-1970*. Moscow, 1970. Pp. 257-273.
- Eliade, M. *Okkultizm, koldovstvo i mody v kulture*. Moscow; Kiev, 2002.
- Ershova, G. G. *Maia: tainy drevnego pisma*. Moscow, 2004.
- Eremina, O. A. and N. N. Smirnov. *Ivan Efremov*. Moscow, 2013.
- Ezotericheskoe masonstvo v Sovetskoi Rossii. Dokumenty 1923-1941 gg.* Moscow, 2005.
- Faivre, Antoine. *Access to Western Esotericism*. Albany, 1994.
- *Zapadnyi ezoterizm. Kratkaia istoriia*. Moscow, 2018.
- Galbraith, John Kenneth. *Novoe industrial'noe obshchestvo*. Moscow; St. Petersburg, 2004.
- Geller, L. *Pismo o polze uvazheniia* // *Vremia i my*. 1979. No. 37. Pp. 216-218.

- Vselennaia za predelami dogmy. Razmyshleniia o sovetskoi fantastike. London, 1985.
- Gomel, Elana. Narrative Space and Time: Representing Impossible Topologies in Literature. New York; London, 2014.
- Gorelik, Gennadii. Andrei Sakharov: Nauka i svoboda. Moscow; Izhevsk, 2000.
- Hammer, Olav. New Age Movement // Dictionary of Gnosis & Western Esotericism / Ed. W. Hanegraaff in coll. with A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach. Leiden, 2006. Pp. 855-861.
- Hanegraaff, Wouter Jacobus. Esotericism // Dictionary of Gnosis & Western Esotericism / Ed. by W. Hanegraaff in coll. with A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach. Leiden, 2006. Pp. 336-340.
- New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden, 1996.
- Zapadniy ezoterizm. Putevoditel' dlia zaputavshikhsia. Moscow, 2016.
- Huxley, Aldous. Island. London; New York, 1962.
- Iuferova, A. A. Ivan Efremov i “Agni-Ioga” // Nauka i religiia. 1991. No. 4. Pp. 40-44.
- Jameson, Fredric. Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fiction. New York, 2005.
- O sovetskom magicheskom realizme // Marxizm i interpretatsiia kultury. Moscow; Ekaterinburg, 2015. Pp. 368-393.
- Jung, Karl-Gustav. Odin sovremennyi mif. O veshchakh, nabliudaemykh v nebe. Moscow, 1993.
- Kaspe, I. V soiuze s utopiei. Smyslovye rubezhi pozdnesovetskoi kultury. Moscow, 2018.
- Kinzhalov R. V. Orel, ketsal' i krest. Ocherki po kulture Mesoameriki. St. Petersburg, 1991.
- Knorozov, Yu. V. Ieroglificheskie rukopisi maia. Leningrad, 1975.
- Pismennost' indeitsev maia. Moscow; Leningrad, 1963.
- Sistema pisma drevnikh maia. Moscow, 1955.
- Kukulin, I. Alternativnoe sotsialnoe proektirovanie v sovetskom obshchestve 1960–1970-kh godov, ili Pochemu v sovremennoi Rossii ne prizhilis levye politicheskie praktiki // Novoe literaturnoe obozrenie. 2007. No. 88. Pp. 169-201.
- Periodika dlia ITR: sovetskie nauchno-populiarnye zhurnaly i modelirovanie interesov pozdnesovetskoi nauchno-tekhnikeskoi intelligentsii // Novoe Literaturnoe Obozrenie. 2017. No. 3. Pp. 61-85.
- La Rochefoucauld de, François Aymar. Palenqué et la civilisation Maya.

