

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования  
Национальный исследовательский университет «Высшая школа  
экономики»

*На правах рукописи*

Носачев Павел Георгиевич

**ИССЛЕДОВАНИЯ ЗАПАДНОГО ЭЗОТЕРИЗМА В  
ЗАРУБЕЖНОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ**

Специальность: 09.00.14 — философия религии и религиоведение

**ДИССЕРТАЦИЯ**

На соискание ученой степени  
доктора философских наук

Научный консультант:  
доктор философских наук  
Доброхотов Александр Львович

Москва

2018

# Оглавление

<i>Введение</i> .....	4
<b>Глава 1. Мистоцентрический подход</b> .....	31
§1. Мистоцентризм и религиозизм.....	31
§2. Время Эранос.....	36
§3. Мистоцентрический подход: общие черты.....	44
§4. Религиоведческо-психологический проект Карла Густава Юнга.....	46
§5. Гностицизм и каббала в творчестве Гершома Шолема.....	56
§6. Интегральный традиционализм как религиоведческий метод.....	61
§7. Мистоцентрический подход: выводы.....	69
<b>Глава 2. Подход классического рационализма</b> .....	73
§1. Истоки подхода классического рационализма.....	73
§2. Подход классического рационализма: общие черты.....	85
§3. Фрэнсис Йейтс и «герметико-каббалистическая традиция».....	88
3.1. Фрэнсис Йейтс и институт Варбурга.....	88
3.2. Герметизм и научная революция.....	90
3.3. Две интерпретации «Меланхолии I»: Э. Панофски и Ф. Йейтс.....	94
3.4. История Джона Ди: два взгляда.....	99
3.5. Влияния и критика.....	103
§4. Одержимость герметическим семиозисом.....	111
4.2. Семиотика – краткий экскурс.....	113
4.3. Герметический семиозис.....	116
4.4. Рациональное и иррациональное.....	122
4.5. Эзотерика и этика.....	125
4.6. Вопрос об источниках.....	126
4.7. Умберто Эко и исследование западного эзотеризма.....	130
§5. Перевернутое отражение.....	137
5.1. Наследие Дж. Уэбба – общий обзор.....	137
5.2. Социология оккультного.....	142
5.3. Социология «оккультного» Дж. Уэбба.....	145
5.4. История «оккультного».....	147
5.5. Влияния и критика.....	152
§6. Подход классического рационализма: выводы.....	161
<b>Глава 3. Новоевропейский подход</b> .....	168
§1. Институциональная история новоевропейского подхода.....	168
§2. Новоевропейский подход: общие черты и ключевые концепции.....	173
§3. Западный эзотеризм как форма мысли.....	183
2.1. Два периода творческого пути профессора А. Февра.....	183
2.2. Проблема терминологии.....	186
2.3. Эзотеризм как форма мысли: характеристики.....	192
2.4. Влияния и критика.....	197
§4. Новая историография Воутера Ханеграаффа.....	202
3.1. Эмпирический метод.....	203
3.2. Религиозизм и интегральный традиционализм.....	207
3.3. Редукционизм и «социология оккультного».....	209
3.4. Что такое эзотеризм?.....	210

3.5. История западного эзотеризма от Нью Эйджа к эпохе Возрождения и обратно .....	212
3.6. Существовал ли эзотеризм до эпохи Возрождения? .....	218
3.7. История «мусорной корзины» .....	221
3.8. Алхимия: case study.....	228
3.9. Возвращение «мусорной корзины» .....	232
3.10. Роль науки о западном эзотеризме .....	235
3.11. «Коперниканский переворот» в изучении эзотеризма .....	237
3.12. Влияния и критика .....	241
§5. Коку фон Штукрад и борьба с очевидностями.....	256
4.1. Эзотерический дискурс в западной культуре .....	256
4.2. «Общие страсти» .....	265
4.3. Дискурс эзотерического в науке и культуре раннего Нового времени .....	269
4.4. Религиоведение как дискурсивная формация .....	275
4.5. Влияния и критика .....	277
§6. Переходные формы .....	282
5.1. Теория оккультуры.....	283
5.2. Основные составляющие оккультуры.....	287
5.3. Теория оккультуры и исследования западного эзотеризма .....	295
§7. Новоевропейский подход: выводы .....	300
<b>Глава 4. Американский подход .....</b>	<b>303</b>
§1. Условия формирования американского подхода .....	303
§2. Американский подход: общие черты .....	311
§3. «Западная эзотерическая традиция» как литературный феномен .....	316
2.1. Эзотерика, мистицизм, магия, гнозис .....	321
2.2. «Западная эзотерическая традиция»: проблема существования .....	324
2.3. «Западная эзотерическая традиция»: краткая история.....	327
2.4. Влияния и критика .....	330
§4. Безрелигиозная религия и западный эзотеризм.....	337
3.1. Стиль мысли Джеффри Крайпла .....	338
3.2. Проект новой науки о религии.....	349
3.3. Безрелигиозная религия и западный эзотеризм .....	353
3.4. Критика .....	359
§5. Два образа религиоведения И.П. Кулиану .....	368
4.1. Теория морфодинамики и история дуализма на Западе.....	369
4.2. «...Наука прошлого, настоящего и будущего» .....	379
4.3. Влияния и критика .....	389
§6. Американский подход: выводы.....	395
<b>Заключение .....</b>	<b>402</b>
<b>Библиография .....</b>	<b>410</b>

## **Введение**

### **Актуальность исследования.**

Академическое изучение эзотеризма – дисциплина сравнительно молодая. Еще сто лет назад о научном исследовании такой темы не могло быть и речи, поскольку, с одной стороны, к ней относились как к собранию суеверий, недостойных серьезного внимания, а с другой – как к хранилищу священных тайн, доступных лишь посвященным. Культурная ситуация XX века заставила ученых обратить внимание на рассматриваемый феномен, поскольку он стал активно проявляться в культуре, политике, социальной жизни, искусстве и науке – столь активно, что не замечать его более стало невозможно. В то же время и сама идея научного исследования претерпела значительную трансформацию, что позволило включить в его сферу ранее не вписывавшиеся явления, а модная в последние десятилетия междисциплинарность оказалась очень подходящей для описания реалий западного эзотеризма, поскольку в последней сплеталось множество влияний из разных областей человеческой жизни.

За почти столетнюю историю тематика изучения западного эзотеризма из узкой сферы, интересной лишь элитарной группе ученых, стала полем, снискавшим широкое академическое признание, прошедшим этап институализации и вобравшим в свои рамки значительный спектр учений, практик и течений, ранее либо не изучавшихся, либо принадлежащих другим доменам социогумантарной сферы. За это время были выработаны сотни теорий, созданы десятки моделей, проведены тысячи исследований различных аспектов учений сферы западного эзотеризма. Несмотря на то, что наработки западных ученых имеют первостепенное значение для отечественных исследователей культуры и религии, к сожалению, в отечественной науке богатый зарубежный опыт исследования этой сферы до сих пор остается слабо изученным.

Целью нашей работы является создание панорамной картины исследования западного эзотеризма в зарубежном религиоведении. С

эвристической точки зрения принципиально важным является обобщение и систематизация этого опыта, поэтому построение картины исследований эзотеризма осуществлено нами посредством аналитической классификации, с помощью которой возможно выделить все плюсы и минусы тех или иных аспектов западного опыта. Новизна нашей классификации заключается в том, что впервые были выделены базовые подходы к исследованию эзотеризма, сложившиеся в религиоведении в течение двадцатого века, был проанализирован культурный и философский фон их становления и выявлены их конституирующие черты. С помощью этой классификации можно по-новому посмотреть на историю мысли XX века. С формальной точки зрения наша работа представляет собой метаисследование, призванное описать все основные подходы к изучению западного эзотеризма, в содержательном плане она затрагивает множество тем – от гностицизма и до контркультуры 1960-х гг.

Исходя из сказанного выше, актуальность исследования можно описать следующими положениями. Наша работа обобщает и систематизирует богатый западный опыт, вводя в оборот отечественной гуманитарной мысли набор ключевых для современных зарубежных ученых теорий. Создание картины исследований западного эзотеризма позволяет по-новому подойти к проблемам дефиниций в религиоведческом исследовании, описать эвристический потенциал новых методов в изучении религии, ее связи с культурой и философией. Создание полной аналитической классификации исследований западного эзотеризма актуально не только для отечественной науки, до сих пор за рубежом предпринимались лишь попытки описания отдельных школ и направлений в этой сфере, а общий обзор почти всегда сводился лишь к истории исследований, зачастую лишенной аналитической составляющей и часто упускающей из вида некоторые ключевые теории. Такая избирательность в западной науке связана с «партийностью» исследователей темы: любой современный западный исследователь относится к тому или иному из описанных нами подходов, что автоматически заставляет

его предвзято оценивать исследователей, придерживающихся других подходов, это приводит иногда к намеренному, а иногда к ненамеренному игнорированию отдельных авторов и теорий<sup>1</sup>. Таким образом, наше положение как отечественного исследователя, не вовлечённого в западные дебаты, дает возможность быть условно «над схваткой» и описать целюно все поле исследований без умолчаний и бойкотирования.

**Степень научной разработанности темы.** Основная проблема диссертационного исследования поставлена автором впервые и по масштабу не имеет аналогов в трудах как зарубежных, так и российских исследователей, но в некоторых работах как в России, так и за рубежом были раскрыты отдельные аспекты этой темы и предложены варианты разработки отдельных подходов к исследованию западного эотеризма, дан анализ наследия отдельных исследователей темы. Кроме того, в диссертации затрагивается ряд тем, которые получили широкое освещение в зарубежной и отечественной литературе, а именно, история религиоведения, методология исследования нетрадиционной религиозности и западного эотеризма, специфика понятий «эотерика», «окультизм», «эотеризм», проблема инсайдера/аутсайдера в изучении эотерических движений и современной религиозности, специфика конструкторов в религиоведческом исследовании, отличие западного эотеризма от иных форм религиозности.

Прежде чем переходить к подробному обзору исследований по теме, нужно отметить, что наша работа посвящена в первую очередь метатеоретическим проблемам, отсюда следует, что отношение к нашему исследованию будут иметь только труды, в которых особое место занимают проблемы метатеоретического и методологического характера. Существуют тысячи работ, анализирующих тот или иной аспект западного эотеризма, при

---

<sup>1</sup> Здесь укажем лишь на один пример. Ведущий западный исследователь темы, посвятивший немало работ истории изучения эотеризма, В. Ханеграафф почти ничего не пишет о современном американском подходе, очевидно, не признавая его ключевых положений, для примера см.: Ханеграафф В.Я. Западный эотеризм: следующее поколение // *Aliter*. №1, 2012. С. 7–23.

этом совершенно лишенных какой-либо рефлексии над спецификой изучения предмета. Нас далее будут интересовать только те исследования, в которых отчетливо выражены методологические размышления над предметом исследования, рефлексия о его специфике, привлечение компаративных стратегий, проблематизация исследовательских категорий, соотнесение его с иными сферами гуманитарии (исследованиями культуры, историческими науками и т.п.).

Если обратиться к западному опыту исследований темы, то здесь в первую очередь нужно назвать труды одного из ведущих исследователей западного эзотеризма В. Ханеграаффа<sup>2</sup>, его вклад в осмысление специфики исследований западного эзотеризма трудно переоценить. Фактически он явился одним из первых, кто поставил вопрос метатеоретического изучения темы. Несмотря на то, что труды Ханеграаффа являются одним из основных объектов нашего исследования, отдельные его положения используются нами при анализе подходов других исследователей эзотеризма (круг Эранос, наследие Ф. Йейтс, религиозизм в Америке и т.п.). Важную роль в описании места исследований эзотеризма в рамках гуманитарии играют работы К. фон Штукрада<sup>3</sup>, предложившего дискурсивную модель изучения эзотеризма.

---

<sup>2</sup> См. важнейшие работы по теме: Ханеграаф В.Я. Западный эзотеризм: следующее поколение // *Aliter*. №1, 2012. С. 7–23; *он же*. Западный эзотеризм: Путеводитель для запутавшихся. М.: Центр книги Рудомино, 2016; *Hanegraaff W.* “A Dynamic Typological Approach to the Problem of «Post-Gnostic» Gnosticism” *Aries*. 1992. No. 16. P. 5–43; *он же*. Empirical method in the study of esotericism // *Method & Theory in the Study of Religion*. Vol. 7 №2, 1995. P. 99–129; *он же*. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill, 1996; *он же*. “On the Construction of “Esoteric Traditions”” pp. 11–61. in *Western Esotericism and the Science of Religion*. Edited by A. Faivre, W. J. Hanegraaff. Leuven: Peeters, 1998; *он же*. *Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esotericism beyond Counterculture and New Complexity* // *Aries*. Vol. 1, № 1. 2000. P. 5–37; *он же*. *Forbidden Knowledge: Anti-esoteric Polemics and Academic Research* // *Aries*. 2005. Vol. 5 № 2. P. 225–254; *он же*. *Leaving the Garden (in search of religion): Jeffrey J. Kripal’s Vision of a Gnostic Study of Religion* // *Religion* 38 (2008). P. 259–276; *он же*. *The Trouble With Images: Anti-Image Polemics and Western Esotericism in Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others* ed. Hammer O. Stukrad K. von. Leiden: Brill, 2007. P. 107–136; *Hermes in The Academy: Ten years’ Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam* / ed. Wouter J. Hanegraaff. Amsterdam: University of Amsterdam, 2009; *он же*. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge university press, 2012; *он же*. *Gnosis*. / *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*. Edited by G.A. Magee. NY: Cambridge University Press, 2016. P. 381–392.

<sup>3</sup> В первую очередь см.: *Stuckrad Kocku von*. *Western esotericism: Toward integrative model of Interpretation* // *Religion*. № 35 (2005). P. 78–97; *он же*. *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*. Berlin: de Gruyter, 2014.

Американский автор Дж. Крайпл<sup>4</sup> во многих своих работах рассматривал место эзотеризма в рамках религиоведения и анализировал ключевые методологические вопросы в изучении темы. О специфике симпатического подхода в изучении эзотеризма в противовес критическим стратегиям европейских исследователей писали американские авторы А. Верслуис<sup>5</sup> и Г.А. Мэйги<sup>6</sup>. Определённую рефлексию над спецификой исследования западного эзотеризма можно найти и в трудах одного из основоположников новоевропейского подхода А. Февра<sup>7</sup>. История школ и персоналий в исследовании темы была представлена в работах К. Гренхолма<sup>8</sup>, Б. Копенхейвера<sup>9</sup>, М. Френчовски<sup>10</sup>. Любопытные размышления о методологических принципах изучения каббалы и личный взгляд на специфику изучения эзотеризма можно найти в некоторых трудах М. Иделя<sup>11</sup>.

---

<sup>4</sup> В первую очередь см.: *Kripal J. The Serpent's Gift: Gnostic Reflections on the Study of Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 2006; *он же*. *Esalen: America and the Religion of No Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 2007; *он же*. *Gnosisssss – A Response to Wouter Hanegraaff // Religion vol. 38 38 (2008)*. P. 277–279; *он же*. "Introduction: Reimagining the Super in the Study of Religion" in *Religion: Super Religion / Kripal, J. ed.* London: Macmillan Interdisciplinary Handbooks, 2016. P. XV–XLVIII.

<sup>5</sup> В первую очередь см.: *Versluis A. Reviewed on Religion After Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos, Steven Wasserstrom // Esoterica. № 3, 2001*. P. 288–292; *он же*. *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism*. Lanham: Rowman Littlefield, 2007; *он же*. *Restoring Paradise: Western Esotericism, Literature, and Consciousness*. NY: New York University Press, 2004.

<sup>6</sup> См.: «Кант воспринимает Сведенборга серьезно» Интервью с Гленном Мэйги // *Религиоведческие исследования. № 2 (12), 2015*. 109–117; Magee G. A. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture* by Wouter J. Hanegraaff (review) // *Journal of the History of Philosophy*. 2013. Vol. 51, № 3. P. 496–497; *он же*. Editor's Introduction. / *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*. Edited by G.A. Magee. NY: Cambridge University Press, 2016. P. XIII–XXXV

<sup>7</sup> <sup>7</sup> В первую очередь см.: *Февр А. 500 лет эзотеризма: Новая область междисциплинарных исследований в рамках академии // 500 лет гностицизма в России*. М.: ВГБИЛ, 1994. С. 7–13; *Faivre A. Western Esotericism: A concise history*. NY: State University of New York Press, 2010.

<sup>8</sup> *Granholm K. Sociology and the Occult // The Occult world*. NY: Routledge, 2015. P. 720–731.

<sup>9</sup> *Copenhaver B.P. Magic in Western Culture: from Antiquity to the Enlightenment*. NY: Cambridge University Press, 2015.

<sup>10</sup> *Frenschkowski M. James Webb und die Epistemologie des Irrationalen im Webb J. Das Zeitalter des Irrationalen: Politik, Kultur und Okkultismus im 20. Jahrhundert*. Wiesbaden: Marix-Verlag, 2008. P. 7–27; *он же*. *Okkulte Subkulturen als Gegenstand kulturwissenschaftlicher Forschung: James Webb (1946–1980) im Webb J. Die Flucht vor der Vernunft: Politik, Kultur und Okkultismus im 19. Jahrhundert*. Wiesbaden: Marix-Verlag, 2009. P. 7–33.

<sup>11</sup> *Идель М. Каббала: Новые перспективы*. М.: Гешарим, 2010. С. 31–80; *Idel M. Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*. Budapest: Central European University Press, 2005. P. 1–22; *Arzy S., Idel M. Kabbalah: A Neurocognitive Approach to Mystical Experiences*. London: Yale university press, 2015.



Обзорная история исследований эзотеризма представлена во введении к сборнику «Оккультный мир»<sup>12</sup>, написанному К. Партриджем<sup>13</sup>.

