

УДК 821.112.2, 09

ГИХТЕЛЬ И БЕМЕ

© С. М. Шаулов

Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы
Россия, Республика Башкортостан, 450000 г. Уфа, ул. Октябрьской революции, 3а.

Тел.: +7 (917) 785 00 48.

Email: shaulov1@yandex.ru

Статья вводит в научный оборот книгу И. Г. Гихтеля (1638–1710) «Theosophia practica» (1696). Анализируется место и своеобразие автора в традиции христианского гнозиса XVII в., его ученичество и оригинальность по отношению к мистике Я. Беме. И. Г. Гихтель, восторженный последователь и издатель сочинений Я. Беме, преломил его философские построения в плане личного житийного творчества и учительной миссии по отношению к своим адептам. Исповедальный и назидательный характер книги делает ее важным памятником пиетистской религиозности на заре европейского Просвещения.

Ключевые слова: христианский гнозис, теософия, христология, софиология, мистическая антропология, второе рождение, пиетизм.

Об Иоганне Георге Гихтеле (1638–1710) исто-рики философии и литературы в нашей стране знают, в основном, как об издателе первого полного собрания сочинений Якоба Беме (1575–1624). Действительно, для исторической памяти этого было бы достаточно. И если бы мы именно это оценили как главное дело жизни Гихтеля, едва ли он возразил бы: слишком высоко, как святого и пророка, он чтит своего предшественника и Учителя. Подобно Беме, он был мистиком и визионером, наделенным даром откровения, вождем и учителем для окруживших его в 1690-е годы адептов «Ангельского братства», созданного им в Амстердаме, и оригинальным мыслителем и писателем. Ни тот, ни другой, однако, не были в привычном смысле *литераторами*, оба остро чувствовали трагическую подоснову бытия, гибельность окружавшей их жизни для души и ощущали себя призванными Святым Духом указывать человеку путь к спасению, с чем и связана жанрово-стилевая специфика их сочинений.

Этот путь, в их понимании, лежит через «второе рождение» человека – обретение образа Божьего в душе, что иначе представлялось как рождение Христа в душе, ее встреча с Ним, сакральный брак с Небесной Девой Софией – Божьей Мудростью. Для Беме убеждение читателя в единственности этого пути предполагало изложение воспринятого в откровении во всей полноте, что требовало так или иначе дискурсивной логики теоретических построений. Гихтель точно обозначил эту особенность в заголовке его собрания сочинений – «Theosophia revelata» – объясненная теософия. Себя же он полагал практиком. И если тексты Беме записывались и бытовали все-таки как *книги*, – которые в последние десятилетия достаточно активно входят в научный и духовно-практический обиход русскоязычного читателя, – то у Гихтеля это и подавно были, главным образом, *письма*, адресованные единомышленникам и соратникам в поиске истины и у нас, естественно, не получившие известности.

Но, тем не менее, – и с его ведома, – они готовились к печати, что в полном объеме (шесть томов) было осуществлено уже после его смерти. Единственная его книга задумана как введение к их собранию и резюмирует его опыт и убеждения, – «Theosophia practica», – так же у нас почти не известна [1].

Как письма, так и книга Гихтеля, в еще большей степени, чем сочинения Беме, принадлежат к *душестроительному*, назидательному роду литературы, – *erbauliche Literatur*, – о которой в наших учебниках упоминается, как правило, вскользь, с иронией, как о предмете, не стоящем внимания. И дело не только в *пиетизме*, к которому у нас давно сформировалось именно такое отношение: возникнув в протестантизме середины XVII в. как обновленческое движение, требовавшее от христианина углубления веры, непрерывного и деятельного сознания ответственности перед неотступно присутствующим в его жизни Христом, потом, по ходу века восемнадцатого, он выхолостился в тиранию нравов и ассоциировался с ханжеством и лицемерием. Книга Гихтеля, искренняя, выстраданная, с заметным усилием преодолевающая уже принятое было решение молчать и утаить от мира «жемчужину познания», обретенную мучительно высокой ценой, безусловно, относится еще к вершинным созданиям пиетизма. И одновременно она – памятник эпохи ранней рецепции учения Беме, еще не знавшего о пиетизме, но тоже мало интересовавшего нашу академическую науку. (На протяжении советских десятилетий практически единственной статьей, конкретно ему посвященной, была [2]. Следующая достойная упоминания работа вышла уже в годы перестройки [3]. Подробнее о ситуации в отечественном *бёмеведении* см [4, с. 232–272]).

