

## Содержание

Благодарности . . . . .	7
Введение . . . . .	9
Глава 1. Женщина и дьявол: некоторые повторяющиеся мотивы . . . . .	58
Глава 2. Сатанизм у романтиков и социалистов . . . . .	121
Глава 3. Теософское люциферианство и феминистское прославление Евы . . . . .	173
Глава 4. Сатана как освободитель женщины в готической литературе . . . . .	222
Глава 5. Ведьмы как бунтовщицы— противницы патриархального уклада . . . . .	304
Глава 6. Мятежные сатанические женщины в литературе и искусстве декаданса . . . . .	374
Глава 7. Люцифер и лесбиянки: сапфический сатанизм . . . . .	465
Глава 8. Как стать демонической женщиной: бунтарские ролевые игры . . . . .	548
Глава 9. Мэри Маклейн и ее автобиографический инфернальный феминизм . . . . .	600
Глава 10. Сильвия Таунсенд Уорнер и ее дьявол-освободитель . . . . .	653
Заключение . . . . .	699
Примечания . . . . .	737
Указатель имен . . . . .	815

## Введение

Переверните все вверх дном. Сделайте женщину отправным пунктом для суждений, сделайте тьму отправной точкой для суждения о том, что мужчины зовут светом.

*Маргерит Дюрас (в интервью  
Сьюзен Гуссерль-Капит, 1975)*

### *Сатана и суфражистки: неожиданный союз*

Конец XIX—начало XX века: самая известная в мире женщина-эзотерик, чьи книги продаются сотнями тысяч экземпляров, называет Люцифера вестником просвещения. В Париже поэтесса-лесбиянка публикует книгу, в которой восхваляет Сатану как творца женского рода и вдохновителя женской поэзии и лесбийской любви. Эпатируя американцев, двадцатилетняя жительница Бьютта (штат Монтана) пишет автобиографический роман, где символом свободы от консервативных общественных нравов выступает дьявол. Среди прочего она критикует угнетение женщин. Радикальные феминистки из США и Европы сообща составляют «Женскую Библию». Они возносят хвалу Еве за то, что она вкусила от запретного плода в Эдемском саду, а Сатане, участвовавшему в этой библейской сцене, отводят роль благосклонного мудрого наставника—вроде Сократа. В другом произведении одна видная американская суфражистка представляет черные мессы, которые якобы справляли средневековые ведьмы, актом феминистского неповиновения Богу, его священникам и мирским властителям, которые все как один попирали права женщин. В романе молодой англичанки, благожелательно встреченном критиками и имевшем коммерческий успех, добрый Сатана помогает главной героине

самореализоваться и добиться независимости от родственников-мужчин. Невероятно богатая итальянская маркиза, знаменитая на весь мир театральная актриса и прославленная звезда немого кино ищут свое «я» и в числе прочего пробуют себя в роли Сатаны или его сообщниц. Многие парижанки охотно носят ювелирные украшения, чувственно изображающие тайный сговор Евы с дьяволом и вкушение запретного плода. *Как нам понимать эти тексты, игры и художественные произведения?*

### *От женоненавистничества до ниспровержения: инфернальный феминизм*

Представление о женщинах как о созданиях, особенно восприимчивых к козням Сатаны, возникло очень давно и просуществовало почти всю христианскую эпоху. Эту идею часто подкрепляли третьей главой Книги Бытия, где рассказано о том, как Ева первой поддалась на уговоры змея-искусителя. В XIX веке, помимо религиозной сферы, этот мотив часто фигурировал в литературе, изобразительном искусстве и антифеминистских памфлетах и карикатурах. И в тот же период возник совершенно новый подход к этой теме. Теперь некоторые женщины (и изредка мужчины) стали по-иному толковать сюжеты, традиционно использовавшиеся христианами-женоненавистниками (обычно под влиянием романтиков, превративших Сатану в героя). Так, роль Люцифера получила новое осмысление: он сделался феминистским освободителем всего женского рода. В этих новых контрмифах он предстает союзником женщин в борьбе против патриархального уклада, опирающегося на Бога-Отца и его священников-мужчин. Вкушение Евой запретного плода толкуется как героический поступок — бунт против тирании Бога и Адама. Это очень близко идеям социалиста Михаила Бакунина (1814–1876), усматривавшего в противостоянии Сатаны Богу метафору борьбы социалистов против капиталистического и монархического общества (Бог при этом понимается как самый могущественный монарх). Многие мыслители левого толка считали христианство одним из оплотов ненавистного