Неоценимый вклад в исследования круга Эранос, подход которого к западному эзотеризму анализируется нами в первой главе, внесли Х.Т. Хакль<sup>14</sup> и С. Вассерстром<sup>15</sup>. Рефлексия над ключевыми категориями в изучении западного эзотеризма была представлена в работах М.А. Уильямса<sup>16</sup> и М. Пази<sup>17</sup>. Оригинальный междисциплинарный аспект проблемы рассматривался в работе М. Бергундера<sup>18</sup>. Бэкграунд исследования западного эзотеризма детально разобран в получившем высокую оценку в современной академии труде И. Аспрема<sup>19</sup>.

Обращаясь к работам отечественных ученых, нельзя не заметить, что западный опыт исследования темы не столь сильно занимал их, и мы можем найти сравнительно небольшое количество исследований, посвященных его осмыслению и систематизации, но при этом в России существует достаточно богатая традиция изучения эзотеризма<sup>20</sup> и самостоятельного его осмысления как особого феномена в религиозной и культурной истории человечества. Эта традиция включает и обширные методологические дебаты о специфике его исследования, месте этих исследований в сфере гуманиоры, принципах терминологической демаркации и классификации частей комплекса эзотеризма.

---

<sup>12</sup> О месте этого сборника в современных исследованиях эзотеризма см.: *Носачев П. Г.* «Рак пятится назад, а щука тянет в воду...»: Размышления о современном состоянии исследований западного эзотеризма. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2017. № 72. С. 147–160.

<sup>13</sup> *Partridge C.* Introduction / *The Occult world*. Ed. C. Partridge. NY: Routledge, 2015. P. 1–14.

<sup>14</sup> *Hakl H.T.* *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century* / trans. Christopher McIntosh. Brisol: Equinox, 2013.

<sup>15</sup> *Wasserstrom S.* *Religion After Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*. Princeton: Princeton UP, 1999.

<sup>16</sup> *Williams M. A.* «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

<sup>17</sup> *Пази М.* Оккультизм и современность: некоторые ключевые моменты // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 4 2013. С. 276–296.

<sup>18</sup> *Bergunder M.* What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies // *Method and Theory in the Study of Religion*. 2010. № 22. P. 9–36.

<sup>19</sup> *Asprem E.* *The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse 1900–1939*. Leiden: Brill, 2014.

<sup>20</sup> Хотя сам термин «эзотеризм» не часто встречается в русскоязычной литературе, но его аналоги «эзотерика», «оккультизм», в определенных случаях «мистика» и «иррационализм» широко использовались.

Переходя к описанию отечественного опыта, сначала обратимся к общим исследованиям, направленным либо на осмысление эзотеризма как особого явления, либо на построение его цельной истории. Здесь прежде всего нужно выделить ряд диссертационных исследований, защищенных в России с начала 90-х годов, это работы О.И. Рабинович<sup>21</sup>, Ю.Л. Израилева<sup>22</sup>, Ю.В. Курносова<sup>23</sup>, О.А. Ивановой<sup>24</sup>, А.В. Паньчика<sup>25</sup> и М.В. Бекарюкова<sup>26</sup>. Характеризуя эти работы в целом, можно заметить, что в большинстве их авторы понимали под эзотеризмом широкое явление, вбирающее в себя как Новые религиозные движения, так и различные формы околонаучных спекуляций. Среди авторов нет никакого единства в определении предмета исследований, фактически он пересоздавался каждым из них вновь. Во многом появление большинства работ такого рода связано с ростом популярности нетрадиционной религиозности в современной России и необходимости ее осмысления, поэтому современная тематика в них превалирует над изучением исторических реалий. Большинство этих работ вскользь упоминают о западном опыте исследования темы, не акцентируя на нем своего внимания<sup>27</sup>.

Не меньшую важность современное состояние нетрадиционной религиозности играло и для авторов монографий и статей, в той или иной степени ставящих общие проблемы эзотеризма. Работы такого плана появлялись еще в СССР, здесь нельзя не упомянуть пионерское исследование М.В. Шахновича<sup>28</sup>, задавшего определенную традицию советского осмысления эзотеризма как формы иррациональных заблуждений. Ряд идей

---

<sup>21</sup> Рабинович О. И. Эзотеризм как один из способов духовного освоения мира. Дисс... канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 1992.

<sup>22</sup> Израилев Ю.Л. Иррационально-эзотерические версии культуры. Дисс... докт. филос. наук. Москва, 1997.

<sup>23</sup> Курносов Ю. В. Эзотеризм как культурно-исторический феномен. Дисс... докт. филос. наук. Москва, 1997.

<sup>24</sup> Иванова О.А. Специфика современного эзотеризма в России: культурфилософский анализ. Дисс... канд. филос. наук. Ставрополь, 2006.

<sup>25</sup> Паньчик А.В. Социально-философский анализ эзотеризма. Дисс... канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2002.

<sup>26</sup> Бекарюков М.В. Роль западной эзотерики в формировании ценностно-смысловых миров культуры и личности. Дисс... канд. филос. наук. Барнаул, 2012.

<sup>27</sup> Пожалуй, больше всех об опыте зарубежных авторов пишет М.В. Бекарюков, но при этом он также не ставит задачи анализа этого опыта.

<sup>28</sup> Шахнович М. И. Современная мистика в свете науки. Л.: Наука, 1965.

зарубежный авторов был введен в оборот в труде П.С. Гуревича<sup>29</sup>, который идейно шел в русле традиции истории иррационализма, эта же идеологическая линия была продолжена в работе В.С. Поликарпова<sup>30</sup>.

С падением СССР идея борьбы с иррационализмом стала уступать место созданию оригинальных концепций в осмыслении феномена эзотеризма. Первой теорией такого рода была модель эзотеризма как особого типа мировоззрения, предложенная В.М. Розиным<sup>31</sup>. Заданная Розиным линия самостоятельного осмысления эзотеризма в 90-е годы была продолжена в работах Л.В. Скворцова<sup>32</sup> и Ю.В. Курносова<sup>33</sup>. Этапным для российского изучения эзотеризма стал выход в свет сборника «Дискурсы эзотерики» под ред. Л.В. Фесенковой, подготовленный коллективом ученых из ИФ РАН, целью которого было рассмотрение феномена эзотеризма с различных сторон<sup>34</sup>. После этой работы исследования эзотеризма приобретают больший размах, и наряду со статьями, ориентированными на общую проблематику<sup>35</sup>, выходит целый ряд монографий, целью которых является построение оригинальных моделей рассмотрения феномена эзотеризма, из основных здесь прежде всего надо выделить труды Е.В. Золотухиной-Аболиной<sup>36</sup> и Е.Г.

---

<sup>29</sup> Гуревич П.С. Возрожден ли мистицизм? М.: Издательство политической литературы, 1984.

<sup>30</sup> Поликарпов В.С. Наука и мистицизм в XX веке. М.: Мысль, 1990.

<sup>31</sup> Розин В.М. Эзотерический мир // *Общественные науки и современность*. 1992. №4. С. 167–176; *он же*. Путешествие в страну непривычного знания // *Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I–XIV веков* М.: Республика, 1996. С. 5–18; *он же*. Эзотеризм как форма индивидуальной и социальной жизни // *Дискурсы эзотерики. Философский анализ*. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 114–131; *он же*. Эзотерический мир. Семантика сакрального текста. М.: Эдиториал УРСС, 2002.

<sup>32</sup> Скворцов Л.В. Метаморфоза эзотеризма // *Эзотеризм. История и современность*. М.: ИНИОН РАН, 1994. С. 11–60; *он же*. Гипотетический эзотеризм и гуманитарное самосознание. М.: ИНИОН РАН, 2000.

<sup>33</sup> Курносов Ю.В. Тайные доктрины: вчера и сегодня. Эзотеризм как культурно-исторический феномен. М.: Интеллект, 1997.

<sup>34</sup> *Дискурсы эзотерики. Философский анализ* / Отв. ред. Л.В.Фесенкова. М.: Эдиториал УРСС, 2001.

<sup>35</sup> См.: Паныччик А.В. Основные задачи социально-философского исследования эзотеризма // *Общество и право*. Краснодар, 2005. №1 (5). С. 186–190; Стерледев Р.К. Естественнонаучное и эзотерическое видение мира в аспекте имманентного и трансцендентного // *Религиоведение*. 2006. №1. С. 60–68.

<sup>36</sup> Золотухина-Аболина Е.В. Эзотерика для непосвященных, или Нерасколдованный мир. Пенза: Золотое сечение, 2009.

Балагушкина<sup>37</sup>. Кроме того, нельзя не упомянуть опыт, хотя и неудачный<sup>38</sup>, создания первого учебника по дисциплине «Эзотерические учения», разработанного В.Н. Назаровым<sup>39</sup>, в котором с необходимостью были затронуты вопросы общего характера, связанные с исследованием эзотеризма. В это же время к теме на академическом уровне обратились и конфессионально ориентированные авторы. Так, Р.М. Конь в своем учебнике по сектоведению<sup>40</sup> в одном из начальных разделов работы представил общее видение специфики западного эзотеризма как цельного феномена, которое во многом дублировало дискурс дореволюционных апологетических сочинений. В 2009 году во Владимире создается первая профессиональная ассоциация, объединившая исследователей эзотеризма и мистицизма (АИЭМ)<sup>41</sup>, это событие вывело дискуссии по теме на новый уровень. На конференциях, устраиваемых ассоциацией, секции по проблемам исследования эзотеризма и специфике его дефиниции стали неотъемлемой частью. Среди работ, опубликованных по итогам обсуждений в рамках конференций АИЭМ, можно выделить труды докладчиков, предложивших свое оригинальное видение темы, прежде всего М.В. Бекарюкова<sup>42</sup>, В.А. Вовченко<sup>43</sup>, В.В. Михайлова<sup>44</sup>, М.М. Фиалко<sup>45</sup>. Именно в результате деятельности АИЭМ происходит

---

<sup>37</sup> Балагушкин Е.Г. Мистицизм. Аналитическая теория и ее приложения. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2012; *он же*. Мистицизм в современной России. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ». 2013; *он же*. Живительный эликсир или опиум прокаженного? Нетрадиционные религии, секты и культы в современной России. М.: ЛЕНАНД, 2014.

<sup>38</sup> Подробнее об этом см. нашу рецензию: Носачев П. Г. Рецензия на книгу В.Н. Назарова "Введение в эзотерику" // *Aliter*. 2012. № 1. С. 144–150.

<sup>39</sup> Назаров В.Н. Введение в эзотерику. М.: Гардарики, 2008.

<sup>40</sup> Конь Р.М. Введение в сектоведение. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2008.

<sup>41</sup> Вся информация см. на сайте Ассоциации: <http://aiem-asem.org/>

<sup>42</sup> Бекарюков М.В. Современное состояние академической традиции изучения эзотеризма в России: философские подходы // *Общественные науки*. 2011. № 6. С. 34–41; *он же*. Социокультурный феномен эзотерики // *Известия Алтайского государственного университета*. 2010. № 2/2. С. 169–173; *он же*. Конструирование эзотерической реальности: базовые элементы и их специфика // *Мир науки, культуры, образования*. 2011. № 4. Ч. 2. С. 255–258; *он же*. Социокультурные предпосылки усиления интереса к эзотерическим учениям // *Известия Алтайского государственного университета*. 2011. № 2/2. С. 197–199.

<sup>43</sup> Вовченко В.А. Мистицизм, эзотеризм и оккультизм в духовной эволюции человечества // *Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма: Сб. материалов Третьей международной научной конференции (3–5 декабря 2009 г., Владимир)*. СПб.: РХГА, 2010. С. 33–46.

<sup>44</sup> Михайлов В.В. К вопросу о методологии изучения эзотерики // *Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма: Сб. материалов Третьей международной научной конференции (3–5 декабря 2009 г., Владимир)*. СПб.: РХГА, 2010. С. 58–68.

<sup>45</sup> Фиалко М.М. Эзотеризм: Опыт религиозно-эзотерической экспликации // *Религиоведение*. № 1, 2017. С. 62–72.

знакомство отечественных авторов с зарубежным опытом изучения темы, его результатом становятся российские модели изучения эзотеризма, в значительной мере учитывающие зарубежный опыт, здесь прежде всего стоит особенно отметить труды президента и основателя АИЭМ С.В. Пахомова<sup>46</sup>, предложившего даже идею разработки новой области междисциплинарных исследований, названную «эзотериологией», и работы одной из организаторов VII конференции АИЭМ в Екатеринбурге О.М. Фархитдиновой<sup>47</sup>. В это же время белорусский конфессионально ориентированный автор В.А. Мартинович<sup>48</sup> предлагает свою модель изучения сектоведения, которая в значительной мере учитывает наработки западных исследователей, в первую очередь школы «социологии оккультного».

Рассмотрев опыт построения общих теорий, обратимся теперь к отечественному опыту исследований отдельных сфер западного эзотеризма, интерес для нас будут представлять лишь те труды, в которых в определенной мере был учтен западный опыт изучения темы. Особый интерес здесь представляют работы А.И. Андреева<sup>49</sup>, посвященные истории теософских движений, исследования по истории алхимии Ю.Ф. Родиченкова<sup>50</sup>, труды по

---

<sup>46</sup> В первую очередь см.: *Пахомов С.В.* К вопросу о демаркации понятия «эзотеризм» // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия: Сб. материалов Первой международной научной конференции (15–17 сентября 2007 г., Киев). СПб.: 2008. С. 7–14; *он же.* Специфика эзотерического знания // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма: Сб. материалов Третьей международной научной конференции (3–5 декабря 2009 г., Владимир). СПб.: РХГА, 2010. С. 73–85; *он же.* Контуры эзотериологии: эскиз научной дисциплины об эзотеризме // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. «Тайное и явное»: Многообразие репрезентаций эзотеризма и мистицизма: Сб. материалов Четвертой международной научной конференции (2–4 декабря 2010 г., Днепропетровск). СПб.: РХГА, 2011. С. 76–91; *он же.* Специфика современной российской эзотериологии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4. С. 36–65.

<sup>47</sup> *Фархитдинова О.М.* Эзотерические учения в современном мире: Опыт междисциплинарного исследования. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2016; *она же.* Социология религии. Эзотерические учения. Учебное пособие для вузов. М.: Юрайт, 2017.

<sup>48</sup> *Мартинович В.А.* Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция. Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Минск: Минская духовная академия, 2015.

<sup>49</sup> В первую очередь см.: *Андреев А.И.* Гималайское братство: Теософский миф и его творцы: Документальное расследование. СПб.: СПбГУ, 2008; *Andreyev A.* The Myth of the Masters Revived. The Occult Lives of Nikolai and Elena Roerich. Leiden: Brill, 2014.

<sup>50</sup> В первую очередь см.: *Родиченков Ю.Ф.* Эпистемологический анализ феномена поздней алхимии. Дисс... канд. филос. наук. Москва, 2009; *он же.* Поздняя алхимия в Западной Европе / в кн. Халтурин Ю. Л., Кучурин В. ф., Родиченков Ю. Ф. «Небесная наука»: западная алхимия и российское розенкрейцерство в XVII–XIX вв. СПб.: Издательство РХГА, 2015. С. 8–49.

изучению различных аспектов каббалы М.Ю. Бурмистрова<sup>51</sup>, работы по истории и специфике масонства Е.Л. Кузьмишина<sup>52</sup> и Ю.Л. Халтурина<sup>53</sup>, опыт изучения магии и алхимии В.В. Винокурова<sup>54</sup>, во многом выражающего специфику мистоцентрического подхода, исследования форм культурного выражения западного эзотеризма в XX веке Б.З. Фаликова<sup>55</sup>. Отдельно стоит упомянуть детальный анализ истории изучения алхимии на Западе, предпринятый В.В. Морозовым и А.А. Эклером<sup>56</sup>. В большинстве своем названные авторы демонстрирует отличное владение спецификой изучения отдельных областей западного эзотеризма с учетом западного опыта. Хотя эти работы не ставят своей целью систематизацию и анализ этого опыта, почти всегда в трудах указанных авторов представлена определенная рефлексия над зарубежным опытом.

Теперь обратимся к обзору трудов отечественных исследователей, направленных на систематизацию, обобщение и осмысление западного опыта религиозно-эзотерического изучения эзотеризма. Стоит заметить, что таких трудов сравнительно немного, российские исследователи склонны к созданию своих оригинальных теорий и не часто ставят своей целью осмысление уже достигнутого в этом направлении за рубежом. Пожалуй, интерес к такому типу исследований, равно как и первые наброски панорамного подхода к исследованиям западного эзотеризма были намечены зарубежными авторами,

---

<sup>51</sup> В первую очередь см.: *Бурмистров М.Ю.* «Ибо Он как огонь плавильщика»: каббала и алхимия. М.: ИФ РАН, 2009; *он же.* Еврейская философия и каббала. История, проблемы, влияния. М.: ИФ РАН, 2013.

<sup>52</sup> В первую очередь см.: *Кузьмишин Е.Л.* Масонство. М.: Ганга, 2016.

<sup>53</sup> В первую очередь см. оригинальный опыт применения методологии А. Февра на материале российского масонства: *Халтурин Ю.Л.* Эзотеризм и мировоззрение русского масонства XVIII – XIX веков: попытка определения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4. С. 87–112.

<sup>54</sup> *Винокуров В.В.* Алхимия в современном мире – magnum ignotum. Часть вторая. Основные подходы в изучении алхимии и ее направления // Ученые записки Орловского государственного университета. том 4, № 54, 2013. С. 153–156; *он же.* Двухликий Янус как прообраз искусства магии // MAGNUM IGNOTUM: Магия. Герменевтика. Экклесиология. М.: ООО «ИПЦ "Маска"», 2015. С. 62–110; *Винокуров В.В., Воронцова М.В.* Исследования эзотерических учений в современном мире // SCIENCES OF EUROPE, том 3, № 9. 2016. С. 106–108; *Винокуров В.В.* Основные направления исследования эзотерических учений в современном мире: общая классификация интересов и стратегий (введение в проблематику) / Magnum Ignotum. Том 5. Алхимия, магия, оккультизм. М.: Клуб "Касталия", 2017. С. 7-84.