Причина своеобразной долговременной табуированности этих и подобных им фигур для академической истории философии лежит, прежде всего, в их очевидной внутренней принадлежности к упомянутому роду литературы, в их связи со всем тем

духовно-историческим опытом, который отбрасывался оптом пренебрежительным ленинским словечком «поповщина», в синкретической нераздельности в их мысли вопросов теософии и личной религиозности человека, с которыми и связан главный *нравственный* пафос этой философии. Литературоведение и вовсе долго не видело в этом наследии предмета для себя. Наша партийная и классовая, хотя и гуманитарная, наука выстраивала свои концепции, практически игнорируя традицию, к которой принадлежат Беме и Гихтель.

Но тем самым она игнорировала и большую культурно-историческую проблему, лишь в постперестроечные десятилетия по-настоящему обращающую на себя внимание, – роль *эзотерического* и *окультного* знания в формировании на заре Нового времени современного самосознания и самоопределения человека, когда все многообразие пришедшего из древности герметического, оккультного, каббалистического и магического интеллектуального опыта пережило многогранный процесс актуализации и христианизации, борьбы за легализацию, и стало важнейшей составной частью гуманистического мировоззрения. А в историко-литературной перспективе тем самым не удостоивался внимания один из важнейших истоков барочного видения и переживания мира и, как следствие, барочной поэтики, определявших типологический контур формировавшейся немецкой национальной поэзии.

Волнующее чувство, испытываемое при чтении Беме, – чувство причастности к древнему архетипу, жизни на *границе* тайны, уводящей мысль в глубины неосознаваемого, несомненно, имеет синтетическую, целостную природу, в которой интеллектуальное переживание нераздельно с эстетическим. Читатель вынужден увидеть себя в необычном мире едва осязаемых, но оттого не менее реальных субстанций, за которыми приоткрывается вечная и бездонная непроглядная глубина (Ungrund) пустоты, пронизанной напряженной *жаждой иного*, тоской по воплощению. И одновременно читатель открывает этот мир, со всей его бездонностью, в глубинах собственной душевной организации. Но главное – читатель по-новому видит свою жизнь – «Оком Вечности, которое ни в чем не стоит и ни во что не смотрит, ибо оно бездна» (Беме). Беме, как он сам это ощущал, «под диктовку» Святого Духа представляет читателю Творение и *человеческую ситуацию* в нем и, *приводя себя в пример*, убеждает человека в том, чему и как следует подчинить жизнь. Гихтель целиком живет в *той же* мире, подтверждает его реальность и делится с читателем личным *практическим опытом* тяжелейшей душевной работы, «огненно-серьезной» борьбы и победы над «красным драконом самости» ради «брака с небесной Софией».

Он получил возможность *глубоко* заняться сочинениями Беме, видимо, только в тридцатилетнем

возрасте, когда вторично приехал в Нидерланды и уже окончательно поселился в Амстердаме (1668), где вступил в общину последователей Беме. К тому моменту он был сложившимся мистиком и визионером, познавшим изгнание и тюрьму, отчаяние и откровение, сомнение и попытку самоубийства, встречи и расставания с единомышленниками, скитания по городам и весям Европы. Мы не можем сказать, что вера и образ мысли Гихтеля сложились *исключительно* под влиянием Беме: эпоха *изобиловала* литературой, увлекавшей читателей в глубины внутренней жизни, в которых открывался «путь ко Христу». Были в этой литературе и свои вершины помимо Беме. Так, в первые десятилетия XVII в. стали публиковаться сочинения Валентина Вайгеля (1533–1588), скромного пастора из Чопау, не обнаруженные им при жизни, а после 1626 г. неизменно сжигавшиеся как еретические и распространявшиеся, подобно книгам Беме, в списках. В них уже проведен своеобразный *синтез* идейного наследия Николая Кузанского, Парацельса, немецкой мистической традиции (И. Экхарт, И. Таулер, Г. Сузо, С. Франк) и герметической гностики. В отличие от писаний Беме, книги Вайгеля полны ссылок на предшественников и оперируют конкретными текстами, – автор образован, начитан и обладает незаурядной спекулятивной культурой. Один из центральных мотивов, объединяющий названные традиции, – древний гностический постулат «Познай себя!» – у Вайгеля уже осмыслен как условие *рождения Христа в душе человека*, что вслед за ним мы встречаем у Беме и Гихтеля, а инструментом достижения этой цели выступает молитва. И это тоже в решающей степени предвзвешивает «мистику молитвы» Гихтеля, развивающего эту идею в практическую плоскость до своеобразной *магии молитвы*, продолжительного и систематического «упражнения» *безмолвной* медитации. Противопоставление «духа» христианства его «букве», из которого исходят и Вайгель, и Беме, достигает в этой практике своего предела: в самом деле, если Бог вездесущ и всеведущ, то главная забота человека не в том, чтобы произносить правильные слова в нужном месте и времени.