им общественного порядка. Фигура дьявола традиционно служила орудием охраны общественных границ, поскольку он олицетворял похоть, гедонизм, гордыню и тому подобное. Людей свободомыслящих — будь то вольнодумцы или писатели-романтики и декаденты, — естественно, влекло к некоторым из этих «пороков» (как их тогда называли). И потому они прибегали к образу Сатаны как к соблазнительному символу различных «запретных» удовольствий и стремлений, а параллельно социалисты превращали его образ в некий прототип бунтаря-альтруиста. Инфернальный феминизм (как мы решили назвать феномен, который оказался в фокусе нашего исследования) отражает весь этот спектр радикализма и, как мы еще увидим, переплетается с главными антиклерикальными, левофланговыми, художественными и эзотерическими течениями своего времени\*. Во всех этих текстах образ Сатаны периодически использовался как положительный символ. У инфернального феминизма имеется и женоненавистнический «двойник» — мы обозначили его как *демонизированный* феминизм: речь идет о попытках антифеминистов явным образом связать женскую эмансипацию и дьявола, чтобы очернить борьбу женщин за равноправие. Этого явления мы тоже будем иногда касаться, поскольку между двумя одновременно перекликающимися и противоположными обращениями к фигуре Сатаны применительно к феминизму существует определенная взаимосвязь.

За одним примечательным исключением, отдельные лица и группы, о которых пойдет речь, не относили себя к сатанистам, и восхваление ими Сатаны не являлось центральным компонентом какой-либо мировоззренческой системы. Следовательно, данная работа не имеет отношения к сатанизму в узком смысле

\* Сам термин «инфернальный феминизм» — как ярлык для некоего исторического явления — заимствован у Адрианы Крачун, которая применяет его по отношению к текстам некоторых писателей-романтиков (*Craciun A. Fatal Women of Romanticism. Cambridge, 2003. P. 707*). Ранее его ввела в оборот современных исследователей сатанизма Бланш Бартон в своей очерке «Сатанинский феминизм» (опубликован в журнале Церкви Сатаны «Черное пламя» в 1997 году). Об этом очерке и изложенных в нем идеях см.: *Faxneld P. «Intuitive, Receptive, Dark»: Negotiations of Femininity in the Contemporary Satanic and Left-Hand Path Milieu» // International Journal for the Study of New Religions. 2003. Vol. 4. № 2. P. 201–230.*

слова (на этом разграничении мы еще остановимся подробнее), а касается сатанизма лишь как дискурсивной стратегии в четко очерченном контексте. Здесь следует помнить о том, что, насколько нам известно, вплоть до конца 1920-х годов не существовало никаких сатанистских организаций, а до 1890-х не было ни одного человека, которого можно было бы назвать сатанистом в строгом смысле слова, — именно тогда наконец появилась одна-единственная фигура — довольно знаменитая в свою пору, а сегодня забытая. Кроме того, система, созданная этим человеком, имела не религиозный или эзотерический, а скорее философский и наполовину атеистический характер. Эзотерический свод верований, сосредоточенных всецело вокруг Сатаны, возник лишь в 1916 году, и опять-таки это было малоизвестное, маргинальное явление\*. Сатанизм же в широком смысле слова, заявивший о себе в XIX веке — как вышеупомянутая дискурсивная стратегия, появившаяся в эзотерике, литературе, левой политической мысли и изобразительном искусстве, — продвигался людьми, занимавшими более или менее центральные места в культурной истории Запада: это Блейк и Бакунин, Блаватская и Байрон, Перси Шелли, Прудон... и некоторые феминистки (в том числе весьма влиятельные), с которыми мы и познакомимся в настоящей работе. Таким образом, более подробное знакомство с этим типом феминизма, служившего в то время условным обозначением целого спектра различных идей, противостоявших христианским консервативным общественным нравам вообще и патриархальному укладу в частности, поможет нам лучше понять главных деятелей и основные течения нашей культурной истории. А попутно мы узнаем кое-что интересное о попытках переосмыслить роль персонажей религиозных мифов в эпоху секуляризации, когда стала оспариваться традиционная официальная религиозная доктрина.

\* Первой задокументированной сатанистской организацией (если этот термин действительно применим к данной группе; четкого ответа на этот вопрос нет) стал немецкий орден «Братство Сатурна» (лат. *Fraternitas Saturni*), первую эзотерическую сатанинскую систему разработал датчанин Бен Кадош (Карл Вильям Хансен, 1872–1936), а «первым сатанистом» в узком смысле слова был Станислав Пшибышевский (1868–1927). Краткий обзор ранней истории собственно сатанизма будет сделан в главе 1.