<sup>55</sup> В первую очередь см.: *Фаликов Б.З.* Культы и культура: От Елены Блаватской до Рона Хаббарда. М.: РГГУ, 2007; *он же.* Величина качества. Оккультизм, религии Востока и искусство XX века. М.: НЛО, 2017.

<sup>56</sup> *Морозов А.Н., Эклер А.А.* Герметические идеи в основании новоевропейской науки: Аналитический обзор историографии алхимии. // Феномен алхимии в истории науки, философии, культуре. Вторая международная научная конференция. Смоленск, 2014. С. 99–135.

говорящими и пишущими на русском языке. Прежде всего, здесь нужно отметить работы сотрудника университета Фридриха-Александра (Эрланген, Германия) В.В. Жданова<sup>57</sup>, изначально представленные в форме докладов на ранних конференциях АИЭМ. В них впервые в отечественной литературе были отражены самые современные тенденции в исследовании темы, предложена общая систематизация зарубежного опыта и очерчены некоторые проблемы и перспективы изучаемой сферы. Сходную роль сыграл и доклад профессора славистики университета им. И. Гутенберга (Майнц, Германия) Б. Менцель, сделанный на семинаре «Центра по изучению эзотеризма и мистицизма» при РХГА<sup>58</sup>, в котором был дан очерк институциональной истории исследования эзотеризма за рубежом. Этот импульс, заданный зарубежными учеными, нашел свое выражение в трудах некоторых отечественных исследователей, в частности С.А. Панина, посвятившего свои работы истории исследований западного эзотеризма, рассмотрению ключевых методологических проблем и специфике американского подхода<sup>59</sup>. Кроме названных выше, стоит также упомянуть и о работах В.П. Визгина, который в ряде своих исследований по истории науки затрагивал специфику изучения наследия Ренессанса, в том числе и в ее связи с западным эзотеризмом<sup>60</sup>,

---

<sup>57</sup> Жданов В.В. Изучение эзотерики в Западной Европе: Институты, концепции и методики // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия. СПб.: РХГА, 2009. С. 5–27; *он же*. Тайное или явное? Гнозис и эзотерика: проблема определений // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Сборник материалов Четвертой конференции АИЭМ. Санкт-Петербург: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2011. С. 5–25.

<sup>58</sup> Менцель Б. Основные направления исследований эзотеризма на Западе. Электронный ресурс, режим доступа: <http://www.rhga.ru/science/center/ezo/seminars/15/index.php>

<sup>59</sup> В кандидатской диссертации С.А. Панина, посвященной истории магии ордена Золотой Зари, отдельный раздел был отведен анализу методологических вопросов исследования темы за рубежом. Из его работ по теме см.: Панин С.А. История эзотерических учений в перспективе истории философии // Ученые записки Орловского государственного университета. № 5 (49), 2012. С. 142–146; *он же*. Инсайдер как исследователь в академическом изучении западного эзотеризма // Пути гнозиса: мистико-эзотерические традиции и гностическое мировоззрение от древности до наших дней. СПб.: РХГА, 2014. С. 209–218; *Panin S. Eranos Strikes Back: Alternatives to the Hanegraaff's Approach in the Study of Esotericism // European Journal of Science and Theology*. 2014. Vol. 10, № 6. P. 1–7; *он же*. Дискуссии о методологии исследования эзотеризма в работах европейских и североамериканских авторов // Религиоведческие исследования. № 1–2. 2014. С. 60–73; *он же*. Учение герметического ордена Золотой Зари как форма западного эзотеризма и религиозной философии. Дисс... канд. филос. наук. Москва, 2015 и его раздел в сборнике: Барашков В.В., Дамте Д.С., Панин С.А. У истоков религиоведения: Из истории зарубежного религиоведения XIX – первой половины XX веков. М.: URSS, 2017.

<sup>60</sup> В первую очередь см.: Визгин В.П. Герметический импульс формирования новоевропейской науки: исторический контекст // Одиссей (Человек в истории). 1998. М.: Наука, 1999. С. 162–187; *он же*. Эзотерика и наука: эффект резонанса // Науковедение. 1999, №3. С. 205–217; *он же*. Кризис проекта модерна и новый

создавая таким образом краткие очерки сюжетов из истории подхода классического рационализма. Отдельно стоит отметить и работы А.П. Забияко<sup>61</sup>, посвященные творчеству М. Элиаде, в которых приводится точная реконструкция внутренней религиозности румынского религиоведа, во многом определившая его исследования в сфере западного эзотеризма.

Поскольку наше исследование носит метатеоретический характер и соприкасается с изучением истории и теории религиоведения, то нужно сказать несколько слов и о разработанности этой специфики в российской и зарубежной науке. Поскольку тема эта чрезмерно обширна, то здесь назовем лишь ключевые труды. За рубежом тематика истории религиоведения и обсуждение общетеоретических вопросов является нормой современной академической культуры и перечислению монографий и периодических изданий по теме можно было бы отвести не один десяток страниц, поэтому здесь ограничимся лишь указанием нескольких работ, вышедших за последние два года. Это историко-религиоведческий труд А. Стренски<sup>62</sup>, сборник «Нумен, академическое изучение религии...», посвященный юбилею Международной ассоциации исследователей религии<sup>63</sup>, и ряд трудов общеисторического и методологического характера<sup>64</sup>. В России, к сожалению, эта сфера еще нуждается в разработке, но необходимо упомянуть авторов, институции и периодические издания, внесшие наибольший вклад в ее развитие. Прежде всего, это работы по истории философии религии Ю.А.

---

антропотокосмический союз // Философия науки. Вып. 8: Синергетика человекомерной реальности М.: ИФ РАН, 2002. С. 176–199; *он же*. Герметическая традиция и научная революция: к новой интерпретации тезиса Фрэнсис А. Йейтс // Государство, религия, церковь. 2013. №1(31). С. 92–100.

<sup>61</sup> В первую очередь см.: *Забияко А.П.* Мирча Элиаде: методология в контексте индивидуально-психологических и религиозных особенностей личности // Религиоведение. 2008. № 1. С. 180–186.

<sup>62</sup> *Strenski I.* Understanding Theories of Religion: An Introduction: Second edition. Oxford: Wiley Blackwell, 2015.

<sup>63</sup> *NVMEN, the Academic Study of Religion, and the IAHR: Past, Present and Prospects / eds. T. Jensen, A.W. Geertz.* Leiden: Brill, 2016.

<sup>64</sup> Прежде всего см.: *The Oxford Handbook of the Study of Religion / eds. M. Stausberg, S. Engler.* NY: Oxford University Press, 2016; *Martin L., Wiebe D.* Conversations and Controversies in the Scientific Study of Religion. Leiden: Brill, 2016; *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion / eds. F. Wijzen, K. von Stuckrad.* Leiden: Brill, 2016; *Method and Theory in the Study of Religion: Working Papers from Hannover / eds. S. Führding.* Leiden: Brill, 2017.



Кимелева<sup>65</sup>, Е.И. Аринина<sup>66</sup>, очерки по истории религиоведения М.М. Шахнович<sup>67</sup>, систематический труд по истории классического религиоведения А.Н. Красникова<sup>68</sup>, многолетние труды по обобщению и осмыслению опыта зарубежного религиоведения, предпринимающиеся на кафедре Философии религии и религиоведения Владимирского государственного университета<sup>69</sup>, и работа журнала Религиоведческие исследования<sup>70</sup>, одной из основных задач которого является знакомство российского научного сообщества с современными достижениями западных религиоведов.

**Объект исследования** – академические исследования западного эзотеризма.

**Предмет исследования** – теории осмысления феномена западного эзотеризма.

**Цель исследования** – построение аналитической классификации подходов исследования западного эзотеризма в зарубежном религиоведении.

Для достижения вышеуказанной цели были поставлены следующие **задачи**:

1. Провести темпоральную реконструкцию исследований западного эзотеризма, сформировав панорамный взгляд на историю этих исследований, выявить основные его формы.
2. Проанализировать специфику мистоцентрического подхода к исследованию эзотеризма, выявив его идейные и институциональные истоки, выделить его базовые черты и

---

<sup>65</sup> Прежде всего см.: *Кимелев Ю.А.* Философия религии: Систематический очерк. М.: Издательский Дом «Nota Bene», 1998.

<sup>66</sup> Прежде всего см.: *Аринин Е.И.* Философия религии: Принципы сущностного анализа. Архангельск: Издательство Поморского государственного университета имени М.В. Ломоносова, 1998.

<sup>67</sup> Прежде всего см.: *Шахнович М.М.* Очерки по истории религиоведения. СПб: Изд-во СПбГУ, 2006.

<sup>68</sup> См.: *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие. М.: Академический Проект, 2007.

<sup>69</sup> Вся основная информация по деятельности кафедры представлена на сайте «Академическое религиоведение» (<http://religiousstudies.in/>), из основных работ последних лет прежде всего см.: *Аринин Е.И.* Религиоведение в XXI веке: «религия» как слово и термин: монография / Е. И. Аринин. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014; *Философия религии: глобальный и региональный контекст (подходы к религии, история символизаций и интерпретаций)* / под ред. Е. И. Аринина. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014.

<sup>70</sup> Информацию о журнале см. на официальном сайте: <http://rrs-journal.ru/>

проанализировать их на примере трудов М. Элиаде, Г. Шолема, К.Г. Юнга.

3. Проанализировать специфику подхода классического рационализма в исследовании эзотеризма, выделить его философские, идеолого-политические и культурно-исторические основы, выявить базовые черты и проанализировать их на примере трудов Ф.А. Йейтс, У. Эко, Дж. Уэбба.

4. Проанализировать условия генезиса новоевропейского подхода в исследовании эзотеризма, описав его институциональные и философские истоки, выявить и проанализировать его ключевые концепты на примере трудов А. Февра, В. Ханegraаффа, К. фон Штукрада.

5. Реконструировать условия генезиса американского подхода в исследовании эзотеризма с учетом культурно-исторических реалий, описать основные черты этоса американских религиоведческих исследований и вписанных в них исследований западного эзотеризма, проанализировать их на примере трудов А. Версулйса, Дж. Крайпла, И.П. Кулиану.

6. Проанализировать специфику взаимоотношений исследований, принадлежащих к разным подходам, описать случаи возможных переходных форм.

7. Реконструировать общую динамику исследований западного эзотеризма в философском, религиоведческом, культурно-историческом и институциональном аспектах, с учетом аналитической классификации очертить узловые проблемы этих исследований.

## Теоретико-методологическая основа исследования

С методологической точки зрения исследование опирается на ряд теорий, имеющих определяющее значение для проведения метатеоретических исследований.

Ключевую роль для нашей работы сыграла идея двух уровней научного описания – эмического и этического, – впервые сформулированная для анализа языка Кеннетом Пайком в работе 1954 г. «Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour». Через антропологию эта теория прочно вошла в религиоведение, став одной из основополагающих для изучения западного эзотеризма<sup>71</sup>. Под эмическим уровнем описания стали понимать изложение утверждений, терминологии и концепций так, как их используют те, кого исследует ученый. Тогда как этический уровень, напротив, предполагает изложение утверждений, терминологии и концепций самого исследователя. Принципиально важным здесь является проведение жесткой границы между двумя названными уровнями. В нашей работе идея двухуровневости применялась как для разграничения подходов и атрибуции авторов тому или иному из них, так и в компоновке материала исследования.

Вторым по значимости методом, на который мы опирались в ходе исследования, стал текстуально ориентированный критический дискурс-анализ<sup>72</sup>. Напомним, что в современных исследованиях принято выделять три типа дискурс-анализа, третий тип критического дискурс-анализа как нельзя лучше подходит для работы с материалом исследования западного эзотеризма, где позиция ученого почти всегда должна прочитываться не в фактическом тексте, а в подразумеваемом дискурсе, оформившем этот текст. Кроме того, этот метод способствует удачному размежеванию огромного массива трудов

---

<sup>71</sup> См. дискуссии о значении этой теории в религиоведческих исследованиях в целом и в особенности в изучении западного эзотеризма: *Stuckrad K. The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000. Berlin: de Gruyter, 2014. P. 139–158; Kripal J. Comparing Religions. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. P. 103–105.*

<sup>72</sup> Об отличие этого метода от известной теории дискурса М. Фуко см.: *Fairclough N. Discourse and Social Change. Oxford: Polity Press, 1992. P. 37–61*; о применении дискурс-анализа в религиоведении см.: *Hjelm T. Discourse analysis in The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion. London: Routledge, 2011. P. 134–150.*

околонаучного характера, которых по теме существует многие тысячи, и академическими исследованиями, оформляющими основные подходы к изучению темы.

Значимую роль для нашего исследования сыграла идея принципиального отказа от биографических методов исследования. Стоит заметить, что биографический метод широко применялся в зарубежных исследованиях нашей темы<sup>73</sup>. Основание для отказа от него стал ряд методологических обобщений относительно биографического нарратива как средства анализа научного наследия, предложенных С. Шамдасани<sup>74</sup> для изучения трудов К.Г. Юнга. Шамдасани в своих работах оформил достаточно полную методологическую рамку, позволяющую анализировать творчество того или иного ученого без обращения к реалиям их личной жизни и излишнему биографизму.

Важную роль для вписания исследований западного эзотеризма в рамки современной гуманитарной мысли и в выделении характерных черт подходов сыграли идеи, высказанные В. Ханеграаффом<sup>75</sup>, К. фон Штукрадом<sup>76</sup>, Б. Копенгейвером<sup>77</sup>, С. Вассерстромом<sup>78</sup>.

Кроме того, в исследовании применяются общезначимые методы научного исследования: компаративного анализа, типологического и концептуального анализа, историко-культурной и историко-философской реконструкции.

---

<sup>73</sup> В первую очередь см. полностью построенные на биографическом методе труды: *Леньель-Лавастин А.* Забытый фашизм: Ионеско, Элиаде, Чоран. М.: Университетская книга, 2012; *Нолл Р.* Тайная жизнь Карла Юнга. Рефл-бук, Ваклер, 1998; *Wasserstrom S.* Religion After Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos. Princeton: Princeton UP, 1999; *Hakl H.T.* Eranos. 2013.

<sup>74</sup> См.: *Shamdasani S.* Jung strip bare by his biographers, even. London, 2005. P. 1–7.

<sup>75</sup> См.: *Hanegraaff W.* Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture. Cambridge: Cambridge university press, 2012. P. 257–367.

<sup>76</sup> См.: *Stuckrad K.* The Scientification of Religion.... P. 113–177.

<sup>77</sup> См.: *Copenhaver B.P.* Magic in Western Culture: from Antiquity to the Enlightenment. NY: Cambridge University Press, 2015. P. 25–53, 224–227.

<sup>78</sup> См.: *Wasserstrom S.* Religion After Religion...

### *Ключевые методологические вопросы исследования.*

Теперь проясним несколько ключевых методологических вопросов нашего исследования. Здесь и далее мы употребляем термин «западный эзотеризм» («western esotericism») или для краткости «эзотеризм» как наиболее устоявшийся в западной литературе. Под западным эзотеризмом мы, следуя общему консенсусу исследователей<sup>79</sup>, понимаем особую сферу западной культуры, корни которой лежат в синкретизме эпохи Возрождения. В этой сфере нашли своё выражение и, в известной мере, синтез различные учения, практики и течения предыдущих эпох, такие как каббала, алхимия, гностицизм, магия, астрология, герметизм. После эпохи Возрождения этот синкретизм проявил себя в целом ряде форм, в частности розенкрейцерских и масонских движениях, христианской теософии, учениях, именуемых эзотерическими в XIX и XX веке, отчасти в современном Нью Эйдж. Исследования западного эзотеризма в таком конкретном значении принято отличать от сферы исследований новых религиозных движений – более современного феномена, зачастую прямо или косвенно связанного с западным эзотеризмом, но имеющего свои временные рамки и принципы изучения. В отечественной науке термин «эзотеризм» стал обретать популярность лишь в последние годы, ту же сферу ранее, а порой и сейчас, обозначают терминами «окультизм»<sup>80</sup>, «эзотерика»<sup>81</sup>, «мистицизм»<sup>82</sup> и т.п. Каждый из этих терминов имеет свою историю и обладает определенным набором коннотаций, делающих его неудобным для использования в строгом академическом исследовании<sup>83</sup>. Кроме того, в западной науке каждый из этих терминов связан

---

<sup>79</sup> Самой известной формой фиксации этого консенсуса стала статья «Esotericism» в: Dictionary of gnosis and western esotericism. Leiden, Brill, 2006. P. 336–340.

<sup>80</sup> См. напр.: *Фаликов Б.З.* Величина качества. Оккультизм, религии Востока и искусство XX века. М.: НЛО, 2017.

<sup>81</sup> См. напр.: *Назаров В.Н.* Введение в эзотерику. М.: Гардарики, 2008.

<sup>82</sup> См. напр.: *Гуревич П.С.* Возрожден ли мистицизм? М.: Издательство политической литературы, 1984.

<sup>83</sup> Так по поводу специфики употребления в современной академии термина «мистицизм» см. работу: *Малевич Т.В.* Теории мистического опыта. Историография и перспективы. М.: ИФ РАН, 2014. В этой работе сфера изучения мистицизма определяется как область философско-психологических изысканий, отличающаяся таким образом от религиозно-исследовательских исследований новых религиозных движений (которые благодаря советской традиции зачастую именовались формами «мистики») и западного эзотеризма.

с определенной традицией научного исследования, либо вписывающейся в рамки общей истории изучения западного эзотеризма как органичная часть<sup>84</sup>, либо не имеющей к ней никакого отношения.