Присвоивший себе титул Philosophus'a Teutonicus'a (Немецкого философа), Беме еще называл себя «философом для простецов», который, однако, «в познании... не вовсе простец» [5, с. 262]. Далекий от безупречной спекулятивной культуры, он ни на кого не ссылается: ему не нужно подкреплять свою мысль авторитетом «софистов», как он называл ученых. Он, несомненно, тоже много читал, в чем иногда признается, но ценность и особая *фундаментальность* его мысли в том, что она исходит из *личного откровения*, из того, что было ему дано в его *жаждой* «борьбе и сражении». Если для Вайгеля самопознание Бога в человеке – это логический вывод из рассуждений о complicatio и explicatio Бога в твари, то для Беме это *реальное ощущение*,

потому и слышится в его слове, по выражению Рудольфа Штайнера, «взрыв ликования самой природы, изумляющей своему собственному существу». «Перед нами человек, слова которого обладают крыльями, сотканными из *блаженного ощущения*, что знание сияет в нем, как высшая мудрость» [6, с. 417]. Беме в этом смысле – *лирический философ*, то самое «недостающее звено» в нашей академической истории немецкой *литературы*, прямо ведущей к *философской лирике* Ангелуса Силезиуса и далее.

Тот же восторг испытывает Гихтель, находя в сочинениях Беме *подтверждение и объяснение* своим переживаниям, – это чувствуется каждый раз, когда он говорит о нем. Как оригинальный мыслитель и духовидец он сформировался самостоятельно в интеллектуально-духовной атмосфере своего времени. Признание его *учеником* Беме, пожалуй, нуждается в уточнениях, как в силу этой его самостоятельности, так и потому, что это не единственный его источник и предшественник. Как писал о Гихтеле один из исследователей Беме, – «чем он был и чего хотел, он хотел и был до того, как познакомился с сочинениями Беме. Их он читал, только когда в 1668 г. прибыл в Амстердам. Но тогда уже его учение со всеми практическими следствиями в основных чертах сложилось» [7, с. 119–120]. В этом суждении хотелось бы смягчить категоричность утверждения о незнакомстве Гихтеля с сочинениями Беме до 1668 г. Едва ли это было возможно при том образе жизни, на который обрел себя молодой человек, каким автор вспоминает себя в книге. Он, несомненно, был человеком тончайшей душевной организации, остро чувствующим, мистифицирующим события собственной жизни, подверженным экзальтации и видениям. То, что *Бог не где-нибудь далеко, а в его душе*, – а в этом состоит принципиальный и кардинальный шаг в *познании*, без него невозможно все дальнейшее, – он понял еще до университета.

Этот шаг сделан самостоятельно, но – в направлении, строго параллельном мысли Беме, о чем потом с восторгом пишет и Гихтель. Трудно себе представить, что в ближайшие семь-восемь лет он все еще не столкнулся с учением, известность которого перешагнула границы Германии еще при жизни Учителя, повсюду у него находились последователи и ученики, обсуждавшие его идеи, копировавшие сочинения, которые время от времени все же *предавались* печати [8]. Внимание Гихтеля на Беме мог обратить уже Филипп Якоб Шпенер, зачинатель пиетизма (!), известный пожеланием, чтобы *кто-нибудь* «прояснил» учение Беме. Гихтель в Страсбурге слушал его лекции по геральдике, был хорошо с ним знаком и не без его влияния по возвращении в родной Регенсбург не преминул вступить в «Душеполезное общество Иисуса», что и привело его к первому изгнанию. При таком окру-

жении и образе жизни спорадического, а тем более косвенного знакомства с сочинениями Беме не просто нельзя исключать, – оно более чем вероятно.