## *Цель, границы и материал исследования*

Главная цель настоящего исследования — отобразить и обсудить дискурс более или менее явного инфернального феминизма, нашедшего выражение в ряде эзотерических сочинений (написанных главным образом теософами), литературных произведений, автобиографий, научных (или, в некоторых случаях, псевдонаучных) трудов, политических и полемических публикаций (книг, брошюр и периодических изданий), газетных обзоров, редакционных колонок и статей, ранних кинофильмов, живописи и скульптурных произведений и даже предметов потребительской культуры — в частности, ювелирных украшений.

Обратившись к этому материалу, мы постараемся ответить на ряд вопросов. Какие мотивы повторяются регулярно? Что за люди обычно высказывали подобные идеи — к каким классам они принадлежали, что можно сказать об уровне их образования, о темпераменте и политической ориентации? Что представлял собой типичный круг их читателей и как они воспринимали эти тексты (если нам доступны сведения об этом)? Какие герменевтические стратегии применяются при контрпрочтениях Библии или ниспровержении женоненавистнических мотивов? Как далеко заходит инверсия христианского мифа? Что именно представляется проблематичным при превращении Сатаны в эталон феминизма и как с этим справляются деятели, о которых пойдет речь? Каковы переходные этапы и серые зоны между инфернальным феминизмом и демонизированным? Все примеры инфернального феминизма будут помещены в более широкий контекст, где образ Сатаны используется как положительный символ и в политической, и в эзотерической мысли того времени, чтобы четко обозначить, какие из этих окрашенных в дьявольские оттенки течений часто влияли на инфернальных феминистов (и — иногда — наоборот).

Нижняя хронологическая граница интересующего нас периода — 1772 год (когда был опубликован первый значимый для нас источник), верхняя заканчивается годами, предшествующими Второй мировой войне; таким образом, всего это более полутора столетий. Однако в основном фокусе нашего

исследования находится временной отрезок, которому историк Эрик Хобсбаум дал знаменитое определение — «долгий» XIX век (1776–1914 годы). По его мнению, этот период обладает такой монолитностью и спаянностью, что имеет смысл изучать его как некую цельную историческую единицу<sup>\*1</sup>. Большинство источников относится к еще более короткому временному промежутку — приблизительно 1880–1910 годам, когда инфернальный феминизм проявился ярче всего.

Как мы увидим, западноевропейская и (в некоторой степени) североамериканская культура XIX века тоже представляет собой явление достаточно цельное, и потому, удобства ради, мы будем рассматривать ее как некую слитную единицу. Интересующую нас тему можно обнаружить в большинстве западных стран, и хотя имеются некоторые региональные различия, чересчур резкое размежевание по национальным границам (которые в течение того столетия, разумеется, много раз менялись) было бы искусственным и могло бы затруднить понимание постоянно происходившего интенсивного культурного обмена. В настоящей работе анализируются в первую очередь явления, наблюдавшиеся среди представителей образованных сословий, а в этих слоях общества обязательным было основательное изучение иностранных языков. Так, выходцы из высшего и среднего классов в Англии и Америке часто читали французские книги в подлиннике; знакомство с немецким языком тоже не было редкостью. Представители соответствующих сословий во Франции довольно часто знали английский (хотя, по традиции, гораздо лучше владели латынью)<sup>2</sup>. Культурное влияние не встречало на своем пути препятствий и по другим причинам, в числе прочего и потому, что интеллектуалы и художники часто получали образование или подолгу работали за границей. Кроме того, из-за огромного роста в XIX веке средств массовой информации — газет и журналов — различные идеи стали распространяться по миру гораздо быстрее, чем если бы они содержались только в книгах. И наконец, существовало множество официальных и неофициальных международных

\* Иногда границы этого периода определяли иначе: 1789–1914, то есть за точку отсчета принимали не образование США, а Французскую революцию.

структур, связывавших между собой людей, о которых пойдет речь в этой книге. Три самых ярких примера — Теософское общество, женское движение суфражисток и декаденты\*. Как легко догадаться, течения, которые мы анализируем, громче заявляли о себе в культурных центрах — в Париже, Берлине, Вене, Лондоне, а ближе к концу рассматриваемого периода и в Нью-Йорке. Поэтому прежде всего в фокусе нашего исследования окажутся тексты, написанные на английском, французском и немецком языках, хотя нам предстоит бегло ознакомиться и с примерами других источников — например, из Скандинавии и Италии.