В разделении метода и подхода в научном исследовании мы следуем идее, выдвинутой И.П. Давыдовым в работах, посвященных описанию места метатеории в религиоведческих исследованиях<sup>85</sup>. Давыдов предлагает отделять метод от подхода следующим образом: «...метод – это способ оперирования с предметной областью, но прежде к ней нужно приблизиться – чему служат подходы»<sup>86</sup>. Иными словами, метод – это инструментарий, используемый ученым (он может быть из сферы любой науки: психологический, исторический, социологический и т.п.), предполагающий пошаговое следование ряду рекомендаций для получения определенного результата. Подход, напротив, – это система артикулированных или неартикулированных установок ученого, с помощью которой тот определяет предмет своего исследования, тип инструментария и пути его применения. Метод – это карта, где отмечен детальный маршрут, а подход – это направление движения к определенной цели, добраться до которой можно множеством различных маршрутов. На наш взгляд, учеными при исследовании западного эзотеризма применялись четыре обладающих своими уникальными чертами и не сводимых друг к другу подходы.

Теперь стоит пояснить, почему в своем разборе подходов в исследовании темы мы ограничились лишь определённым набором имен и теорий. Ответ на него можно разделить на две части.

Во-первых, среди всего многообразия исследователей западного эзотеризма можно выделить две группы. Первую составят ученые,

---

<sup>84</sup> См., например, историю социологии оккультного: *Granholm K. Sociology and the Occult. / The Occult world. NY: Routledge, 2015. P. 720–731.*

<sup>85</sup> Прежде всего см.: *Давыдов И.П. Прологомены к эпистемологии религиоведения // Евразия: духовные традиции народов, № 1, 2012. С. 81–87; он же. Эпистема мифоритуала. М.: МАКС Пресс, 2013.*

<sup>86</sup> См.: *Давыдов И.П. Прологомены к эпистемологии религиоведения // Евразия: духовные традиции народов, № 1, 2012. С. 81–87.32; он же. Современные проблемы методологии религиоведения (см.: <http://www.sfi.ru/statja/sovremennye-problemy-metodologii-religiovedenija/> (дата обращения: 21.10.2017)).*

занимающиеся разработкой отдельных тем в рамках общего исследовательского поля: алхимии, каббалы, масонства и т.п. При этом такие ученые вообще могут не задумываться о том, что работают в отдельной сфере научных исследований, а считать себя, например, историками науки. Вторые предлагают гипотезы, объясняющие существование всего феномена в целом, создавая панорамный взгляд на его прошлое и настоящее, зачастую определяя свое поле исследований как отдельный домен в сфере гуманитарной мысли или междисциплинарных исследований. Именно работы последних и стали предметом изучения в нашем диссертационном исследовании.

Во-вторых, среди западных исследователей уже около десяти лет существует определенное согласие в отношении того, кого причислять к исследователям, выработавшим общее видение проблемы западного эзотеризма и внесшим вклад в формирование исследований сферы<sup>87</sup>, мы во многом следуем этому принятому за рубежом консенсусу.

### **Научная новизна исследования:**

1. Впервые в мировой литературе предложена общая аналитическая классификация подходов в изучении западного эзотеризма, учитывающая современную специфику развития социогумантарного знания.

2. Впервые в отечественной литературе проведена реконструкция мистоцентрического подхода в исследовании западного эзотеризма и через оптику изучения эзотеризма раскрыта история круга Эранос.

---

<sup>87</sup> См.: *Верслуйс А.* Что такое эзотерика? // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 4. 2013. С. 11–35. С. 11–35; *Faivre A.* Western Esotericism. NY, 2010. P. 8–24; *Goodrick-Clarke N.* The Western Esoteric Traditions. NY, 2008. P. 3–14; *Hanegraaff W.* Esotericism and the Academy. Cambridge, 2012. P. 295–367; *Hermes in The Academy.* Amsterdam, 2009. P. 7–29; *Stuckrad Kocku von.* Western esotericism. London, 2005. P. 1–6; *Verluis A.* Magic and Mysticism. Lanham, 2007. P. 1–9.

3. Впервые в отечественной литературе выделены черты этоса американских религиоведческих исследований, заложившие основы американского подхода в изучении западного эзотеризма.

4. Впервые в отечественной литературе проведены реконструкции религиоведческих аспектов теорий в трудах У. Эко, Ф.Э. Йейтс, К.Г. Юнга.

5. Впервые в отечественной литературе проведен сопоставительный анализ культурно-исторических исследований Ф.Э. Йейтс, Э. Варбурга и И.П. Кулиану.

6. В отечественный научный оборот введена общая проблематика исследований западного эзотеризма, а также теории Дж. Уэбба, К. фон Штукрада, Дж. Крайпла, И.П. Кулиану, К. Партриджа.

7. Впервые в отечественной литературе реконструирована история социологии оккультного и проанализировано ее влияние на социогуманитарные исследования.

8. Впервые в отечественной литературе история исследований эзотеризма на Западе представлена через историю имплицитного спора о возможности двухуровневого описания в религиоведческом исследовании.

По итогам проведенного исследования на защиту **выносятся следующие положения:**

1. Первым цельным академическим подходом в исследовании западного эзотеризма был мистоцентризм, представляющий собой часть широкого направления религионистских исследований, распространенных в первой половине XX века. Этот подход культивировался членами круга Эранос и в первую очередь выражен в трудах К.Г. Юнга, Г. Шолема и М. Элиаде. К определяющим характеристикам подхода относятся: эссенциализм в отношении религиозного опыта, антиредукционистское отношение к религии, Ergriffenheit, пангностицизм, выраженный в стремлении увидеть во



всех эзотерических учениях формы развития изначального гностицизма, и примат мифологической образности над рациональными формами познания.

2. Вторым цельным подходом в исследовании западного эзотеризма был оформленный в посткантианской традиции подход классического рационализма. Он сложился из сочетания двух традиций: политически окрашенной критики иррационализма, выраженной в работах Дж. Оруэлла, Т. Адорно, Э. Фёгелина, и культурно-исторических исследований, выдержанных в духе посткантианской философской традиции и в первую очередь представленных Э. Варбургом, Э. Кассирером, Дж. Джентиле. Наиболее полно этот подход отразился в трудах Ф.Э. Йейтс, У. Эко и Дж. Уэбба. К определяющим его характеристикам относятся: утверждение жесткой оппозиции рационализм/иррационализм, абсолютное убеждение в рациональном и редукционистском познании религиозных явлений, унификация всего западного эзотеризма в единое учение, ирония как метод критики западного эзотеризма, политическая программа по диффамации эзотеризма, выражающаяся в *reductio ad absurdum*, ставшей в контексте XX века *reductio ad Hitlerum*.

3. Третьим цельным подходом в исследовании западного эзотеризма стал новоевропейский подход, институционально закрепивший эту сферу в современной академии. Его истоком, с одной стороны, стала потребность в серьезной научной рефлексии над собственными религиозными традициями представителей эзотерических сообществ, с другой – поворот к критике больших нарративов и отказу от эссенциалистских теорий в религиоведении, философии и культурологии. Методологическим ядром подхода стала постструктуралистская философия. Наиболее полно историю подхода можно описать на примере трудов А. Февра, В. Ханegraаффа, К. фон Штукрада. В исторической ретроспективе этот подход представляет собой градиент, где А. Февр будет наиболее тяготеющим к эссенциалистским моделям, а К. фон Штукрад – полностью ориентированным на постструктуралистскую методологию. К определяющим характеристикам подхода можно отнести:

стремление к деконструкции всех дефиниций, призыв *ad fontes*, направленный на критическое переосмысление первоисточников западного эзотеризма, критика идеологий в научном исследовании, акцент на интеллектуальную историю, стремление уйти от обобщающих моделей, описывающих сразу все аспекты западного эзотеризма.

4. Четвертым подходом в исследовании западного эзотеризма является американский подход. Его генезис напрямую связан с историей американской религиозности (двумя «пробуждениями», трансцендентализмом и современной традицией безрелигиозной религии). В идейном плане этот подход основывается на психолого-религиоведческой теории У. Джеймса и традиции классической феноменологии религии, чьи идеи в Америке связаны преимущественно с трудами чикагской школы религиоведения. Парадоксальным образом в рамках этого подхода эссенциалистские черты соединяются с редуционистскими психологическими теориями. Наиболее полными его выразителями являются А. Верслуис и Дж. Крайпл. Ряд ключевых для этого подхода черт также встречается в творчестве И.П. Кулиану. К определяющим характеристикам подхода можно отнести: антиредуционизм в отношении религиозного опыта; стремление преодолеть дихотомию двух уровней научного описания (этического и эмического), выражающуюся в возможности и даже в некоторых случаях необходимости для ученого быть в то же время инсайдером; толерантность в отношении всех форм западного эзотеризма и выраженного в них опыта; опора на психологические исследования; влияние круга Эранос.

5. Наряду с четырьмя базовыми подходами в исследовании западного эзотеризма можно выделить и определенные переходные формы, одновременно совмещающие в себе черты разных подходов. Самой показательной иллюстрацией такого плана является теория оккультуры К. Партриджа, которая, с одной стороны, укоренена в традиции социологии оккультного, относящейся к подходу классического рационализма, а с другой – вобрала в себя основные наработки современных исследований культуры,

постструктуралистской философии и европейского подхода в изучении западного эзотеризма, таким образом создав гибрид двух подходов.

6. Одной из ключевых проблем, определивших суть дискуссий о западном эзотеризме в религиоведении, стала проблема границы между инсайдером и аутсайдером, в методологическом плане выразившаяся в системе двухуровневого (эмического и этического) описания форм западного эзотеризма. Если описывать историю исследований через призму этой ключевой проблемы, то мистоцентрический подход представляет собой преимущественно эмическое описание, которое всеми силами старается стать похожим на этическое. Подход классического рационализма, напротив, провозглашает строгое разделение между этическим и эмическим подходом, но на деле этические категории в нем проецируются на эмические. Полного и четкого разграничения двух уровней в определенной степени удалось достичь лишь новоевропейскому подходу, где сама методология К. Пайка была провозглашена нормативной. Американский подход, напротив, стремится преодолеть ограниченность этического уровня описания путем совмещения его с эмическим, но при этом сохраняя установки и самобытность последнего.

7. Одной из основополагающих категорий в исследовании западного эзотеризма стала категория гнозиса. Начиная с трудов круга Эранос она понималась как особое спасительное знание, сопряжённое с переживанием, усваивающим это знание человеку. Вариации такого понимания гнозиса стали неотъемлемой частью исследований эзотеризма в независимости от подхода. Категория гнозиса стала краеугольным камнем в мистоцентрическом подходе, выраженным в деятельности Эранос. Вокруг редуцирования этой категории и отвержения существования репрезентируемого ей опыта во многом был построен подход классического рационализма. В новоевропейском подходе ключевую роль гнозис играет в теориях А. Февра и позднего В. Ханеграаффа. Американский подход в трудах А. Верслуиса и Г.А. Мэйги творчески развивает взгляд на гнозис, присущий Эранос, а в работах Дж. Крайпла

расширяет границы применения этой категории до проекта т.н. «гностического религиоведения».

### **Теоретическая и практическая значимость исследования.**

Диссертационное исследование в целом носит теоретический характер, его результаты позволяют расширить горизонт отечественного религиоведения, включив в него значительный пласт тематики изучения западного эотеризма. Исследование призвано обогатить отечественную науку целым рядом концептуальных наработок, теоретических построений и методологических подходов, широко применяемых на Западе.

Выявление и панорамный обзор ключевых религиоведческих категорий демонстрируют роль междисциплинарности в современном религиоведческом исследовании. Демонстрация глубинных связей между исследованиями культуры, философии и религиоведением в аспекте изучения западного эотеризма позволяет формировать новые междисциплинарные подходы и разрабатывать теории, опирающиеся одновременно на современные достижения этих сфер гуманитарной мысли.

Выводы работы углубляют представление о феномене западного эотеризма, его специфике, принципах его выявления и демаркации от иных феноменов в научном исследовательском поле. Обзор основных школ, направлений и подходов дает представление о возможностях изучения отдельных сфер, относимых к западному эотеризму (каббала, алхимия, гностицизм, магия и т.п.), показывая эвристическую значимость таких исследований и намечая возможные перспективы для их развития в отечественной науке.

Поставленная в диссертации проблематика дискурсов в религиоведческом знании и проблематика двухуровневости описания в религиоведческих исследованиях обогащает отечественный опыт изучения религии новой теоретической рамкой, обладающей немалым эвристическим потенциалом.

В практическом плане благодаря предложенной в работе аналитической классификации подходов к изучению западного эзотеризма возможно применение наработок этой сферы исследований в рамках религиоведческой экспертизы, решения правовых вопросов, связанных с нетрадиционной религиозностью, новыми религиозными движениями, проблематикой религиозного экстремизма. Кроме того, результаты исследования могут использоваться в разработке религиоведческих, философских, культурологических и исторических курсов, образовательных программ и направлений подготовки разного уровня образования.

### **Апробация работы**

Отдельные положения диссертации были представлены в **50** докладах, сделанных диссертантом на круглых столах, семинарах, симпозиумах, конгрессах, всероссийских и международных конференциях, в том числе на конференциях: *The European Association of the Study of Religions* (Helsinki, 2016; Leuven, 2017), *The European Society for the Study of Western Esotericism* (Szeged, 2011; Gothenburg, 2013), *Central and Eastern European Network for the Academic Study of Western Esotericism* (Belgrade, 2016), *The Network for the Study of Esotericism in Antiquity* (Berlin, 2014), *Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма* (Владимир, 2009; Днепропетровск, 2010; Санкт-Петербург, 2011; Москва, 2013; Санкт-Петербург, 2016; Москва, 2017). Отдельные положения диссертации апробировались автором в ходе разработки и преподавания курсов: «*Эзотерические и мистические учения*» (ПСТГУ), «*История эзотерических учений*» (ПСТГУ), «*Теория эзотерических учений*» (ПСТГУ), «*История религий*» (НИУ ВШЭ); спецкурсов и факультативов: «*Интегральный традиционализм*» (ПСТГУ), «*Истории исследования маргинальной религиозности*» (ПСТГУ), «*Западный эзотеризм и крайне правые идеологии*» (ПСТГУ), «*История эзотерических учений*» (НИУ ВШЭ), «*Введение в изучение западного эзотеризма*» (НИУ ВШЭ). Работа над данным исследованием, в частности, велась в рамках следующих

научных проектов: *«Проблема междисциплинарности культурологического знания»* – грант Министерства Науки и Образования РФ (2006–2008); *«Западный опыт исследования “маргинальной” религиозности: история, проблемы, перспективы»* – грант № 12-01-0005 Научного фонда НИУ ВШЭ (2013–2014); *«Западный эзотеризм и медиакультура»* – грант № 18-01-0044 Научного фонда НИУ ВШЭ (2018–2019).

Основные положения диссертации отражены в **85** научных публикациях автора, в том числе одной монографии и **34** публикациях в журналах, включенных в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий ВАК Министерства образования и науки РФ.

С полным список публикаций, выступлений, учебных курсов можно ознакомиться на личной страничке автора на сайте школы Культурологии НИУ ВШЭ: <https://www.hse.ru/org/persons/57535>.

### **Структура диссертационного исследования**

Диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения и списка литературы. Общий объем текста диссертации составляет 435 страниц, библиографический список насчитывает 333 наименования.

## Глава 1. Мистоцентрический подход

### §1. Мистоцентризм и религиозизм

Для начала стоит отметить, что исследования западного эзотеризма не развивались в научном вакууме, они глубоко укоренены в религиозных, культурологических, исторических, философских и социологических теориях и без них не могут быть поняты. Так первое направление исследований, выделенное нами в этой работе, является частью большого религиозного движения, не столь сильно структурированного, но очень влиятельного, роль которого в развитии исследования религии в XX веке едва ли можно переоценить, в зарубежной науке это направление получило название «религиозизм». В своем «Путеводителе для запутавшихся» В. Ханеграфф охарактеризовал основные черты религиозизма следующим образом: это течение

...опирается на убежденность в том, что универсальное, скрытое, эзотерическое измерение реальности действительно существует. Научные методы, однако, являются «эзотерическими» по самому своему определению и могут изучать только то, что эмпирически доступно наблюдателям, независимо от их личных убеждений, академия, таким образом, не имеет инструментов для получения прямого доступа к истинной и абсолютной природе реальности...<sup>88</sup>.

Иными словами, это течение признает несводимость религиозных феноменов ко всем возможным проявлениям человеческой жизни, утверждает реальность центра религиозной жизни (того, который Р. Отто назвал нуминозным), описывает возможности некоей связи с этим центром и подчеркивает невозможность постичь суть религии с помощью стандартизированного инструментария современной науки. Религиозизм, как широкое явление интеллектуальной культуры первой половины XX века, вобрал в себя целый ряд течений. Во-первых, это различные формы

---

<sup>88</sup> Hanegraaff W. *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury Academic, 2013. P. 11.

интегрального традиционализма, эзотерического учения, ставящего своим центром представление о наличии единой надрелигиозной Традиции, чьи следы теряются в глубине веков, получить доступ к которой могут лишь избранные<sup>89</sup>. Во-вторых, это классическая феноменология религии. В-третьих, это круг Эранос. Именно круг Эранос сыграл ключевую роль для распространения и развития религиозизма в XX веке, именно в его рамках традиционализм и классическая феноменология религии были объединены с психологией К.Г. Юнга. Поскольку религиозизм достаточно широкое явление, имеющее определенные связи с западным эзотеризмом, но все же не сводящееся ни к его выражению, ни к его изучению, то в нашей работе мы обратимся к той части религиознистского движения, в которой главным объектом исследования стал западный эзотеризм, для удобства обозначим эту часть *мистоцентрическим подходом* в исследовании западного эзотеризма.