Главное, что роднит Гихтеля с Беме (и именно с ним!), – он так же пишет действительно «из собственного опыта». Нам важно понять отличие *такого письма*, – и в этом тоже одна из трудностей подхода академической истории философии к фигуре Беме (соответственно, и Гихтеля), – от *философии в современном понимании*, когда она мыслится как *наука среди других наук*, то есть одна из *отраслей* науки, – не «корень и мать» всех наук, – и следовательно, *должна* выстраивать свои «положения» в дискурсивно-логическом континууме, как принято в науке. В таком способе мышления философская концепция добывается путем синтаксического развития мысли от одного «положения» к другому. Мистик-визионер вынужден решать прямо противоположную задачу: у него нет «концепции», к которой он должен логически подвести читателя, – ему открылась *целостная и единственная истина* мира, которую он должен *поведать* и обнаруживает, что естественный язык для этого не годится, ибо, как выражается Беме, он «создан в частичности». Он много думает над этой проблемой, мысль его не может двигаться иначе, чем по кругу, потому что движения от нее требует язык, но у нее есть невыразимый на этом языке *центр*, в котором она покоится. В определенном смысле он должен воспроизвести логику Творения: репрезентировать Единое множеством. Он повторяет мысль в разных регистрах, испытывает разные средства языка, говорит «подобиями», поясняет сравнениями, требует, чтобы читатель понимал больше, чем он говорит, – восходя к тому, что он *видел* неразчлененным и лишенным форм. И приспосабливает этот язык во всех его уровнях (лексика, синтаксис, сверхфразовое единство, наконец, *поэтика*) к выражению искомого смысла, так что из его сочинений *эксплицируются* и его система в целом, и ее разделы (онтология, гносеология, этика и даже эстетика!), и частные изводы, как то антропология и психология. Все вместе, объятые единым откровением, и зовется теософией Беме, изложенной в его сочинениях, несомненно, представляющих собой достойные исследовательского внимания образцы барочной духовной прозы. Недаром романтики, Фридрих Шлегель, в частности, считали его сочинения «самым великим», что *с точки зрения немецкого языка* было создано со времени поэзии XII–XIII вв. [9, с. 207–208], и тем самым ставили Беме в чем-то выше самого Мартина Лютера – отца немецкой Библии и, как следствие, современного немецкого языка.

Эту работу сделал Беме, его несомненному «подмастерью» и последователю Гихтелю достается *практика*, и в этом направлении учение Беме, так же несомненно, Гихтелем *развивается*. Все, чему учит автор «Практической теософии», исхо-

дит из бемевской *философии воли*. Центральная проблема и коллизия внутренней жизни человека – преодоление адамова грехопадения и индивидуальное восстановление первоначальной гармонии духовного бытия в Боге возможно лишь как результат отказа от «собственной воли» и полная (безвольная!) открытость для действия Воли Божьей в душе. Это «положение» Экхарта и Таулера (также учивших «из собственного опыта») об отрешенности (расслабленности, *Gelassenheit*) уже у Беме приобретает парадоксальный характер: отрешенность от «самости», расслабление воли, требует от человека ее сверхнапряжения: «Вложи *все твое вождеделение* в Бога!». Гихтель многое повторяет практически дословно, но он рассказывает о том, как это *практически* трудно, каких мучений стоит, какие опасности подстерегают на этом пути, сколь долго и *как* в этом приходится *упражняться*, вновь и вновь сбиваясь с пути и возвращаясь на него. Его книга не только поучает – она еще исповедь, предельно откровенная ради пользы и помощи читателю.