### *Значение настоящей работы*

Поскольку я историк религии, некоторые мои коллеги, возможно, зададутся вопросом: какое отношение к нашей дисциплине, которая обычно изучает тексты, создаваемые религиозными группами или отдельными мыслителями, имеет анализ литературных текстов, составляющих значительную часть используемых здесь материалов? Короткий ответ таков: мне интересно понять, как получилось, что зловещего персонажа христианской мифологии, Сатану, некоторые люди переосмыслили как персонажа позитивного (особенно в связи с темой феминизма), а процесс такого переосмысления происходил в первую очередь в художественной литературе (но еще и в других письменных жанрах, обсуждаемых здесь, — например, в эзотерических сочинениях, псевдоисториографических работах и политических трактатах). По этой простой причине литература служит для меня важнейшим источником, подлежащим изучению. Кроме того, это как раз та категория текстов, влияние которых (и весьма значительное) на религию и на отношение к религии недостаточно изучено и потому заслуживает самого тщательного исследования. Религиоведы начинают проявлять больший

\* Говоря о женском движении суфражисток, Эллен Кэрол Дюбуа, например, называла его «рефлексивно-транснациональным народным политическим движением» (*Dubois E. C. Woman Suffrage and the Left: An International Socialist-Feminist Perspective // New Left Review. 1991. № 186. P. 20*).



интерес к взаимосвязи между религией и художественной литературой, хотя в фокусе подобных исследований оказывается главным образом современный материал, и предпочтение отдается чаще всего массовой, развлекательной литературе\*. Моя работа здесь стоит особняком, так как в ней рассматривается и «высокая», и «низкопробная» литература и, конечно же, исследуется более ранний исторический период. Эти аспекты пересечения религии и литературы изучены меньше\*\*.

Функция литературы в том контексте, который здесь исследуется, не исчерпывается ни развлечением, ни ролью высокого искусства; нельзя сводить ее задачу и к одному только отражению своего времени. Авторы не просто писали возможное в их исторических условиях. Публикуя свои произведения, они еще и создавали в своей культуре новые дискурсивные пространства и совершали внутри них удивительные перемены, — так сказать, писали невозможное. Например, в романтической литературе дьявола начали наделять новыми чертами. Романтизм ни в коем случае не был лишь эстетическим следствием просвещенческой критики (или же реакцией на эту критику), однако именно он стал орудием, сломившим гегемонию христианства (и это вполне доказуемо). Героизация Сатаны составляла важную часть более широкой культурной

\* Среди подобного рода исследований — например: *Duggan C. Perennialism and Iconoclasm: Chaos Magick and the Legitimacy of Innovation // Contemporary Esotericism / Ed. E. Asprem, K. Granholm. Sheffield, 2013. Особенно с. 95–96, 109–110; Cusack C.M. Invented Religions: Imagination, Fiction, Faith. Farnham, 2010; Davidsen M.A. Fiction-based Religion: Conceptualising a New Category Against History-Based Religion and Fandom // Culture and Religion. 2013. Vol. 14. № 4. Я сам тоже написал несколько статей на тему современной популярной культуры и религии, где внимание уделено в основном изображению религий (от гаитянского вуду и японской народной религии до сатанизма) в кино и литературе. См., напр.: *Den djävulska vampyren: En tolkning av filmen Nosferatu; Snökvinnor och djävulska spiralmönster: Skräckfilmens historia i Japan; They Won't Stay Dead: Zombiefilmens utveckling // I nattens korridorer: Artiklar om skräck och mörk fantasy / Eds. Berghorn R., Fyhr M. Saltsjö-Boo, 2004.**

\*\* Конечно, не следует думать, будто это первое исследование подобного рода, есть и несколько других важных примеров подобных работ, но обычно их авторы — не историки религии (напр.: *Fyhr M. Död men drömmande: H.P. Lovecraft och den magiska modernismen. Lund, 2006; Hanson E. Decadence and Catholicism. Cambridge, 1997).*

тенденции — вытеснение всех библейских персонажей с позиций, которые те прочно занимали в многовековой традиции, и тем самым расшатывание всей символической системы христианства. Поэтому романтический сатанизм и его преемники (в том числе социалисты-атеисты, пытавшиеся подрвать влияние церкви своими рассуждениями о Сатане) играют чрезвычайно важную роль в истории Западной Европы.

Случай inferнального феминизма демонстрирует, как различные дискурсы XIX века, находившие выражение в всевозможных жанрах, наслаиваются друг на друга и перемешиваются в борьбе с консервативными силами, олицетворением которых, по мнению радикалов, выступало христианство. В нашей работе мы тщательно разбираем это явление и показываем по-новому, что религию, политику и искусство нельзя полностью отделить друг от друга и что все они непрерывно взаимодействуют\*. Здесь подробно рассматриваются процессы, которые важно понимать каждому, кому интересно,