Термин «мистоцентризм» был предложен Стивеном Вассерстромом как характеристика общего религиозоведческого подхода исследователей круга Эранос, преимущественно Мирчи Элиаде, Гершома Шолема и Анри Корбена. Характеризуя мистоцентризм как метод, Вассерстром пишет:

Эранос стремился ... создать мистоцентрическую концепцию религии...  
Суть религии, таким образом, должна быть найдена в религиозном опыте ... ядром религиозного опыта в свою очередь считается опыт мистический... И проблема здесь вовсе не в том, что мы избираем традицию в качестве проводника, а в том, что мы делаем это не критически<sup>90</sup>.

При всей неоднозначности работы Вассерстрома<sup>91</sup> такое определение подхода круга Эранос к исследованию западного эзотеризма представляется удачным. В особенности хотелось бы обратить внимание на последнее

---

<sup>89</sup> Подробнее об этом см.: Сэдживик М. Наперекор современному миру. Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2014.

<sup>90</sup> Wasserstrom S. Religion after Religion. Princeton, 1999. P. 239.

<sup>91</sup> Оговоримся, что Вассерстром во многом строит свое исследование именно на изучении биографий, используя информацию о личной жизни исследователей для создания рамки интерпретации их научного творчества. Не разделяя его подход в целом, мы все же считаем, что термин «мистоцентризм» удачно подходит для описания первого подхода к изучению западного эзотеризма.



предложение, которое представляется определяющим в характеристике методологии мистоцентризма. Коку фон Штукрад проще и более образно выразил базовую тенденцию членов круга следующими словами: «Гершом Шолем, Анри Корбен, Мирча Элиаде, Мартин Бубер и Карл Густав Юнг сами были частью движения против “расколдовывания” мира»<sup>92</sup>.

В лице основных представителей Эранос мы впервые сталкиваемся с попыткой серьезного подхода к исследованию отдельных сфер западного эзотеризма. Причем это подход не спорадический, а сформированный в рамках целой школы<sup>93</sup> мыслителей, одной из важных характеристик которой и является исследование западного эзотеризма. В дальнейшем мы бы хотели подробнее остановиться на нескольких представителях круга Эранос – К.Г. Юнге, М. Элиаде и Г. Шолеме. Именно они, по общему мнению, были первыми, кто серьезно поставил вопрос об изучении западного эзотеризма в XX веке. Обычно в ряд с указанными мыслителями ставят и фамилию Анри Корбена<sup>94</sup>. Этот известный исследователь ислама был близким другом Элиаде и Шолема и разделял в значительной степени их идеи и представления. Но для нашего исследования Корбен не подходит по одной простой причине: его сложно назвать ученым, он был эзотериком, «гностиком», изучающим различные традиции, т.е. в фигуре Корбена, в отличие от Элиаде, Шолема и Юнга, как мы продемонстрируем далее, граница между исследователем и исследуемым явлением была стерта почти полностью. В подтверждение приведем слова самого Корбена, недвусмысленно характеризующие его мировоззрение:

...для всех должно быть очевидно, почему мы ассоциируем концепцию гнозиса со взглядом огненных глаз. Взгляд гнозиса визионерский, а не теоретический, он причастен видению пророков, глашатаев Невидимого. Раскрыть «огненные глаза» – значит преодолеть все

---

<sup>92</sup> *Stuckrad K. Locations of Knowledge... P. 46.*

<sup>93</sup> Интересно, что в своей статье «Время Эранос» Анри Корбен иронизирует над попытками будущих исследователей редуцировать значение Эранос до рамок школы или направления (XIII). Для его участников круг был чем-то большим.

<sup>94</sup> См., например, общую композицию рассматриваемой ниже книги Вассерстрема.

фальшивые и пустые оппозиции между верованием и знанием, между мышлением и бытием, между знанием и любовью, между Богом пророков и Богом философов. Гностики Ислама в согласии с иудейскими каббалистами в особенности настаивали на идее «профетической философии». Именно в «профетической философии» и нуждается наш мир<sup>95</sup>.

Эта «профетическая философия», необходимая современному миру, есть не что иное как весть, полученная просвещенными людьми, т.н. новыми гностиками, в их внутреннем религиозно-мистическом опыте. Корбен считал себя именно таким гностиком и в своих друзьях видел единомышленников. Недаром им провозглашен лозунг «гностики всех стран – соединяйтесь»<sup>96</sup>. Причем его гнозис был не личным внутренним увлечением. Для проведения «профетической философии» в жизнь Корбен на склоне лет, незадолго до исламской революции в Иране, организовал университет святого Иоанна Иерусалимского (L'universite de Saint-Jean de Jerusalem)<sup>97</sup>, который должен был стать центром новой учености, Элиаде и Шолем участвовали в его создании и работе<sup>98</sup>. Университет был центром, объединявшим представителей различных религиозных течений вокруг идеи противостояния современности и некоторых положений западного эзотеризма. Вот как описывается день его открытия 12 июля 1974 года: «Иудеи, посвященные в традицию каббалы, сидят рядом с мусульманами из Ирана и Мали,

---

<sup>95</sup> *Wasserstorm S. Religion after religion. P. 31.*

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> Об истории и значении университета см.: *Sedgwick M. Against the Modern World. NY, 2004. P. 156–157; Wasserstorm S. Religion after religion. P. 148, 210; Hakl H.T. Eranos. P. 276–277.*

<sup>98</sup> Томас Хакль характеризует деятельность университета, ссылаясь на его установительные документы, следующими словами: «Несмотря на доминирующее христианское впечатление, выраженное в его мотивах, деятельность университета сосредотачивалась вокруг общего для всех трех “религий Книги” – иудаизма, христианства и ислама. Изначальной целью было создание “духовного рыцарства”, противостоящего “беспорядку, возникшему в духе, душах и сердцах” людей, “...ставшему результатом поражения западных секулярных институтов”. Однако, цель университета лежит глубже, чем “простое замещение старых институций новыми”. Теология “смерти Бога” не может быть принята, она сравнима лишь с “разрушением Храма”. Как борцы с “историцизмом и агностицизмом” и другими оплотами, мешающими дарованию смысла в чисто временном, его участники осознают анахроничность своей миссии, “новое рождение” – вот что действительно ожидалось ими». (*Hakl T. Eranos. P. 276.*)

архиепископ Камбре и теологи всех послушаний делят неудобные скамьи с франкмасонами и другими масонскими членами»<sup>99</sup>.

Корбен стоит особняком от своих друзей, его устремленность в иные реальности нивелировала в глазах научного сообщества общезначимость большинства его трудов. Так, Артур Верслуис, характеризуя творчество Корбена-исламоведа, пишет:

Корбен, конечно, не является всеобщим любимцем в сфере исследований Ислама, можно встретить множество научных работ по темам и личностям, о которых ранее писал Корбен, но в таких работах его имя редко будет упомянуто даже в Именном указателе. Это отсутствие указывает на то, что ученые не рассматривают Корбена как историка, на самом деле, как справедливо указывает Вассерстром, Корбен сам видел себя в роли ученого-пророка. Он не позиционирует себя как традиционный историк, его вклад больше заметен в области, которую можно обозначить как антиисторическая духовная философия, то есть духовная или профетическая философия, которая преимущественно основана на преодолении истории<sup>100</sup>.

Воздавая честь кругу Эранос, Корбен писал, что члены круга были «гностическими умами»<sup>101</sup>. При всей кажущейся справедливости такого подхода необходимо более пристально взглянуть на творчество ближайших коллег Корбена, чтобы четче понять, ощутима ли в их творчестве грань, отделяющая «гностический ум» от трезвости ученого. Однако стоит заметить, что такая установка была задана кругу самой его основательницей. Ольга Фрёбе-Коптайн настаивала на том, что участники семинаров должны «идентифицировать себя с предметом исследования для того, чтобы обеспечить духовное соучастие, или то, что она назвала *Ergriffenheit*, эмоциональную захваченность предметом исследования»<sup>102</sup>.

---

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> *Versluis A.* Reviewed on Religion After Religion. P. 289.

<sup>101</sup> *Corbin A.* The Time of Eranos. London, 1958. P. XIV.

<sup>102</sup> Gershom Scholem: The Man and His Work. NY: State University of New York Press, 1994. P. 22.

Такое романтическое отношение к своему предмету присуще не только Корбену, по мнению многих исследователей, оно имплицитно характерно и другим членам Эранос, можно сказать, что Эранос – здесь есть лишь одна из форм выражения духа времени. Вассерстром не раз упоминает об этом в своей работе, но нам здесь хотелось бы обратиться к другой характеристике. В книге «Культура и смерть Бога», описывая состояние искусства начала XX века, Терри Иглтон рисует красноречивую картину духовных оснований трагического искусства эпохи, представляется, что это описание вполне приложимо к той особой роли, которую приписывали себе члены Эранос:

Трагическое искусство – это вопрос богов, героев, воинов, мучеников и аристократов, а не заурядных граждан среднего класса. Опыт, описываемый этим искусством, во многом ограничен духовной элитой. Оно имеет дело с мифом, ритуалом, судьбой, виной, высокими преступлениями, искуплением и кровью, а не хлопчатобумажными мельницами и всеобщим избирательным правом. Она вызывает квазирелигиозные чувства страха, благоговения, трепета и покорности. Трагедия – это все то, чего не достает современности: аристократичность, а не эгалитаризм, духовность, а не наука, абсолютность, а не условность, судьба, а не самоопределение...<sup>103</sup>

Таким образом хорошо видна та особая рыцарская роль, которую должны играть те, кто рискнет вернуть трагическое в современный мир. Тем более если это трагическое вызывает не квазирелигиозные, а вполне религиозные чувства. Прежде чем перейти к рассмотрению отдельных персоналий, кратко охарактеризуем Эранос как сообщество исследователей.

## **§2. Время Эранос**

История круга «Эранос» началась в 1932 году, когда пожилая женщина-меценат Ольга Фрёбе-Коптайн (Olga Fröbe-Kapteyn) встретила с Рудольфом Отто, чтобы обсудить свой проект ежегодных семинаров, которые должны

---

<sup>103</sup> См.: *Eagleton T. Culture and the death of God. P. 177.*

были стать свободной площадкой для разрешения вопросов, касающихся религии и духовного мира Востока и Запада. Отто одобрил начинание и предложил назвать его греческим словом «эранос»<sup>104</sup>, что переводится как «пир, на который каждый приходит со своей едой и напитками». При встрече Отто передал Фрёбе-Коптайн картотеку с именами сотен ученых специалистов по мифологии, сравнительному религиоведению, восточной религиозности, выбранных им для своего проекта «Интеррелигиозная Лига человечества», который он в силу преклонного возраста и болезненности не мог осуществить. Эти люди стали первыми приглашенными докладчиками Эранос<sup>105</sup>. С 1933 года семинары Эранос ежегодно в течение 55 лет проходили на территории трех вилл, расположенных на границе Швейцарии и Италии на живописном берегу Lago Maggiore (Большого озера): casa Gabriella, casa Shanti и casa Eranos.

Интересно, что само место на Lago Maggiore носило откровенно богемный характер и с 1900 года было центром для встреч теософски ориентированных интеллектуалов<sup>106</sup>. На его берегу свободомыслящий художник Густо Грэзер (Gusto Gräser) при поддержке сына бельгийского миллионера Генри Оэденкофена (Henri Oedenkoven) основал коммуну «Monte Verità» (по названию одноименной возвышенности близ озера). Место быстро снискало славу среди поэтов, художников и писателей, в разное время его посещали графиня Франциска Ревентлов (Franziska countess zu Reventlow), Герман Гессе, Райнер Мария Рильке, Рихард Штраусс и даже Владимир Ленин<sup>107</sup>. Поэт-дадаист Хюго Бол (Hugo Ball) презрительно обозвал коммуну «толпой глупых натуралистов»<sup>108</sup>. Примечательно, что эта атмосфера не нравилась и будущей основательнице Эраноса. В 1920 году в письме своей подруге она писала: «Асконская богемная толпа представляет собой тот тип

---

<sup>104</sup> *Wasserstorm S.* Religion after religion. P. 36.

<sup>105</sup> Подробнее см.: *Hakl H.T.* Eranos. P. 50–51.

<sup>106</sup> Подробнее о предыстории Эранос см. сборник «Pioniere, Poeten, Professoren» и главу «Эзотерическая прелюдия к Эраносу» в кн.: *Hakl H.T.* Eranos. P. 12–32.

<sup>107</sup> *Blom P.* Der taumelnde Kontinent. München, 2009. S. 232.

<sup>108</sup> *Ibid.*

людей, который я не люблю, полуодаренных паразитов, мнящих себя гениями»<sup>109</sup>. Как бы там ни было, место снискало себе славу и привлекало многих.

Сама Ольга Фрёбе-Коптайн также сильно симпатизировала теософии и, поначалу богемный дух витал над Эраносом, но семинары быстро переросли из любительского в академический формат, приведя в забвение прежнюю теософскую историю места. В первые пятнадцать лет финансирование семинаров осуществлялось за счет средств Фрёбе-Коптайн, но позже все деньги стали поступать из созданной по этому случаю «Bolinggen foundation», принадлежащей двум пациентам и последователям Юнга – Мэри и Полу Меллон (Mellon)<sup>110</sup>. Проект Фрёбе-Коптайн был некоммерческим и не строго академическим, он представлял собой научные встречи с докладами и свободным общением, которые объединили людей, увлеченных темами, лежащими на границе между культурологией, историей, религиоведением, физикой, биологией и медициной. В разные годы в семинарах принимали участие Анри Корбен, Мирча Элиаде, Гершом Шолем, Карл Юнг, Джозеф Кэмпбелл, Фридрих Хайлер, Карл Кереньи, Макс Кнолл, Герардес ван дер Леу, Эрих Нойманн, Жильбер Дюран, Пауль Тиллих, Борис Вышеславцев и многие другие. Почвой для объединения столь разных исследователей послужил антиредукционистский подход к изучению религии, культуры и мифа. Необходимо отметить, что атмосфера тех лет вполне благоприятствовала возникновению подобных объединений. Увлеченность мифом, разочарование в рационализме, поиск забытых истин в прошлом были общими темами тех лет<sup>111</sup>. Здесь Эранос был одним из проявлений *Zeitgeist*, его деятели, так же как и представители консервативной революции, во многом были не согласны с

---

<sup>109</sup> Цит. по: *Hakl T. Eranos*. P. 14.

<sup>110</sup> *Masuzawa T. Reflections on the Charmed Circle. // Journal of the American Academy of Religion* June 2001. Vol. 69, No. 2. P. 431. Томас Хакль считает, что в большей степени идея финансовой поддержки семинаров принадлежала Мэри Меллон, нежели ее мужу.

<sup>111</sup> См. специальные исследования по теме: *Goodrick-Clarke N. Occult roots of Nazism*. NY, 2005; *Маяцкий М.А. Спор о Платоне*. М., 2011.

современным состоянием буржуазного общества и не находили удовлетворения в выхолащенной нововременной рациональной картине мира.

Эранос по своему настрою был направлен на утверждение автономии религии, несводимость религиозных феноменов к социальным, биологическим и психологическим явлениям. Идея была в том, чтобы изучать религиозность во всем ее многообразии такой, как она видится самим adeptам, здесь очевидно влияние классической феноменологии религии, которую и представлял Отто<sup>112</sup>. Но не меньшее, а возможно, и большее, чем феноменология, влияние на деятельность Эранос оказал Карл Юнг. Пожилой мэтр был постоянным участником семинаров вплоть до своей смерти, и именно его интенция поиска архетипических основ религиозной жизни с ориентированием на мистические, пограничные состояния сознания и гностическую религиозность и послужили почвой для большинства докладов, сделанных на семинарах. Именно в контексте психологии Юнга биологи находили общий язык с историками искусства, а религиоведы – с физиками. Причем в той или иной степени все участники Эранос разделяли эти фундаментальные ориентиры.

Саму историю кружка можно разделить на два этапа<sup>113</sup>: первый этап – с 1933 до 1945 г. – так называемая «эпоха Юнга» и второй с 1945 по 1988 г. – период, когда идеи, заложенные вначале, активно развиваются восходящими звездами кружка (Элиаде, Шолем, Корбен, Кереньи, Нойман и др.). Именно второй период характерен привлечением большого числа ученых-естественников и пристальным вниманием к проблемам современной культуры.

---

<sup>112</sup> Проект Эранос очень хорошо укладывается в концепцию А.Н. Красникова, как часть второго периода в истории религиоведения с его скрытым возвращением к теологии.

<sup>113</sup> Это не единственный подход к периодизации истории круга, Томас Хакль в своей фундаментальной работе об Эранос предлагает трехчастное деление: первый период наиболее ярко выражает в себе тенденциях связанных с западным эзотеризмом (Ольга Фрёбе и Юнг являются двумя лидерами, уравновешивающими друг друга), основой фокус докладов направлен на изучение Востока и античности; второй период начинается с середины 40-х годов, темы западного эзотеризма уходят на второй план, на первый же встаёт изучение человека как культурного и биологического существа (среди докладчиков появляются биологи); третий – конец 80-х, когда вновь темы западного эзотеризма становятся основными, круг сужается до 18 участников в одном цикле (Подробнее см.: *Hakl H.T. Eranos. P. 289–290*).

Чтобы чуть более содержательно продемонстрировать единство в подходе Эранос, проведем небольшой экскурс в понятие мифа (одну из главных тем семинаров<sup>114</sup>). Для этого сравним подход к мифу нескольких активных участников Эранос на предмет их схожести.

В своей книге «Аспекты мифа» Элиаде определяет миф следующими словами:

...миф излагает сакральную историю, повествует о событии, произошедшем в достопамятные времена «начала всех начал»... Это всегда рассказ о некоем «творении», нам сообщается, каким образом что-либо произошло, и в мифе мы стоим у истоков существования этого «чего-то». Миф говорит только о происшедшем реально, о том, что себя в полной мере проявило<sup>115</sup>.