Эта интенция, крепнущая по мере становления и развития христианского гнозиса, особенно тесно связывает Гихтеля, конечно, с Беме, для которого убеждение читателя (суггестивная функция текста) было не менее важно, а может быть и важнее собственного откровения, плоды которого (внутренняя свобода, доброжелательность, бесстрашное приятие жизни и смерти) сам-то он вкушал вполне: последними словами его были: «Теперь я отправляюсь в рай». В силовом поле между откровением и желанием помочь человеку в его бедственном положении рождается Слово и того и другого. В миссии Гихтеля суггестия стала главным и самодовлеющим смыслом. «Теория» выполняла тут прикладные задачи, он брал из учения Беме тот или иной концепт, который был ему нужен и отвечал его собственному чувству жизни. Думается, что говорить об эклектике его мировоззрения на этом основании нет смысла: он *жил* и черпал аргументы в мире, описанном Беме.

Непосредственная связь с философией последнего видится в заимствованном Гихтелем учении об андрогинности первочеловека, возврат к которому требует от современного человека, по меньшей мере, *целибата*. Очевидно, встречая в этом вопросе наиболее сильное сопротивление своих адептов, в «Практической теософии» он соглашается с апостолом Павлом в том, что верующий *может* оставаться в том состоянии, в каком его застало призвание. С другой стороны, он все же отчетливо в противовес земному супружеству описывает переживания в момент мистического брака с Небесной Софией. И это – одна из самых ярких и наиболее очевидная параллель к текстам Беме: весь этот мотив живо перекликается с диалогом души и «благородной девы Софии» из «Христософии», в котором Беме представляет читателю «небольшой намек о том, что происходит с душею», когда, по-

кавшись, она открывается навстречу «благородной деве Софии», которая «является душе» «в померкшем образе человека, при сердечном обращении и покаянии его» «в движении духа Христова» [10, с. 34]. Но Беме *сочиняет* этот диалог как своего рода параболу к душевному состоянию истинно раскаявшегося человека и, сознавая это, даже предостерегает читателя от восприятия «сего за *стихотворную* выдумку» [10, с. 38], Гихтель же подтверждает «намек» Беме рассказом о безусловно *реальном переживании*.

Вообще, за всем, что он пишет, угадывается подтекст действительности – внутренне-психологической, бытовой, социальной, – собственная жизнь или, вернее, *собственное проживание жизни*, просвеченное высшим смыслом. Так нужно понимать и его идею (переживание) перерождения или второго рождения (*Wiedergeburt*) души – рождения ее во Христе и рождение Христа в ней – как результата борьбы с собственной самостью (дьяволом в себе, «красным драконом»). И эта идея Беме, тоже неоднократно поминающего тяготы этой, им также пережитой, борьбы, у Гихтеля развивается и предстает в яркой пластичности. Когда он пишет о своей победе, тон его становится спокоен, как у человека, достигшего предела стремлений и, по слову Николая Кузанского, «ни в чем более не нуждающегося» [11, с. 142].

У Беме эта мысль порой приобретает налет фатальности, оттенок «воли к смерти». На вопрос «Ученика» в «Христософии», как «достигнуть до сверхчувственного основания *без разрушения естества*» [10, с. 101] (курсив наш. – С. Ш.). Учитель перечисляет «три средства», которые, словно бы пророчат всю *действительную* жизнь Гихтеля: «*первое*, чтобы ты волю свою предал Богу и в основании погрузился в Его милосердие; *второе*, чтобы ты возненавидел собственную свою волю и не делал того, к чему она тебя побуждает; *третье*, чтобы ты с терпением предался кресту Господа нашего Иисуса Христа <...>». И – возражение ученика: «Для сего должно будет оставить мир и самую жизнь!» Но ведь и цель чрезмерна, и Учитель непреклонен: «Оставя мир, ты войдешь в то, из чего мир произошел; оставя жизнь свою и приведя в бессилие собственную мощь, ты обретешь то, ради чего ты сие оставил, то есть Бога <...>» [10, с. 101] (курсив наш. – С. Ш.). Но что же будет с телом? И только тут выясняется, что речь идет не собственно о смерти, а о внутреннем перерождении: «Оно (тело. – С. Ш.) *начнет умирать* и внешне и внутренне; внешне – суете мира и *злым делам*, <...> а внутренне – всякой злой похоти и склонности, и получит совсем *новый смысл и новую волю*, непрестанно стремящиеся к Богу» [10, с. 103–104] (курсив наш. – С. Ш.).