\* Это представление можно соотнести с выдвинутым Кристофером Партриджем понятием «оккультура», которое подчеркивает взаимосвязанность (альтернативной) религии и популярной культуры (*Partridge C. The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture. London, 2004*). Однако в его исследовании не уделяется большого внимания политической подоплеке. Сам Партридж (по крайней мере, поначалу) применял этот термин прежде всего к явлениям, наблюдавшимся после Второй мировой войны (начиная с 1960-х годов), но позже его успешно подхватила Нина Коккинен, сделавшая его аналитическим орудием для более подробного исследования явлений XIX века (*Kokkinen N. Occulture as an Analytical Tool in the Study of Art // Aries. Journal for the Study of Western Esotericism. 2013. Vol. 13. № 1*); об «оккультуре» XIX века см. также замечания о ее корнях, восходящих к той эпохе, в работе самого Партриджа. В одной своей поздней работе Партридж высказывался о том, что это понятие можно было бы значительно расширить (*Partridge C. Occulture and Art: A Response // Aries. Journal for the Study of Western Esotericism. 2013. Vol. 13. № 1*). Впрочем, мы не решаемся сделать это, поскольку находим, что самое интересное в этом понятии — его емкость, способная донести представление о том, что различные альтернативные мировоззрения становятся известными широкой аудитории благодаря росту массовой культуры (и одновременно испытывают влияние этой самой культуры). Последняя, с характерными для нее типами приемов, появляется в конце XIX века. Если же мы будем рассматривать массовую культуру как цельное явление (а именно такой подход мне видится правильным), то, на наш взгляд, было бы несколько неуместно говорить о средневековой «оккультуре», как предлагает делать Партридж в статье 2013 года.

как подчиненные группы (например, женщины или цветные) в некий переходный период могут изменять мотивы, традиционно использовавшиеся для их принижения или очернения, и превращать их в нечто, способное ниспровергнуть угнетателей и наделить силой самих угнетенных. В центре нашего внимания — то, как можно подступиться к этой задаче, прибегнув к опрокидыванию религиозного мифа (и в эзотерике, и в светской сфере).

Исследователи же, специализирующиеся в более узкой области западной эзотерики, найдут в данной работе некоторые неожиданные примеры взаимодействия между эзотерикой и политикой, а также примеры взаимозависимости эзотерики и литературы. Она также внесет значительный вклад в понимание интеллектуальной истории сатанизма — религии, ранние этапы и праформы которой до сих пор изучены недостаточно хорошо.

### *Методологические и теоретические отправные точки*

Ключевой термин, используемый в этой книге, — *дискурс*. Мишель Фуко популяризовал это понятие в 1960-х годах (само слово, разумеется, было в ходу задолго до него — и как специальный термин, служивший инструментом для ученых, и не только), а впоследствии появилось множество его толкований. Сам Фуко, говоря о термине «дискурс», признавался, что «часто злоупотреблял [им], используя его в самых различных разных смыслах», что едва ли позволяет нам более или менее сжато изложить его собственное понимание этого термина. «Наиболее общим и неточным образом, — говорит Фуко, — этот термин обозначал совокупность вербальных реализаций, и тогда мы понимали под дискурсом то, что было действительно создано (иногда — все, что было создано) из совокупностей знаков». Далее он уточняет: «Но под этим термином мы понимали также и совокупность актов формулировки, ряд предложений или суждений». И наконец, говоря еще конкретнее, объясняет, что «дискурс создается совокупностью последовательностей знаков,

если таковые представляют собой высказывания, то есть если мы можем приписать им особые модальности существования»<sup>3</sup>. Звучит это все равно довольно абстрактно, и чтобы лучше понять, как это связано с более широкими вопросами, рассматриваемыми в работе Фуко, можно обратиться к разъяснениям, которые позже давали другие исследователи. Ричард Тердиман, опираясь на идеи Фуко, рассматривает дискурсы как «комплексы знаков и ритуалов, которые организуют общественное существование и общественное воспроизводство»<sup>4</sup>. Марианне Йоргенсен и Луиза Дж. Филлипс обозначают дискурс как «особый способ говорить о мире (или о каком-либо проявлении мира) и понимать его»<sup>5</sup>. Иными словами, дискурс—это особый кластер смысла (для которого всегда будут характерны размытые границы и который будет частично накладываться на другие кластеры), имеющий особую важность для общественной (и, шире, политической) жизни. Попытка разобраться в этих подтекстах—важная сторона исследовательской работы. Такой кластер может быть огромным (например, комплекс понятий, включенный в «пруссский национализм») или маленьким (как романтический сатанизм). Оpozнание того или иного «дискурса», выделение части культуры для дальнейшего подробного анализа всегда подразумевает создание искусственно выгороженной единицы—действие, которое неизбежно опирается на интересы исследователя. Это не значит, что производимое им опознание произвольно, и оно должно, конечно же, исходить из определенной связности выбранного материала. В данной работе дискурс-анализ будет включать предварительное краткое обозначение структуры и содержания подобного смыслового кластера или комплекса и его контекстуализацию при помощи биографических сведений, информации об эпохе и месте, где он возник и существовал, и не в последнюю очередь о связанных с ним других дискурсах. Сам по себе ярлык «дискурс»—в том виде, в каком он будет здесь использоваться,—не несет никакого специфического указания на истинность или ложность идей, выраженных в том или ином дискурсе<sup>6</sup>. Хотя наш подход к использованию этого термина в итоге восходит к Фуко, мы не заимствуем у него общий подход целиком—прежде всего потому, что находим