Здесь особенно интересен акцент на том, что миф есть форма проявления чего-то, быть может чего-то большего, чем профанное бытие в нашем мире. Сравним определение Элиаде с тем, как миф описывает Джозеф Кэмпбелл, чтобы почувствовать близость:

Не будет преувеличением сказать, что миф является чудесным каналом, через который неистощимые потоки энергии космоса оплодотворяют человеческую культуру во всех ее проявлениях. Религии, философии, искусства, формы социальной организации первобытного и исторического человека, озарения первооткрывателей в науке и технике, сами сновидения, вспышками врывающиеся в наш сон, – все это зарождается в изначальном, магическом круге мифа<sup>116</sup>.

Несмотря на высокопарный стиль Кэмпбелла, в противоположность описательной отстраненности Элиаде, здесь все же прослеживается та же идея мифа как проводника интенций некоей высшей реальности. А вот как характеризуют исследователи подход к мифу Карла Кереньи, культуролога-

---

<sup>114</sup> См.: *Wasserstrom S. Religion after religion*. P. 5.

<sup>115</sup> *Элиаде М. Аспекты мифа*. М., 2001. С. 15–16.

<sup>116</sup> *Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой*. Киев, 1997. С. 3.



античника, интересы которого вряд ли можно связать напрямую с проблемой западного эзотеризма:

Кереньи отрицательно относился к символической или рациональной трактовке мифологии. Для него мифология – не символическая форма мышления в духе Кассирера и не предлогическое мышление в духе Леви-Брюля; мифические рассказы – не выражение убеждений, которые могут проверяться или обсуждаться их носителями; мифология не форма, а материал, вещество... живой миф выражает именно *то, о чем* в нем рассказывается... мифология объясняет, но никаких интеллектуальных усилий для ее постижения не требуется<sup>117</sup>.

В таком контексте Кереньи также говорит о самоценности мифа, может не столь заостряя внимание на его посреднической функции. Таким образом, миф, согласно участникам Эранос, есть некое самоценное выражение живой реальности, выводящей человека за пределы его обыденной жизни. В терминологии Элиаде такое определение можно было бы выразить как проявление священного в профанном.

Наиболее ярким выразителем подхода Эранос к исследованию мифов считается Джозеф Кэмпбелл<sup>118</sup>. На его примере нам хотелось бы продемонстрировать важные методологические лакуны подхода Эранос к мифу. Кэмпбелл считал, что все мифологические сюжеты имеют общекультурное значение и в каждом обществе функционируют одинаково, поскольку выражают единые реалии человеческой психики. Фактически для него миф является выражением духовной реальности в человеческом обществе. При этом Кэмпбелл отделял реальность, репрезентируемую мифом, от религиозной жизни, которая складывалась на основе мифологических представлений. Религиозная жизнь вторична и детерминирована культурными реалиями; миф, напротив, надкультурная реальность, находящая свое

---

<sup>117</sup> Герасимова Л.Ю. Карл Кереньи и его «обхождение с Божественным» // Кереньи К. Дионис. М., 2007. С. 7.

<sup>118</sup> См.: *Wasserstrom S. Religion after religion*. P. 85, 96.

воплощение во множестве конкретных форм. Многие ученые ставят под сомнение подход Кэмпбелла по ряду причин:

1. Принятие как данности наличия некоей единой надкультурной духовной реальности, которую выражает миф, – не научное, а метафизическое утверждение, которое недоказуемо, следовательно, принимается ученым как аксиома.

2. Кэмпбелл полагает существование единых нарративов, распространенных по всему миру (то, что он называет «мономифом»). На деле мономиф не есть производное одной культуры, это набор различных черт мифов разных культур, которые объединяются друг с другом, чтобы показать общность нарратива. Иными словами, мономиф конструируется самим Кэмпбеллом из отдельных мифов различных культур и народов. Для подтверждения всеобщности мифа используется любимый метод не только Кэмпбелла, но и Элиаде, и многих компаративистов – умножение примеров из разных культур, которые выстраиваются по ранжиру в один ряд, дабы подтвердить красивую гипотезу. Такой метод, по существу, не дает ничего к доказательству эвристичности гипотезы, т.к. зачастую отдельные сюжеты вырываются из исторического, социального, антропологического контекста той или иной культуры, обретая совсем иной смысл<sup>119</sup>.

3. Еще больше сомнений вызывает идея Кэмпбелла о том, что сходные нарративные элементы должны иметь одно и то же значение в различных культурах. Один и тот же символ далеко не всегда выступает в одном значении в разных культурах, и если оно совпадает в культурах А, В и С, то это еще не значит, что оно будет тем же в культурах Х, Y и Z.

Таким образом, подход Эранос к исследованию мифа нельзя считать идеальным, не лишены недостатков и другие стратегии, выбранные его участниками при анализе отдельных явлений культуры и религии. В нашем

---

<sup>119</sup> Безусловно, подобный подход мы можем обнаружить и у Джеймса Фрезера, но не будем забывать, что разработки круга проводились уже после смерти британского антрополога, в те годы, когда подход последнего во многом был признан устаревшим, а сама антропология пошла по иному пути развития.

исследовании мы далее детально остановимся лишь на проблемах, возникающих при приложении методов Эранос к изучению западного эзотеризма.

Помимо увлеченности темой мифа члены круга в не меньшей степени обращались к концепции гнозиса. Первым ученым, введшим в употребление среди представителей круга категорию «гнозис», был французский религиовед Анри Шарль Пюэш, впервые выступивший на Эранос в 1936 году. Для Пюэша гнозис не был лишь теоретической системой первых веков христианства, он видел в нем особый тип духовной практики, дающей спасение. «Что такое гнозис, если не осознание, – писал Пюэш, – ... но осознание не того, что целиком и полностью посвящено поискам спасения, а скорее того, что приносит спасение... или, еще лучше, это и есть спасение, поскольку он открывает человеку его ... сущность и раскрывает знание Бога и всего сущего»<sup>120</sup>. Такая практика выводилась за рамки конкретной эпохи, фактически описывая особый тип духовности, который можно обнаружить во все времена. Именно это понимание термина стало культивироваться в рамках Эранос. Наиболее полно в своем творчестве выразил его другой участник семинаров – друг и коллега Пюэша Жиль Киспель. Киспель превратил гнозис в «мифическую проекцию опыта самопознания (Selbsterfahrung)»<sup>121</sup>, опыта, лежащего в основе череды альтернативных духовных учений, протянувшейся от герметизма через катаров и средневековых мистиков к Гёте, Блейку и Юнгу. Такое представление о гнозисе нашло широкий отклик у ведущих ученых круга, таких как Юнг<sup>122</sup>, Шолем, Корбен. Последний, как мы и отмечали выше,

---

<sup>120</sup> Цит. по: *Hakl H. Eranos*. P. 105–106.

<sup>121</sup> *Quispel G. Gnosis als Weltreligion*. Zürich: Origo, 1951. S. 17. Это центральное определение встречается в книге трижды, в оригинале выделено курсивом. Термин «Selbsterfahrung» напрямую отсылает к юнгианской категории «das Selbst», обозначающей высшую полноту человеческого существа, в русскоязычной традиции переводимой как «Самость».

<sup>122</sup> Киспель в своей работе сам последовательно развивал идеи Юнга, что привело некоторых исследователей к заключению о том, что гнозис у Киспеля стал ничем иным как еще одним названием процесса юнгианской индивидуации. Подробнее см.: *Hanegraaff, W. On the Construction of "Esoteric Traditions" / Western Esotericism and the Science of Religion*. Edited by A. Faivre, W. J. Hanegraaff. Leuven: Peeters, 1998. P. 11–61.

даже ввел моду на самоназвание членов круга «гностиками»<sup>123</sup>. Благодаря такой популяризации категория гнозиса переходит в труды исследователей эзотеризма второй половины XX века. Роль посредника в этом контексте взял на себя все тот же Анри Корбен, организовавший в Сорбонне в 1964 году кафедру «Истории христианского эзотеризма». Позже, уже в 1979 году, пост главы кафедры занял Антуан Февр – друг и участник поздних семинаров Эранос. Именно Февр первым предложил концепцию осмысления эзотеризма как цельного феномена, в которой не последнюю роль сыграла категория гнозиса, но об этом подробнее мы поговорим в третьей главе.

### **§3. Мистоцентрический подход: общие черты**

Итак, охарактеризовав общую тональность деятельности Эранос, перейдем к обсуждению конкретных персоналий и их вклада в исследования западного эзотеризма, но прежде выделим две основные характеристики религиозноведческого подхода к интересующей нас проблеме, сложившегося в рамках круга:

- 1) независимость от существующей академической культуры и общей тенденции несерьезного отношения к западному эзотеризму достигалась посредством частной спонсорской поддержки семинаров и общего консенсуса их участников в заинтересованном и положительном отношении к изучаемым явлениям, что во многом достигалось благодаря влиянию личности К.Г. Юнга;
- 2) личная заинтересованность участников Эранос в эзотерическом знании выражалась для большинства из них в опытном ощущении онтологической реальности чего-то Высшего. При этом высшая реальность не могла быть сужена до рамок конкретной религии, следовательно, члены круга искали формы внерелигиозного ее выражения. Все это не мешало участвовать в его собраниях верующим

---

<sup>123</sup> См.: *Wasserstrom S. Religion After Religion...* P. 31.

католикам, протестантам, буддистам, даосам и многим другим представителям религиозных традиций. Такое сотрудничество представителей различных религий в рамках одного поля охотно воспринималось постоянными членами круга как подтверждение истинности их надконфессиональной ориентации.

Теперь, охарактеризовав специфику Эранос, суммируем основные черты мистоцентрического подхода, которые и оформили круг в исследовании эзотеризма.

*Эссенциализм.* В центре исследований круга лежала убежденность в истинной основе религиозного опыта, исток которого находился по ту сторону познаваемого научными средствами мира. Это убеждение заставляло участников Эранос если не пренебрегать, то относиться с большой настороженностью ко всем критическим методам изучения религии и эзотеризма, распространённым с середины XIX века в науке.

*Антиредукционизм.* Прямым следствием эссенциалистской ориентации было убеждение в том, что религию возможно рассматривать лишь как феномен *sui generis*, несводимый ни к каким иным формам человеческого бытия.

*Ergriffenheit.* Следствием, а в каком-то смысле и внутренней посылкой эссенциализма и антиредукционизма была глубокая личная заинтересованность в особом религиозном опыте среди членов круга. Можно сказать, что члены круга напрямую следовали известной фразе Отто из «Святого»: «того, кто не может этого сделать или кто вообще не испытывал такого момента, мы просим далее не читать»<sup>124</sup>. Участники Эранос считали, что без этого внутреннего опыта религию нельзя понять и прямо или косвенно верили в наличие этого опыта у себя. Именно это выражает идея эмоциональной захваченности предметом своего исследования, выдвинутая Ольгой Фрёбе-Коптайн и разделяемая членами круга.

---

<sup>124</sup> *Отто Р.* Священное: Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. С. 15.

*Пангностицизм.* Согласно идее участников Эранос, этот особый внутренний опыт может быть концептуализирован в типе самопознания, культивировавшемся в рамках альтернативных форм духовной жизни, называемых современными исследователями западным эзотеризмом. Члены круга предпочитали называть этот опыт «гнозисом», а выражающие их учения – гностическими. Следствием этой установки стал поиск гнозиса во всей истории религий.

*Примат мифа.* Миф был особой формой, зафиксировавшей в истории опыт гнозиса. Миф, согласно участникам Эранос, есть некое самоценное выражение живой реальности, выводящей человека за пределы его обыденной жизни. Пользуясь терминологией Элиаде, такое определение можно было бы выразить как проявление священного в профанном. Именно поэтому многие члены круга центральной темой своих работ часто избирали миф.

#### **§4. Религиоведческо-психологический проект Карла Густава Юнга**

Личная религиозность Юнга, его особое отношение к гностицизму и пограничным состояниям сознания давно занимают ученых, как в нашей стране, так и за рубежом. Можно даже сказать, что в общественном мнении сложился не образ Юнга-психолога, а образ Юнга-мистика, эзотерика, увлеченного какими-то тайными силами бессознательного. Для одних такое отношение – повод к глубокому восхищению и почитанию, для других – к полному игнорированию и отторжению. Особенно сильно в нашей стране негативно-пренебрежительное отношение к швейцарскому психологу стало распространено после перевода известной книги Роберта Нолла «Тайная жизнь Карла Юнга», в которой представлен образ Юнга в виде гуру неоязыческого культа<sup>125</sup>. Безусловно, после таких исследований тяжело

---

<sup>125</sup> Такая позиция имеет хождение в среде российских религиоведов. Например, в лекциях Л.И. Василенко говорится, что «Юнг в сумрачном духовном состоянии воспринимался как гуру-наставник, чуть ли не для всей западной культуры» (Василенко Л.И. Введение в философию религии. М., 2009. С. 189), а Б.З. Фаликов в книге «Культы и культура» замечает, «если отец психоанализа Зигмунд Фрейд настаивал на позитивистском характере разработанной им науки о законах человеческой психики, то такие его последователи, как Карл Густав Юнг, выстроили на этой основе квазирелигиозную систему»

подходить к Юнгу непредвзято. Очень плохо, что у нас не были переведены другие работы, посвященные жизни Юнга и его вкладу в становление психологии как науки, здесь мы прежде всего имеем в виду исследование Сону Шамдасани<sup>126</sup>, без преувеличения ведущего на сегодняшний день биографа и специалиста по творчеству швейцарского психолога, посвятившего десятки лет скупуплезнейшему анализу архивов Юнга, комментарий и изучению его текстов. Одним из самых ярких примеров деятельности Шамдасани является детально откомментированное издание «Красной книги» Юнга с оригинальным текстом, переводом и иллюстрациями и подготовка к изданию «Черной книги». Между прочим, одна из первых монографий Шамдасани была посвящена разоблачению исследования Нолла. Шамдасани доказал, что выводы Нолла не подтверждаются никакими реальными источниками и фактически являются фикцией<sup>127</sup>. В дальнейшем экскурсе мы будем в значительной мере опираться на разработки Шамдасани и труды Воутера Ханеграаффа, с помощью которых реконструируем методологию изучения западного эзотеризма, представленную в работах К.Г. Юнга. Прежде всего, попытаемся развеять некоторые общие предубеждения в отношении Юнга как ученого.

На восприятие Юнга в среде ученых и обывателей наложило отпечаток два фактора: так называемый «миф Фрейда» и современное юнгианство. Ни первое, ни второе не имеет прямого отношения к Юнгу-ученому и дает искаженное представление о его жизни и творчестве. Так, последователи Фрейда сознательно выстроили вокруг своего учителя миф, в котором Юнг играл роль блудного сына, не вернувшегося к своему отцу. Согласно сюжету этого мифа, Юнг всему научился у Фрейда, но одна мелочь мешала ему

---

(Фаликов Б.З. Культы и культура. М., 2007. С. 159). Одним из первых ее выразителей еще в СССР можно назвать П.С. Гуревича, характеризовавшего Юнга «близким к оккультной традиции» и «склонным к мистицизму» (Гуревич П.С. Возрожден ли мистицизм? М., 1984. С. 188).

<sup>126</sup> О вкладе Шамдасани в юнговедение см. меткие замечания в рецензии Роджера Смита (Смит Р. Сону Шамдасани. Юнг, которого разоблачают даже его биографы // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2005. Т. 2. № 3. С. 148–150).

<sup>127</sup> См.: *Shamdasani S. Cult Fictions: C. G. Jung and the Founding of Analytical Psychology*. London, 1998. Заметим, что такое отношение к работе Нолла разделяет не один Шамдасани, так, Томас Хакль говорит об «упрощенном критицизме, представленном Ричардом Ноллом» (см.: *Hakl H.T. Eranos*. P. 66).

полностью разделить идеи учителя, эта мелочь – увлечение эзотеризмом. На этой почве произошел разрыв, повлекший за собой многолетний духовный кризис Юнга, следствием которого и стали иррациональные, сильно отстоящие от психологии Фрейда и от психологии вообще труды швейцарского психолога. Этот миф не имеет никакого отношения к действительности. Шамдасани документировано и основательно доказывает, что Фрейд не был изобретателем теории бессознательного, ее истоки кроются в философском наследии Запада, преимущественно в немецкой философской традиции и в мировоззрении романтизма. Именно там Юнг впервые почерпнул ее концептуальные основания. В научном плане Юнг скорее может быть назван учеником и последователем Уильяма Джеймса и Теодора Флурнуа, о чем сам швейцарский психолог неоднократно заявлял.

Вторая проблема связана с так называемыми «последователями Юнга», которые очень часто представляют себя в качестве единых легитимных истолкователей наследия мэтра. Как показывают исследования, сам Юнг очень критично относился к своим ученикам, школы он никогда не создавал и создать не стремился, характерной чертой позднего Юнга было подозрительное отношение ко всем, кто назывался его учеником. Вот, например, как он характеризовал людей, именующих себя его последователями: «...было уже так много моих учеников, которые производили разнообразный мусор из того, что брали у меня»<sup>128</sup>. В 1924 году, рассуждая о возможности создания школы юнгианской психологии, мэтр заметил: «Мне всегда кажется забавным, когда модные врачи с деловым видом утверждают, что практикуют по “Адлеру”, “Кункелю”, “Фрейду” или даже “Юнгу”. Такого просто нет и не может быть, а если бы и могло быть, то такой путь будет верной дорогой к провалу».<sup>129</sup>

Еще одним сбивающим с толку обстоятельством служит так называемая биография Юнга «Воспоминания, сны, размышления», в которой представлен

---

<sup>128</sup> Цит. по: *Shamdasani S. Jung and the making of modern psychology. Cambridge, 2003. P. 14.*

<sup>129</sup> *Ibid. P. 344.*



целый ряд фактов, могущих повлечь за собой интерпретацию жизни Юнга в чисто эзотерическом ключе, в духе следующей характеристики: «Юнг охотно погрузился в “яму” магии, алхимии, астрологии, каббалы и пр. и уверял, что нашел немало интересного»<sup>130</sup>. Как показывают работы Шамдасани, биография Юнга не принадлежит самому Юнгу, ее автор Анели Яффе, секретарю Юнга, которая, записывая часть интервью, касающихся его жизни, скомпилировала имеющийся материал, обработала и издала его под именем Юнга. Причиной для такого шага были чисто коммерческие основания, ведь гораздо охотнее будет куплена биография Юнга от самого Юнга, чем от неизвестной Анели Яффе. Кстати, этот расчет вполне оправдался, по совокупному тиражу продажи биографии превышают продажи любого из научных сочинений Юнга.