Гихтель откликнулся и последовал этому призыву к бесстрашию, прожил по слову Учителя и осознал это как идущее изнутри рукоположение и

возложенную на него миссию священства «по чину Мелхиседека». Эта идея (и практика в «Ангельском братстве») обязанности неформального пастырства, возлагаемой на перерожденного самим фактом перерождения, – по-видимому, его собственная, идущая из внутреннего переживания. Достигший просветления столкнулся на этой высшей ступени с сознанием высочайшей ответственности перед людьми, с обязанностью брать на себя и страданиями искупать их грехи и болезни. Сама возможность такого жизненного подвига «малого Бога» тем самым была подтверждена (См. размышления о такой возможности [11, с. 149]).

Теософский реализм Гихтеля от начала до конца определяет характер его жизнетворчества и его представления о мире и человеке. Разъясняя причины данной современному человеку ситуации, он, естественным образом, оперирует понятиями, ставшими в его время уже «азами» теософии, такими, как «внутренний» и «внешний» человек, но практическая ориентация его откровения в полном согласии с герметической логикой («что сверху, то и внизу») ведет его к сознанию *локализации структуры внутреннего человека в человеке внешнем*. Привязанные к телу и его отдельным органам, духовные сущности, понятые алхимически как соответствующие тонкие (субтильные, *dünn, subtil*, – Беме) *эссенции* или *тинктуры*, напоминают современному читателю сразу и об эндокринологии, и об учении о чакрах и энергетических уровнях человека: медитации – безмолвные молитвы, – достигающие, скажем так, высших вибраций, позволяют Гихтелю существенно усложнить гностическую антропологию. И опять-таки: это не исследование человека, это его *видение*, не случайно у автора возникает потребность в «фигурах» – картинках, визуально представляющих «центры» пересечения внешнего и внутреннего. В них-то и заключено главное зерно откровения, данного именно ему, Гихтелю, его книга четырьмя главами является не

чем иным, как комментарием к фигурам и их истолкованием.

Фигур всего четыре, они, по логике процесса восхождения верующего от тьмы мира к божественному свету, выстраиваются так: первая представляет «полностью земного, природного, темного человека в созвездиях и элементах», то есть полностью «схваченного» «в самом внешнем рождении», вторая – «перерожденного (*wiedergeboren*)» человека, нашедшего свет и познавшего любовь Софии, но еще несущего в себе печать зверя и внутренне обязанного пребывать на страже и в готовности противостоять дьяволу самости. «Полностью совершенный и просвещенный» человек изображен схематически в двух проекциях на третьей и четвертой гравюрах, которые по смыслу относятся к четвертой главе книги, но поставлены в ее начало как общий для всего свода писаний Гихтеля форзац и титул, что, конечно, говорит об устремленности автора к этой высшей цели.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гихтель И. Г. *Theosophia practica* (Практическая теософия). Уфа: ARC, 2014. 216 с.
2. Левен В. Г. Якоб Беме и его учение // Вестник истории мировой культуры. 1958. №5 (11). С. 67–81.
3. Лазарев В. В. Становление философского сознания нового времени. М.: Наука, 1987. 137 с.
4. Шаулов С. М. Истоки национального своеобразия немецкой поэзии: Реформа Мартина Опица и философия Якоба Беме. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2011. 520 с.
5. Беме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. М.: Политиздат, 1990. 415 с.
6. Штайнер Р. Очерк тайноведения. Мистика на заре духовной жизни нового времени. Философия свободы. М.: Издательство АСТ, 2000. 688 с.
7. Elert W. *Die voluntaristische Mystik Jacob Böhmes: Eine psychologische Studie*. 2. Scientia Verlag Aalen, 1987.
8. Böhme J. *Signatura Rerum / Bibliothek der frühen Neuzeit*. Frankfurt am Main, 1997. Bd. 6. S. 509–791.
9. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2 т. М.: Искусство, 1983. Т. 2. 448 с.
10. Беме Я. *Christosophia*, или Путь ко Христу. СПб., 1815 (1994). 220 с.
11. Николай Кузанский. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1979. Т. 1. 488 с.