его безразличие к отдельным общественным деятелям и авторам текстов совсем не близким нашим целям и задачам\*.

Во взглядах на гендер мы исходим из общепринятой позиции в области современных гендерных исследований: мы считаем гендер в основном социальным конструктом, а следовательно, понятием текучим и зависимым от конкретного социального контекста, внутри которого он заключен. Конечно, это не означает категорического отрицания значимости физического пола и биологических функций. Однако следует помнить, что наше восприятие последних должно находиться под постоянным воздействием дискурсов, тесно связанных с исторически обусловленной расстановкой сил. Таким образом, *дискурсы о гендере*, которыми я как ученый-гуманитарий вправе заниматься (оставляя биологические вопросы ученым-естествоведникам), на практике никогда не являются чем-то устоявшимся и необсуждаемым, в отличие от действительных биологических «фактов». Например, биологическим фактом является то, что у способных к деторождению женщин бывают менструации, однако отношение к этому факту (скажем, это может восприниматься как кара Божия, как отвратительное телесное выделение, как фактор, объясняющий, почему женщины умнее мужчин, как причину женской иррациональности или же как явление, достойное ритуального прославления) определяется различными дискурсами. Иными словами, меня можно назвать «мягким реалистом» — в том, что я, например, считаю возможным для биологов делать относящиеся к биологии утверждения, являющиеся в некотором смысле «фактическими» (хотя дискурсы, в рамках которых они возникнут, непременно оставят на них отпечаток). Однако, прибегая к инструментам

\* «Дискурс, понятый таким образом, не является величественно развернутым проявлением субъекта, который мыслит, познает и производит его» (Фуко М. Археология знания. СПб., 2004. С. 121). На эту тему см.: *Jørgensen M., Phillips L. Discourse Analysis as Theory and Method. London, 2002. P. 16–17, 75–76, 90, 140–141.* Дискурс — это совокупность высказываний, но это не означает, что отдельные личности, выражающие их, совершенно не важны для лучшего постижения общей картины. Притом что отдельные люди действительно всегда включены в некий общественный контекст, который определяет очень многое, я все-таки считаю важным отмечать некоторый уровень личного вклада разных людей (и печать их особенностей).

нашей дисциплины, мы находим этот биологический уровень «сам по себе» недостижимым, даже опосредованно. Таким образом, нас интересуют прежде всего дискурсы о гендере, которые можно обнаружить в источниках: дискурсы агрессивно патриархальные, радикально феминистические и те, что находятся посередине между этими крайностями. Поскольку мы не беремся выступать с нормативными высказываниями об истинности или ложности названных дискурсов, у нас не возникает необходимости противопоставлять какие-либо их аспекты некоей биологической «реальности» или же искать в ней опору<sup>\*7</sup>.

Мы рассматриваем инфернальный феминизм как *традицию*, хотя сразу следует признать, что это термин проблематичный. Его не следует воспринимать как обозначение чего-то такого, что передавалось лично и устно по некоей непрерывной линии, или что образует основу (и часть) общественных ритуалов четко определяемой группы людей<sup>\*\*</sup>. Здесь это просто означает, что рассматриваемые идеи редко возникают «из ничего»: они как правило, заимствуются у более ранних авторов, которые уже высказывали сходные соображения (разумеется, это влечет

\* Использование слова «патриархальный» может показаться присвоением эмической терминологии феминизма (это слово в его текущем значении было придумано, в его протоверсии, Матильдой Джослин Гейдж в 1893 году как «патриархат» и «патриархизм»). Впрочем, оно будет употребляться с осторожностью, и тексты, которые мы относим к патриархальным, — это очевидные примеры активного поношения и отрицания политической и частной деятельности женщин.