Итак, если непосредственно перейти к нашей теме «Юнг и западный эзотеризм», то можно сделать следующие замечания. Прежде всего Юнг считал себя ученым-эмпириком, не философом-теоретиком и не мистиком-ясновидцем. Свои рассуждения он основывал на большом фактическом материале, полученном им в ходе клинической практики, этнографических поездок и исследования конкретных источников. Вот как сам Юнг характеризует свой подход:

Параллели с моей психологической концепцией являются достаточным основанием, чтобы назвать ее «романтической». Подобные исследования их философских истоков также оправдают этот эпитет для любой психологии, которая берет душу как «переживаемое» и с исторической точки зрения восходит в равной степени как к «Романтизму», так и к «Алхимии». Но ниже этого уровня переживания моя психология является научно-рационалистической (*wissenschaftlich-rationalistisch*), и этот факт я прошу читателя не упускать из виду<sup>131</sup>.

---

<sup>130</sup> *Василенко Л.И.* Введение в философию религии. С. 191.

<sup>131</sup> Цит. по: *Shamdasani S.* Jung and the making of modern psychology. P. 166.

Сходное предостережение о неверной оценке его метода Юнг адресовал и своему английскому переводчику Ричарду Халлу (Richard Hull) в февральском письме 1951 года: «Не забывают, я определенно не философ и мои концепции, следовательно, эмпирические и не спекулятивные»<sup>132</sup>. Также и в переписке со своим другом и коллегой Густавом Хайером (Gustav Heyer) Юнг недвусмысленно высказывается против ассоциирования своих теорий с парапсихологией, теософией и иными формами современного ему мистицизма<sup>133</sup>. Иной вопрос, как Юнг понимал научную рациональность. Ниже мы подробнее рассмотрим метод Юнга, в котором причудливым образом идея научного эмпирического исследования XIX–XX веков соединилась с представлениями о душе натурфилософов эпохи Возрождения и раннего Нового времени, образовав тем самым «романтический эмпиризм».

Все сказанное выше важно осознавать, прежде чем переходить к анализу взгляда Юнга на западный эзотеризм, поскольку стилистика Юнга да и его теории действительно при поверхностном знакомстве производят впечатление писаний эзотерического гуру<sup>134</sup>.

Для прояснения разницы приведем здесь историю об оценке Юнгом алхимии. Долгие годы общим местом было считать, что швейцарский психолог видел в алхимии чисто духовное явление, некий способ структурирования бессознательного с помощью символов. Таким образом, алхимия походила на вид западной йоги (именно так ее будет оценивать Элиаде). На деле ситуация оказывается гораздо более сложной. Воутер Ханеграафф провел серьезный анализ текста первой лекций Юнга по алхимии на семинарах Эранос, к которому исследователи зачастую и отсылают в подтверждение идеи ее полностью духовной природы. В ходе этого анализа выяснилось, что исследователи неверно цитировали текст Юнга, в оригинале

---

<sup>132</sup> Ibid. P. 167.

<sup>133</sup> Подробнее см.: *Hagl H.T. Eranos*. P. 66.

<sup>134</sup> Именно так поначалу оценивал творчество Юнга Ханеграафф. С годами эта оценка претерпела изменения, сместились акценты, появились новые оттенки смысла, но нельзя сказать, что амстердамский профессор полностью отказался от своих первоначальных взглядов, несмотря на влияние Шамдасани. Подробнее об этом см. главу 3.

слова его звучат следующим образом: «В алхимической работе мы имеем дело по большей части *не только* с химическими опытами, но также с чем-то напоминающим психические процессы, выраженные на псевдо-химическом языке»<sup>135</sup>. Это действительно сильно меняет дело, оказывается, что Юнг не был столь спиритуально настроенным мыслителем, как зачастую представлялось, – значит, и алхимию он воспринимал в несколько ином ключе.

Ханеграафф предполагает, что Юнг в своих теоретических построениях в отношении западного эзотеризма базировался на романтическом мировоззрении, которое благодаря опытам Месмера и его последователей смогло ввести в сознание эпохи Нового времени идею экспериментального подтверждения иррациональной реальности, о существовании которой не желали и слышать мыслители эпохи Просвещения. Так, по мнению Ханеграаффа, в своей «Красной книге» Юнг переворачивает философский настрой Просвещения и возвращается назад в эпоху Романтизма. Швейцарский психолог начинает писать «Красную книгу» после разрыва с Фрейдом и оставления всех постов в университете и клинике. Суть написания текста – желание разобраться в себе, прояснить роль сознания и бессознательного в своей жизни. Юнг начинает рассуждения в книге следующими словами: «До сих пор я ошибочно трудился под водительством духа этого времени и по-другому думал о человеческой душе. Я знал очень много ученых слов о ней, я судил о ней и превратил ее в объект для научного изучения. Я не считал, что моя душа не может быть предметом моих суждений и знания; скорее мои суждения и знания являются объектами для моей души»<sup>136</sup>. Здесь ярко видно противостояние двух типов мировоззрения – позитивистского эмпиризма и, если так можно выразиться, эмпиризма романтического, который автор «Красной книги» и развивал в своем творчестве.

---

<sup>135</sup> Hanegraaff W. Esotericism and the Academy. P. 290. Курсив Ханеграаффа.

<sup>136</sup> Jung C.G. The Red book. NY, 2009. P. 232.

В свете такого романтического эмпиризма необходимо переставить акценты и в ключевых концепциях Юнга, касающихся нашей темы. Так, Юнг понимал коллективность бессознательного не в форме общего поля единого для всех, по аналогии с духовным миром, а скорее как систему неких изначально данных всем людям форм-образов, которые и выражали себя в архетипах. И именно наличие этих образов у всех людей не только делает их коллективными, но проявляется в виде снов и заставляет человека выражать их в мифологической форме. То есть сон и миф разделяют некий общий паттерн, лежащий внутри человека, именно этот паттерн и является содержанием коллективного бессознательного, в некоторых работах Юнг уподобляет паттерны инстинктам<sup>137</sup>. Также и архетипы Юнг считал не образами, а схемами, по которым в человеке могут сформироваться сами образы. Ниже приведем известное рассуждение Юнга об архетипах:

Архетипы имеют не содержательную, но исключительно формальную характеристику, да и ту лишь в весьма ограниченном виде. Содержательную характеристику первообраз получает лишь тогда, когда он проникает в сознание и при этом наполняется материалом сознательного опыта. Напротив, его форму можно... сравнить с системой осей какого-нибудь кристалла, которая до известной степени преформирует образование кристалла в маточном растворе, сама не обладая вещественным существованием... Архетип сам по себе есть пустой, формальный элемент, не что иное, как способность преформирования, данная возможность оформлять представления<sup>138</sup>.

Во Фрейде Юнга в том числе оттолкнул его крайний редукционистский рационализм, вычеркивающий из сферы серьезного исследования философию, религию и все то, что он не мог объяснить. В пику Фрейду Юнг хотел, чтобы психология стала фундаментом для объединения всей системы

---

<sup>137</sup> На эту тему см. главу 3 в кн.: *Shamdasani S. Jung and the making of modern psychology.*

<sup>138</sup> *Юнг К.Г. Психологические аспекты архетипа матери. // Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996. С. 33.*

человеческого знания и преодолела фрагментарность и разрозненность. Во многом именно за этим ему и нужен был Эранос.

Западный эзотеризм для Юнга представлял собой очень важную часть развития человечества, и главная проблема состояла именно в том, что из века в век умы Нового времени неустанно его игнорировали. Юнг выстраивает целую философию истории, совмещенную с его психологической теорией. В этой историософии христианству было отведено место сознания, а западному эзотеризму – бессознательного. Если вспомнить схему психологического исцеления по Фрейду, разделяемую и Юнгом, «Где было Оно, должно стать Я», то будет очевидно, что для выздоровления культуры она должна осознать свой бессознательный маргинализированный багаж. Юнг выстраивает линию преемства от неоплатоников и гностиков первых веков по Р. Х. через алхимию к современным ему спиритическим, месмерическим и неогностическим течениям. Вот как он сам характеризует обозначенную ситуацию:

С 1918 и по 1926 год я серьезно интересовался гностиками, которые тоже соприкоснулись с миром бессознательного, обращаясь к его сути, явно проистекавшей из природы инстинктов. Каким образом им удалось прийти к этому – сказать сложно, сохранившиеся свидетельства крайне скупы, к тому же исходят большей частью из противоположного лагеря – от отцов Церкви. Сомневаюсь, чтобы у гностиков могли сложиться какие-либо психологические концепции. В своих установках они были слишком далеки от меня, чтобы можно было обнаружить какую-либо мою связь с ними. Традиция, идущая от гностиков, казалась мне прерванной, мне долгое время не удавалось навести хоть какой-нибудь мостик, соединяющий гностиков или неоплатоников с современностью. Лишь приступив к изучению алхимии, я обнаружил, что она исторически связана с гностицизмом, что именно благодаря ей возникла определенная преемственность между прошлым и настоящим. Уходящая корнями в натурфилософию средневековая алхимия и послужила тем мостом, который, с одной

стороны, был обращен в прошлое – к гностикам, с другой же – в будущее, к современной психологии бессознательного<sup>139</sup>.

Из приведенного отрывка видно, что сама психология Юнга должна была провести в своих рамках процедуру исцеления человечества посредством интеграции бессознательного (гнозиса) в сознательное (христианство). Необходимо понимать, что Юнг рассуждал об этом не как гуру-неоязычник, а как психолог-эмпирик, для которого бессознательное реально в той же степени, что и культурно-исторические феномены: христианство, гностицизм и алхимия. Также в словах Юнга вызывает интерес историчность его мышления. В отличие от мыслителей Эранос второй волны<sup>140</sup>, Юнг не испытывал страха перед историей, история для него единый процесс, влекущий человека вперед к новым этапам развития, и то будущее психологии, которое прочил Юнг, есть, полагает он, возможное светлое завтра человечества, если человечество захочет пойти этим путем. Аверинцев замечает, что бессознательное Юнга «тождественно со стихией истории»<sup>141</sup>, а вот как сам Юнг говорит о роли истории в своей картине мира:

Когда мы смотрим на историю человечества, мы видим только то, что происходит на внешней поверхности событий, и даже только то, что искажается в мутном зеркале традиции. Но то, что на самом деле происходит, ускользает от пытливого взгляда историка, истинное историческое событие остается глубоко скрытым, переживаемым всеми, но никем не наблюдаемым... Войны, династии, социальные потрясения, завоевания, религии – лишь самые поверхностные симптомы тайных глубинных ориентаций (*Grundhaltung*) индивидуальной души, неизвестные для нее и не переданные ни одним историком. Основатели религий здесь, пожалуй, наиболее показательны...<sup>142</sup>.

---

<sup>139</sup> Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994. С. 173.

<sup>140</sup> Об историчности в Эранос см. напр.: *Haki T. Eranos*. P. 169–225; *Wasserstrom S. Religion after Religion*. P. 241–244.

<sup>141</sup> Аверинцев С.С. Аналитическая психология К. Г. Юнга. // Вопросы литературы. 1970. № 3, С. 143.

<sup>142</sup> Цит. по: *Hanegraaff W. Esotericism and the Academy*. P. 292.

Подытоживая, отметим, что западный эзотеризм для Юнга играет важнейшую роль в его психологической теории. По существу, западный эзотеризм – бессознательное человечества, вытесненное в ходе исторического процесса, но сформировавшее невроз просвещенного рационализма, который и выразился в форме войн и катаклизмов в истории XX века.

Безусловно, все сказанное выше необходимо воспринимать с известной долей осторожности. Пока не будет проведен всесторонний анализ творчества Юнга с полной переоценкой его вклада в науку, говорить о каких-то окончательных выводах рано. В противном случае мы рискуем попасть под влияние процесса реакции, который с неизбежностью требует полностью перевернуть кверху дном суждения предыдущих поколений, так как все они были полностью неверны. И Шамдасани, и Ханegraаф, равно как и Ричард Нолл, каждый по своей причине, создают свои образы Юнга. Шамдасани, например, в работе «Юнг и становление современной психологии» намеренно воздерживается от изложения идей Юнга касательно бессознательного в отношении к мифу, алхимии, христианству и западному эзотеризму. В книге Шамдасани Юнг предстает как ученый-эмпирик, который будто бы вообще не склонялся к указанным темам. Кстати, и его критика биографий Юнга не девальвирует полностью значение текста «Воспоминания, сны, размышления», Шамдасани сам не раз обращается к этому тексту, правда указывая на расхождения между рукописью и печатным вариантом. Сходная ситуация и с Воутером Ханegraаффом, он фактически использует концепцию Юнга для иллюстрации своей идеи эзотеризма как «мусорной корзины истории», но подробнее об этом мы поговорим в третьей главе. Как бы там ни было, рано полностью пересматривать ставший традиционным взгляд на Юнга, тем более что его идеи Троицы как неполной четверицы, положения гнозиса и христианства в форме отношения сознания и бессознательного, да и его интенсивный внутренний опыт, описанный не только в «Воспоминаниях, снах, размышлениях», но и в изданной Шамдасани «Красной книге», вызывает множество вопросов, на которые пока никто из исследователей не дает

исчерпывающего ответа. Необходимо понять, что здесь мы не призываем идеализировать Юнга, также как не призываем его демонизировать, идеальным было бы придерживаться *via regia*, нашей же задачей здесь было продемонстрировать отношение Юнга к западному эзотеризму и отметить, что целый ряд его идей, а именно: преемство между гнозисом и последующими маргинальными религиозными традициями (см. раздел о Шолеме); пересмотр значения алхимии (см. раздел об Элиаде); переоценка мифа как важной части культуры человечества (см. разделы о Шолеме и Элиаде) – оказал значительное влияние на членов круга Эранос, героев нашего последующего повествования, да и во многом определил суть мистоцентрического подхода в целом.

## **§5. Гностицизм и каббала в творчестве Гершома Шолема**

Двенадцать лет назад русскоязычный читатель был знаком с научным подходом к исследованию каббалы только по работам Гершома Шолема. К счастью, сейчас ситуация изменилась, есть немало статей по теме, учитывающих современное состояние изучения проблемы, вышла на русском языке и фундаментальная работа Моше Иделя «Каббала: Новые перспективы». Тем не менее Шолем был и останется классиком иудаики, чьи тексты стали доступны русскоязычным читателям сравнительно рано. Такая ситуация избавляет нас от необходимости пересказывать проблематику исследований Шолема. Свою задачу здесь мы видим в том, чтобы кратко описать методологические особенности его подхода, при этом соотнеся их с проблематикой круга Эранос.

Если говорить о связях Шолема и Эранос, то во многом исследователь каббалы не может быть назван типичным представителем круга. В его работах нет того насыщенного метафорами, поэтичного, уводящего читателя в метафизические лабиринты мысли языка, который столь свойственен Кэмпбеллу и Элиаде. Лишь в художественной прозе и поэзии Шолема



некоторые исследователи находят отголоски такого мироощущения и стилистического выражения<sup>143</sup>. Более того, Шолем не раз подчеркивал свое несогласие с некоторыми центральными положениями круга. Так, в докладе «Идентификация и дистанция», сделанном в 1979 году на семинаре Эранос, он подвел промежуточный итог своей деятельности в рамках круга, при этом подчеркнув, что идея отождествления ученого с исследуемым предметом, так активно поддерживаемая Ольгой Фрёбе, была чужда ему. Шолем заметил, что

...она хотела вдохновенных докладчиков, а не профессоров, хотя все они и назывались профессорами... Я на самом деле считаю, что тот, кто полностью отождествляет себя с предметом своего исследования, теряет определенную научную систему измерений, без которой не может быть исследования. Ученый – не священник, и было бы ошибкой пытаться сделать священника из ученого<sup>144</sup>.

Как видим, эта позиция идет в разрез с общим настроением круга, ярко выражаемым тем же Анри Корбеном.

Чужда Шолему была и компаративистика, увлекавшая членов Эранос в сравнение различных религиозных традиций. Шолем почти не делал межкультурных обобщений, погружаясь в исследование одной культуры. По нему общая компаративистика может быть полезна до определенной степени, но иудейский мистицизм может быть понят лишь «как совокупность конкретных исторических феноменов»<sup>145</sup>. Хотя стоит заметить, что проведение межрелигиозных параллелей порой встречается и у него, так позы, принимаемые пророком Илией, он сравнивает с практиками китайских сомнамбул, делая вывод, что «такая поза полного самозабвения, судя по некоторым данным этнологии, благоприятствует самовнушению, предшествующему гипнозу»<sup>146</sup>. В научном творчестве Шолем придерживался

---

<sup>143</sup> Свидетельства такого рода широко представлены в кн.: *Wasserstorm S. Religion after religion.*

<sup>144</sup> Gershom Scholem: *The Man and His Work.* P. 22.

<sup>145</sup> *Шолем Г.* Основные течения в иудейской мистике. М., 2004. С. 40. Там же он подчеркивает, что «не существует такого явления, как абстрактная мистика, или мистического переживания, не связанного с определенной религиозной системой. Существует не мистика вообще, а лишь определенная форма мистики – христианская, мусульманская, еврейская мистика и т. д.»

<sup>146</sup> Там же. С. 86.

строгого филолого-исторического подхода и фактически основал историко-критическую школу в изучении каббалы. Каббала у Шолема впервые освобождается от стойких ассоциаций с магическими ритуалами Элифаса Леви и становится частью иудейской культуры, оказавшей значительное влияние на культуру Европы. Но при все сказанном выше, Шолем был убежден, что пишет «не историю, а метафизику Каббалы»<sup>147</sup>, и цель эта достижима, лишь если «проникнуть сквозь “туманную стену истории”, которая заволакивает наше видение каббалы»<sup>148</sup>.