Поступила в редакцию 09.09.2014 г.

GICHTEL AND BÖHME

© S. M. Shaulov

*M. Akmulla Bashkir State Pedagogical University
3a Oktyabrskoi Revolyutsii St., 450000 Ufa, Republic of Bashkortostan, Russia.*

Phone: +7 (917) 785 00 48.

Email: shaulov1@yandex.ru

The book of Johann Georg Gichtel (1638–1710) “Theosophia Practica” (1696) is introduced. This book has great importance as an example of the early reception of the doctrine of Jacob Boehme (1575–1624). Relevance and scientific interest in heritage of Gichtel is determined by the fact that it is practically not known in Russian science as an original thinker and writer. In our cultural and historical constructions, we underestimated the long tradition of mysticism and esotericism and the role of occult knowledge in the formation of the modern self-consciousness and self-determination rights. Comparative-historical comparison makes it possible to determine the place and to identify the originality of the author of “Practical Theosophy” in the tradition of the Christian Gnosis of the XVIIth century, his apprenticeship and originality in relation to mysticism of Boehme. Gichtel was enthusiastic follower and publisher of the works of Boehme. He transformed Boehme’s philosophical constructs in terms of personal life creation and didactic mission in relation to its adherents. Two thinkers were united by the idea of salvation of the soul in the only possible way of “second birth” of a person meaning the birth of Christ in human soul. W. Weigel (1533–1588), the predecessor of Boehme, logically came to this argument about “complicatio” and “explicatio” of God in creation. For Boehme this idea was the real content of the revelation, which he sought to explain and inspire to his reader. Gichtel in his book shares the experience of the spiritual practice of “second birth”, talks about overcoming the difficulties and dangers of the way. Confessionality and didacticism of the book makes it an important monument of pietistic religious thought at the dawn of the European Enlightenment.

Keywords: *Christian Gnosis, Theosophy, Christology, sophiology, mystical anthropology, rebirth, Pietism.*

Published in Russian. Do not hesitate to contact us at bulletin_bsu@mail.ru if you need translation of the article.

REFERENCES

1. Gikhtel' I. G. Theosophia practica (Prakticheskaya teosofiya). Ufa: ARPP, 2014.
2. Leven V. G. Vestnik istorii mirovoi kul'tury. 1958. No. 5 (11). Pp. 67–81.
3. Lazarev V. V. Stanovlenie filosofskogo soznaniya novogo vremeni [The Formation of Philosophical Consciousness of the New Time]. Moscow: Nauka, 1987.
4. Shaulov S. M. Istoki natsional'nogo svoeobraziya nemetskoi poezii: Reforma Martina Opitsa i filosofiya Yakoba Beme [The Origins of National Identity of German Poetry: Reform of Martin Opitz and Philosophy of Jacob Boehme]. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2011.
5. Beme Ya. Avropa, ili Utrennyaya zarya v voskhozhdenii [Aurora, or Day-Spring]. Moscow: Politizdat, 1990.
6. Shtainer R. Ocherk tainovedeniya. Mistika na zare dukhovnoi zhizni novogo vremeni. Filosofiya svobody [Essay on Occult Science. Mysticism at the Dawn of the Spiritual Life of the New Time. The Philosophy of Freedom]. Moscow: Izdatel'stvo AST, 2000.
7. Elert W. Die voluntaristische Mystik Jacob Böhmes: Eine psychologische Studie. 2. Scientia Verlag Aalen, 1987.
8. Böhme J. Signatura Rerum / Bibliothek der frühen Neuzeit. Frankfurt am Main, 1997. Bd. 6. Pp. 509–791.
9. Shlegel' F. Estetika. Filosofiya. Kritika. V 2 t. [Aesthetics. Philosophy. Criticism. In 2 Volumes]. Moscow: Iskusstvo, 1983. Vol. 2.
10. Beme Ya. Christosofia, ili Put' ko Khristu [Christosophia, or The Way to Christ]. Saint Petersburg, 1815 (1994).
11. Nikolai Kuzanskii. Sochineniya v 2 t. [Works in 2 Volumes]. Moscow: Mysl', 1979. Vol. 1.

Received 09.09.2014.