\*\* Таково общепринятое понимание этого термина в общественных науках (см.: *Langlois S. Traditions: Social // International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences / Eds. N. J. Smelser, P. B. Baltes. Oxford, 2001. P. 15 829–15 833*). Исследователи, сосредоточенные на изучении текстов, обычно толкуют понятие традиции иначе (см., напр.: *Fuhr M. De mörka labyrintherna: Gotiken i litteratur, film, musik och rollspel. PhD diss. Lund, 2003*). Подробнее о традиции см.: *Hobsbawm E., Ranger T. The Invention of Tradition. Cambridge, 1983*; *Lewis J., Hammer O. The Invention of Sacred Tradition. Cambridge, 2007*. О ее роли в современном сатанизме см.: *Faxneld P. The Strange Case of Ben Kadosh: A Luciferian Pamphlet from 1906 and Its Current Renaissance // Aries: Journal for the Study of Western Esotericism. 2011. Vol. 11. № 1*; *In Communication with the Powers of Darkness: Satanism in Turn-of-the-Century Denmark, and Its Use as a Legitimizing Device in Present-Day Esotericism // Occultism in a Global Perspective. Durham, 2013*.

за собой и еще один вывод — что они принадлежали к тому же дискурсу). Возможно, их последователи иногда приходили к похожим толкованиям независимым путем, но чаще всего они, вероятно, знали о существовании более ранних размышлений на те же темы — познакомиться с ними часто можно было косвенно. Поэтому представляется разумным выстраивать некоторые события в хронологической последовательности, однако не забывая о том, что, как выразился Антонио Грамши, «история подчиненных общественных групп остается заведомо раздробленной и эпизодической»<sup>\*8</sup>.

Подходя к инфернальному феминизму как к традиции, мы особо остановимся на том, что его отдельные случаи, как правило, возникали внутри религиозных или литературно-художественных течений — вроде теософии, романтизма, декадентства или готики, — где уже прижились некоторые мотивы или клише, определявшие возможность представить дьявола пособником женщины. Это проявлялось на двух уровнях. Во-первых, устойчивые мотивы черпались из написанных ранее произведений: например, из сочинения Блаватской, воздающего хвалу змею-искусителю (об этом пойдет речь в главе 3), или из сочинений английских романтических сатанистов, превозносивших Сатану как идеал индивидуализма (о чем будет рассказано в главе 3). Во-вторых, уже на структурообразующем уровне у этих предшественников заимствовались методы стратегических контрпрочтений христианской мифологии. Иногда эти влияния признавались открыто, а порой они считывались лишь более осведомленным читателем (будь то сегодняшний исследователь

\* Пожалуй, можно задать вопрос, действительно ли женщины, особенно из привилегированных слоев общества (а большинство героинь этого исследования принадлежали именно к ним), образуют подчиненную группу. Однако замечание Грамши все равно справедливо по отношению к ним: в конце концов, их голоса звучали наперекор довольно сокрушительной гегемонии, и по этой причине постоянно совершались попытки заставить их замолчать, лишить права на высказывание и, чаще всего, систематически игнорировать их. Поэтому мы убеждены в том, что существовало гораздо больше значимых материалов, относящихся к истории инфернального феминизма, просто они пока остаются неизвестными (и этот материал наверняка помог бы восстановить разорванные связи). О женщинах, феминизме и категории подчиненности см: *Young K. Feminism and World Religions. Albany, 1999. P. 16.*

или же современник исторических персонажей). Как уже упоминалось, влияние в некоторых случаях осуществлялось опосредованно и косвенно. В то время интересующие нас темы и мотивы, можно сказать, витали в воздухе и потому распространялись туманными и кружными путями. Хотя весьма трудно опознать и зафиксировать способы распространения и эволюции понятий и взглядов, можно все-таки заметить нечто настолько согласованное и связанное, что это допустимо назвать традицией. Временами ее творцы как будто сознают ее таковой — и прямо ссылаются на предшественников, но чаще всего (и это следует откровенно признать) речь идет скорее об аналитическом конструкте, который мы выстраиваем задним числом и который просто помогает следить за регулярно всплывающей темой или связанными с ней повторяющимися мотивами.

*Тексты* (в настоящей работе этот термин понимается в широком смысле, охватывающем и произведения живописи, и немые кинофильмы, и предметы ювелирного искусства — словом, все попадающие под рассмотрение части дискурса) взаимосвязаны не только посредством разнонаправленных влияний, но и интертекстуально, то есть в плоскости, где присутствие определенных текстов с высокой степенью вероятности способно вызвать читательский отклик на другие тексты. Интертекстуальность — понятие, которое славится своей расплывчатостью. Придумала его Юлия Кристева, а разрабатывая его, она опиралась на труды Михаила Бахтина, где шла речь о похожих понятиях. Этот термин не следует принимать за очередной ярлык, применимый к влиянию или аллюзии; он указывает на то, что смысл некоего текста возникает в момент встречи с читателем (а не в момент написания текста автором), на чью трактовку неизбежно наложит отпечаток его знакомство с другими текстами. Таким образом, смысл «возникает» в пространстве между текстами — то есть в интертекстуальном пространстве<sup>\*,9</sup>. Вспомним