- Paris, 1888.
- Le Plongeon, Augustus. *Queen Moo and The Egyptian Sphinx*. New York, 1896.
- Lipovetsky, M. Eshche raz o komplekse progressora // *Neprikosnovennyi zapas*. 2015. No. 1. Pp. 173-190.
- Menzel, Birgit. Occult and Esoteric Movements in Russia from the 1960s to the 1980s // Michael Hagemester, Bernice Glatzer Rosenthal, Birgit Menzel (Eds.). *The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions*. Berlin, 2012. Pp. 151-185.
- Mitrokhin, N. *Russkaia partiia: Dvizhenie russkikh natsionalistov v SSSR. 1953–1985 gg.* Moscow, 2003.
- Orden rossiiskikh tamplierov. Vol. I: *Dokumenty 1922–1940*. Moscow, 2003.
- Panchenko, A. A. “Era Vodoleia” dlia stroitelei kommunizma: kultura n’iu-eidzha v pozdnesovetskom obshchestve i kul’tura “perelomnyh epokh” // *Novoe Literaturnoe Obozrenie*. 2018. No. 1. Pp. 300-317.
- Pauwels, L. and J. Bergie. *Utro magov*. Kiev, 1994.
- Perepiska Ivana Antonovicha Efremova / Ed. O. Eriomina. Moscow, 2016.
- Pis’ma I. A. Efremova A. N. i B. N. Strugatskim // *Sverkhnovaia*. 2019. No. 47-48. Pp. 260-269.
- Popol’-Vukh. *Rodoslovnaia vladyk Totonikapana*. Moscow, 1959.
- Rerikh, N. K. *Agni-Ioga*. Riga, 1937.
- *Radost’ iskusstvu* // N. K. Rerikh. *Glaz dobryi*. Moscow, 1991. Pp. 88-114.
- Revich, V. A. *Perekrestok utopii. Sud’by fantastiki na fone sudeb strany*. Moscow, 1998.
- *Poslednii kommunist* // *Esli*. 1997. No. 3. Pp. 247-263.
- Rychkov, A. L. Mif ob Atlantide zapadnogo ezoterizma v “atlanticheskoi mifologeme” russkikh simvolistov // *Izuchenie ezoterizma v Rossii: aktualnye problemy. Materialy seksii “Akademicheskoe izuchenie ezoterizma” Tret’ego kongressa rossiiskikh issledovatelei religii. Vladimirskaia gosudarstvennyi universitet, 8 oktiabria 2016 g.* / Ed. S. A. Panin. Moscow, 2017. Pp. 77-112.
- Sakharov, A. D. Radioaktivnyi uglerod iadernykh vzryvov i neporogovye biologicheskie efekty // *Atomnaia energii*. 1958. Vol. 4. No. 6. Pp. 576-580.
- *Razmyshleniia o progresse, mirnom sosushchestvovanii i intellektual’noi svobode* // *Voprosy filosofii*. 1990. No. 2. Pp. 4-25.
- *Vospominaniia 1921–1971. Tak slozhilas’ zhizn’*. Moscow, 2016.
- Sergeev, S. *Mechtaia ob antiimperii: Ivan Efremov v poiskakh “tret’ego puti”* // *Ab Imperio*. 2017. No. 3. Pp. 119-160.

- Shakhmatova, E. A. Atlantida i Giperboreia v khudozhestvenno-ezotericheskom diskurse Serebrianoogo veka // *Izuchenie ezoterizma v Rossii: aktual'nye problemy*. Moscow, 2017. Pp. 67-76.
- Spor ob Ivane Efremove. Kruglyi stol redaktsii // *Vremia i my*. 1978. No. 33. Pp. 150-166.
- Strugatsky, A. Dnevnik 1961–1965 // A. Strugatsky, B. Strugatsky. *Polnoe sobranie sochinenii*. Vol. 9: 1965. St. Petersburg, 2018. Pp. 515-530.
- Dnevnik 1963–1970 // A. Strugatsky, B. Strugatsky. *Polnoe sobranie sochinenii*. Vol. 9: 1965. St. Petersburg, 2018. Pp. 532-548.
- Stuckrad von, Kocku. *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge*. London, 2005.
- Suvin, Darko. *Positions and Presuppositions in Science Fiction*. London, 1988.
- Talakh, V. N., S. A. Kuprienko. *Amerika pervonachal'naia. Istochniki po istorii maia, naua (atstekov) i inkov*. Kiev, 2013.
- Volodikhin, D. M. *Kot v rebrakh brontozavra* // *Nastoiashchaia fantastika–2017*. Moscow, 2017. Pp. 515-525.