\* Подробнее о генеалогии термина «интертекстуальность» и о том, что многие, кто пользовался им позднее, пренебрегали изначальным смыслом, который вкладывала в него Кристева, см.: *Becker-Leckrone M. Julia Kristeva and Literary Theory*. Houndmills, 2005. P. 92–97. Хорошие вводные замечания о некоторых разновидностях критики, посвященной читательской реакции,



замечание Фуко о книгах (которое применимо и к текстам вообще — в широком смысле слова):

Пространство книги никогда не бывает четко определенным или строго обозначенным: помимо названия, первых строк и финальной точки, помимо своей внутренней конфигурации и формы, придающей ей автономность, книга включена в систему отсылок на другие книги, другие тексты, другие предложения: книга — это узелок в сети<sup>10</sup>.

Например, на рецепцию некоторых образцов инфернального феминизма, скорее всего, повлияли расхожие клише романтического сатанизма, наверняка знакомые большинству образованных людей на рубеже XIX–XX веков. Потому, чтобы лучше понять один из таких смысловых «узлов» (если воспользоваться термином Фуко), нам нужно задуматься о том, каково было его место в сети. Выражаясь менее загадочно, то, что мы сейчас имеем в виду, можно назвать контекстуализацией. Это самый простой подход в интеллектуальной истории, только в нашем случае особое внимание будет уделено читательским откликам\*. По практическим соображениям всегда рассматривается лишь небольшое количество линий, пересекающихся в конкретной точке, и разные исследователи, конечно же, руководствуются при отборе этих линий собственными научными интересами. Это направление чрезвычайно важно, но с ним сложно работать, и везде, где возможно, мы старались учитывать историю рецепции и отмечать, какие заранее сформированные (положительные) толкования образа Сатаны в ней отражены. В некоторых случаях — как, например, в главе, посвященной Мэри Маклейн, — доступность превосходных баз данных (а также помощь доброжелательных библиотекарей и архивистов) и наличие более ранних исследований значительно упростили эту задачу, зато в других случаях (особенно относящихся

и о подразумеваемом ими отрицании понятий «объективного текста» в каком-либо абсолютном смысле см.: *Tompkins J. P. Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*. Baltimore, 1980. P. ix–xxvi.

\* О контекстуализации как о стержневом методе в интеллектуальной истории см., напр.: *Skinner Q. Meaning and Understanding in the History of Ideas // History and Theory*. 1969. Vol. 8. № 1.

к Франции, где получить доступ к материалам гораздо сложнее) она оказалась довольно трудной. Впрочем, обычно (хотя бывают и исключения — опять-таки когда речь идет о Мэри Маклейн) все, что оказывается в нашем распоряжении, — это лишь отзывы критиков и признанных интеллектуалов. Мы можем только гадать, как реагировали другие читатели на сочинения таких деятелей, как Жюль Мишле, Рене Вивьен или Сильвия Таунсенд Уорнер. В настоящей работе некоторые догадки высказаны, и все же широта размышлений на эту тему отнюдь не беспредельна.

У представителей некоторых литературоведческих школ проявление интереса к биографии конкретного автора вызывает серьезные возражения. Историки религии относятся к такому интересу с меньшей подозрительностью, и все же мы вкратце поясним, почему находим его важным и целесообразным<sup>11</sup>. В статье о декадентской литературе Элис Р. Камински утверждает:

При обсуждении литературоведческого понятия совершенно излишне забивать себе голову вопросами о том, как вели себя те или иные писатели или какие представления они устраивали в целях распространения своих идей<sup>12</sup>.

Мы придерживаемся ровно противоположной точки зрения: в нашем анализе учитывать подобные факторы крайне важно. В каком-то смысле они являются частью самих текстов, которые, как указывает Фуко (хотя его гораздо меньше, чем меня, интересует личность автора), не начинаются на первой странице и не заканчиваются внезапно на последней, а находятся со своим автором и с читателями в определенной связи. Тексты попадают в интертекстуальную призму, где именно те аспекты, которые Камински предлагает нам отбросить, помогают правильно понять, как они возникли и как воспринимали эти сочинения вскоре после первой публикации. Понимание текстового «содержания» (в той мере, в какой вообще мыслима такая вещь, как «голое» содержание в некоем абсолютном смысле) всегда определяется интертекстуальными факторами — например, формируется благодаря знакомству с личностью автора.