С точки зрения методологической подход Шолема интересен для нас двумя важными чертами. Во-первых, все многообразие каббалы он возводил к одному истоку – мистическим переживаниям великих каббалистов, которые зашифровали свой опыт в символической форме. Источником мистических переживаний, как и единой матрицей для создания всех шифров, всеми каббалистами признавался священный текст Торы. К примеру, в первой главе «Основных течений...» Шолем пишет:

С моей точки зрения, истолкование в мистическом духе атрибутов и единства Бога в так называемом учении о сфирот составляет общую задачу всех каббалистов, тогда как решения ее, предлагаемые различными направлениями или в рамках одних и тех же направлений, могут быть часто совершенно различными. Точно так же все еврейские мистики, от секты терапевтов, чья доктрина была изложена Филоном Александрийским, до современных хасидов едины в вопросе мистического истолкования Торы. Тора в их представлении – это живой организм, в котором под корой буквального смысла струится и пульсирует таинственная жизнь. Каждый из бесчисленных пластов этой тайной сферы соответствует новому и глубокому смыслу Торы. Другими словами, Тора состоит не просто из глав, фраз и слов: она

---

<sup>147</sup> Gershom Scholem: The Man and His Work. P. 20.

<sup>148</sup> Ibid.

живое воплощение Божественной мудрости, извечно испускающей новые лучи света<sup>149</sup>.

Во-вторых, теософское (в первоначальном смысле термина) учение каббалы Шолем возводит к неоплатонизму и гностицизму, которые, объединившись, создали сформировавшую каббалу питательную среду. Идеей фикс Шолема часто называют его стремление свести каббалу к форме гностицизма на иудейской почве. Так, например, в главе, посвященной книге «Зогар», читаем: «Каббала начала XIII века была продуктом слияния старой и в основном гностической традиции, представленной “Сефер га-багир”, и сравнительно нового элемента – еврейского неоплатонизма. Растущее влияние последнего, в свою очередь, вызвало реакцию, которая естественным путем привела к усилению гностических элементов в каббале»<sup>150</sup>. Согласно мнению исследователей, для Шолема Зогар был «примером совершенного сочетания гностической мифологической символики с сильной пантеистической окрашенностью»<sup>151</sup>. Именно такой настрой Шолема привел к частичному размежеванию со взглядами Мартина Бубера, мыслителя, оформившего взгляды целого поколения молодых иудеев и сильно повлиявшего на юного Шолема. Идеи Бубера, замыкавшиеся на гуманистическом посыле хасидизма, лишали его эсхатологичности и связи с каббалистической традицией, это Шолем принять не мог, для него в хасидизме был скрыт тот же гностический дух, что и в каббале<sup>152</sup>.

Многие усматривают в этом прямое влияние трудов Ганса Йонаса и интеллектуальной атмосферы тех лет, в которой чрезмерно широкое и упрощенное представление о гностицизме стало распространено среди ученых-гуманитариев<sup>153</sup>. Если понимать гностицизм с точки зрения опытного познания иной реальности, то второе положение вполне сочетается с первым.

---

<sup>149</sup> Шолем Г. Основные течения в иудейской мистике. М., 2004. С. 47–48.

<sup>150</sup> Там же. С. 227.

<sup>151</sup> Gershom Scholem: The Man and His Work. P. 61.

<sup>152</sup> Подробнее об это см. статью Ривки Шац (Rivka Schatz) «Интерпретация хасидизма Гершомом Шолемом как выражение его идеализма» в сборнике Gershom Scholem: The Man and His Work. P. 87–103.

<sup>153</sup> Идель М. Каббала. М., 2010. С. 75; Wasserstrom S. Religion after religion. P. 136.

Сказанное выше может озадачить читателя, не знакомого со всем корпусом сочинений Шолема. Дело в том, что по своему мировоззрению, по эстетическому отношению к реальности он был гораздо ближе к кругу Эранос, чем это может показаться из его академических трудов. Получая математическое образование сперва в Гумбольдт университете Берлина, а затем в Йене под руководством Г. Фреге, Шолем параллельно интересуется иудаизмом, изучает иврит и знакомится с каббалой<sup>154</sup>. После окончания своего математического образования он отправился в Иерусалим, чтобы учиться каббале у раввинов<sup>155</sup>, где он и практиковал профетическую каббалу Авраама Абулафии<sup>156</sup>. Позже, разочаровавшись в современных учителях, Шолем занялся научным исследованием древности, но и здесь изначально он преследовал цель, превосходящую историко-критическое исследование. В 1937 году в одном из писем он так говорит о своих намерениях: «Я пришел к идее писать не историю, но метафизику каббалы»<sup>157</sup>. Здесь термин метафизика должен вновь вернуть нас к кругу Эранос и к тем определениям мифа, которые мы разбирали. У Шолема также можно найти поразительные по сходству с Элиаде или Кэмпбеллом места. Например, в одном из личных писем 1941 года он пишет: «...в каббале человек говорит о реальности, которая не может быть показана или выражена, но сохраняется через символические аллюзии. Скрытая аутентичная реальность, которая сама по себе не может быть выражена, находит свое выражение в символах... Даже имена Божии являются лишь символическим представлением конечной реальности, которая сама по себе не оформлена, аморфна»<sup>158</sup>. Здесь, как видно, выражен целый спектр черт

---

<sup>154</sup> Интересно, что такое обращение к религии касается не только личной истории Шолема, но скорее характеризует эпоху в целом. Вот как интеллектуальный климат начала 20-х годов описывает Х.Т. Хакль: «Почти отчаянный поиск смысла привел людей не только к буддизму и даосизму, но также к открытию своих собственных этнических корней в германском прошлом или, в случае немецких евреев, в хасидизме или каббале, он также привел более секулярно настроенные умы к национализму или сионизму» (*Hakl T. Eranos*. P. 33–34).

<sup>155</sup> *Wasserstrom S. Religion after religion*. P. 39–40.

<sup>156</sup> *Идель М. Каббала*. С. 49.

<sup>157</sup> Цит. по: *Idel M. Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*. Budapest, 2005. P. 14.

<sup>158</sup> Там же.

мистоцентризма: эссенциализм и антиредукионизм, представление о мифе как символическом способе познания высшей реальности.

Подобные пассажи заставляют некоторых исследователей творчества Шолема говорить о скрытой теологии, которая была строжайшим его увлечением каббалой, теологии, имеющей основание в представлении о религиозном опыте, даже более – не только в представлении, но самом опыте Шолема, сформировавшем его криптоатеологические взгляды. Моше Идель дает красноречивую характеристику Шолему, называя его «мистиком теоретиком»<sup>159</sup>, а его школу «пансимволической»<sup>160</sup>. Здесь указания на еще одну черту мистоцентризма – *Ergriffenheit*.

Современные исследователи скептически настроены по отношению к методологическим обобщениям Шолема и его школы. Прежде всего, идея связи между гностицизмом и каббалой признана полностью устаревшей и не находящей документального подтверждения, тот же Идель, например, склонен говорить об обратном влиянии каббалы на гностические тексты<sup>161</sup>. В равной степени устаревшим и эвристически малопродуктивным признают и символическую интерпретацию каббалистического наследия, сводящую многообразие каббалы к теософии в духе неоплатонизма. Как бы там ни было, для нас важно, что и у Шолема, пусть в чуть менее яркой форме, мы встречаем тот же мистоцентрический настрой, характерный духу Эранос.

## **§6. Интегральный традиционализм как религиозоведческий метод**

Творчество Мирча Элиаде хорошо известно в нашей стране, переведено огромное количество его работ, его идеи и положения широко используются в учебных курсах и научных статьях, поэтому не имеет смысла останавливаться на общеизвестных концепциях религиозоведения Элиаде. Здесь мы разберем лишь его подход к интересующей нас теме.

---

<sup>159</sup> *Идель М.* Каббала. С. 49.

<sup>160</sup> *Idel M.* Ascensions on High in Jewish Mysticism. P. 18.

<sup>161</sup> *Идель М.* Каббала С. 75.

Тема западного эзотеризма занимала Элиаде с самого детства, первый написанный им рассказ «Как я нашел философский камень» был посвящен алхимии<sup>162</sup>. В 17 лет он познакомился с текстом «Зогара», отсюда начинается его интерес к каббале<sup>163</sup>. Проза взрослого Элиаде несет на себе отпечаток таинственности, и отдельные темы, связанные с магией, колдовством, вампиризмом, часто встречаются на ее страницах<sup>164</sup>. Очевидно, что Элиаде хорошо был знаком с трудами представителей западного эзотеризма, можно сказать, что они во многом формировали круг его чтения. Еще в школьные годы по заданию преподавателя истории он подготовил доклад по книге Шюре «Великие посвященные», вот как сам Элиаде вспоминает об этом:

Имея очень смутные представления о древней Индии, я поверил всему, что говорил Шюре. И каковы же были мое изумление и моя ярость, когда я задним числом узнал, что речь идет о его «мистических» выдумках. Наверное, с этих пор во мне и поселилось недоверие к дилетантам, страх, что меня проведет какой-нибудь «любитель», и стало набирать силу желание идти к источникам, консультироваться только с трудами специалистов, досконально изучать всю библиографию<sup>165</sup>.

Последнее замечание кажется принципиальным. Несмотря на то, что Элиаде много читал и в художественном творчестве работал с темами западного эзотеризма, нельзя сказать, что они были для него основными. Тем более нельзя сказать, что религиозная теория Элиаде покоится на идеях, почерпнутых из эзотерического сектора его круга чтения. Несмотря на хорошую осведомленность в эзотерических теориях и личное знакомство, даже дружбу с Юлиусом Эволой, лидером интегрального традиционализма,

---

<sup>162</sup> Об этом и о других свидетельствах в пользу увлеченности Элиаде проявлениями западного эзотеризма см.: *Элиаде М.* Посулы равенства. М., 2008. С. 46, 47, 75, 85, 137.

<sup>163</sup> По мнению Моше Идея, во время Первой мировой войны и в межвоенный период в Румынии был большой интерес к каббале, и учитель Элиаде Нае Йонеску серьезно увлекался ее идеями. Так что интересы Элиаде вполне вписываются в фон эпохи. Подробнее см. выступление Идея на шестой конференции Европейской ассоциации исследователей религии (6th EASR Conference on Religious History of Europe and Asia, 20–23 September 2006. См.: <https://www.youtube.com/watch?v=rDyKrBLZ3j0>).

<sup>164</sup> Пожалуй, наиболее полное собрание прозы Элиаде, посвященной загадочному, представлено в сборнике: *Элиаде М.* Под тенью лилии. М.: Энигма, 1996.

<sup>165</sup> *Элиаде М.* Посулы равенства. М., 2008. С. 61–62.

Элиаде не являлся традиционалистом, как, по-видимому, не относил себя и ни к одной из религий. Можно было бы назвать подход Элиаде к западному эзотеризму аскетическим. Несмотря на явные симпатии к теме, он не допускал, чтобы его труды из научных превратились в пропагандистские. Такая же сдержанность очевидна и в отношении к религии. В одном из интервью румынский религиовед на вопрос о его личных религиозных убеждениях ответил: «Довольно давно я взял за правило сохранять молчание о том, во что лично я верю или не верю. Но всю свою жизнь я посвятил тому, чтобы понять тех, кто верит в различные вещи: шамана, йогина, австралийского аборигена также, как и великих святых – Мэйстера Экхарта или Франциска Ассизского»<sup>166</sup>.

Несмотря на такую сдержанность, нельзя сказать, что Элиаде удалось полностью устранить влияние западного эзотеризма в своем творчестве. Неявно, в форме скрытых посылок оно ощутимо. Обратимся к сборнику лекций «Оккультизм, колдовство и моды в культуре», по своей тематике наиболее подходящему к нашему исследованию. Прежде всего рассмотрим, какие термины Элиаде употребляет для характеристики западного эзотеризма. Как явствует уже из названия сборника, пласт такой религиозности он маркирует как «оккультизм». Этот термин и его значение он берет из теории американского социолога Эдварда Тириакияна (Edward Tiryakian)<sup>167</sup>. В своей статье «К социологии эзотерической культуры» Тириакиян называет ситуацию конца 60-х – начала 70-х «оккультным возрождением»<sup>168</sup>. При этом, используя термин «оккультное», Тириакиян приходит к заключению, что он достаточно широко употребляется в современной социологии, но никто до сих пор не попытался дать ему четкого определения. Основной своей задачей американский социолог видит восполнение данного пробела, прежде всего он

---

<sup>166</sup> Цит. по: *Douglas A. Myth and Religion in Mircea Eliade. // Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade. P. 119.*

<sup>167</sup> См.: *Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. Киев, 2002. С. 83–84.*

<sup>168</sup> *Tiryakian E. Toward the Sociology of Esoteric Culture // American Journal of Sociology. Vol. 78, No. 3 (Nov., 1972), P. 491.*

определяет, что такое «эзотерическая культура»; по Тириакияну, это «культурная парадигма, которая проявляет себя в общественных институтах; набор когнитивных и оценочных ориентаций общественно признанных и легитимированных в сети социальных институций»<sup>169</sup>. Но для полного понимания культурных и социальных процессов современного общества необходимо дополнить картину эзотерической культуры культурой эзотерической. Американский социолог констатирует факт, что термины «эзотерический» и «оккультный» зачастую употребляются как синонимы, но он предлагает их развести. Под «оккультными» Тириакиян предлагает понимать «намеренные практики, техники или процедуры, которые (а) оперируют тайными или скрытыми силами природы или космоса, не поддающиеся измерению или опознанию с помощью инструментария современной науки; (б) устремлены на получение конкретного эмпирического результата, такого как получение знания об эмпирическом ходе событий, либо представлений о том, каковым этот ход был бы без их вмешательства»<sup>170</sup>. Поскольку для совершения действий подобного рода актер должен обладать определенной квалификацией, передающейся с помощью набора тайных методов социальной трансляции, то Тириакиян предлагает именовать эти методы передачи «оккультными науками или искусствами»<sup>171</sup>. Итак, под «эзотерическим» Тириакиян понимает «религиозно-философские системы верований, которые лежат в основе оккультных техник и практик, то есть относятся к всеобъемлющему когнитивному картографированию природы и космоса, эпистемологическим и онтологическим отражениям конечной реальности, которые при соотнесении формируют запас знаний, обеспечивающий основу для оккультных действий»<sup>172</sup>.

Итак, из определений видно, что в теории Тириакияна термины «оккультизм» и «эзотерика» разводятся, одному усваивается практическое

---

<sup>169</sup> Ibid. P. 498.

<sup>170</sup> Ibid. P. 498.

<sup>171</sup> Ibid. P. 499.

<sup>172</sup> Ibid. P. 499.



измерение другого. «Эзотерика» становится формой мысли, которая выражает себя в виде системы действий, именуемых «оккультными».

Вернемся к тексту Элиаде. Мы видим, что лидер чикагской школы не полностью разделяет идеи Тириакияна. Вернее сказать, он их разделяет в декларативной форме и даже приводит определение социолога как базовое, но на деле он не следует четким дистинкциям последнего. Элиаде в своем тексте смешивает понятия: говоря об «оккультной традиции»<sup>173</sup>, связанной с гностицизмом, называет шаманизм «наиболее архаичной и широко распространенной оккультной традицией»<sup>174</sup>. Эти высказывания полностью противоречат идеям Тириакияна. Так, шаманизм не является только набором практик, очевидно, что он включает в себя сложный комплекс идей и мифов, оформляющих и объясняющих эти практики (чтобы в этом убедиться, достаточно прочесть «Шаманизм» того же Элиаде).

Если на лицо такая терминологическая путаница, то на каком же основании румынский религиовед проводит анализ эзотерических групп и идей? Как представляется, этим основанием были работы классика интегрального традиционализма Рене Генона. Интересно, что сразу за определением Тириакияна Элиаде дает ссылку на Генона, характеризуя его творчество следующими словами: «...значительный современный представитель эзотеризма, Рене Генон является решительным противником так называемой оккультной деятельности»<sup>175</sup>. Казалось бы, какое отношение это явно оценочное суждение имеет к научному обзору? На самом деле вполне прямое. Весь стиль и смысл четвертой главы «Оккультизма...» сводится к тому, что в современном мире происходит неуклонная деградация и профанизация доступных ранее лишь узким группам посвященных учений<sup>176</sup>. Вот эту популярную профанизованную смесь Элиаде и называет «оккультным», противопоставляя ее истинным, недеградировавшим формам

---

<sup>173</sup> Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. С. 87.

<sup>174</sup> Там же. С. 95.

<sup>175</sup> Там же. С. 84.

<sup>176</sup> О личном опыте Элиаде и характеристиках учений для посвященных см.: Там же. С. 94–95.

тайных, эзотерических учений. В завершающем разделе текста румынский религиовед пишет о пользе и значении трудов Рене Генона. Генон, по словам Элиаде, обрушился с сокрушительной критикой на современные популярные формы эзотерических учений, которые и получили в его устах наименования оккультных, учения же древности французский традиционалист склонен именовать «эзотерическими», поскольку они в чистоте сохраняли истинные идеи Традиции<sup>177</sup>.

Из отмеченного выше ясно, что Элиаде, характеризуя оккультные учения, предстает даже не как религиовед, а скорее как морализатор или проповедник, говорящий о вреде новых учений и об истинности древних тайных знаний. Отметим, что роль проповедника несколько расходится с ролью исследователя, хотя негативные оценки западному эзотеризму давали в те годы многие<sup>178</sup>, например, последователи классического рационализма. В отличие от них, Элиаде критикует современный ему популярный оккультизм не с позиции разума, а с позиции некоего представления о наличии истинного учения, именуемого эзотеризмом. О проблеме такого деления мы еще не раз будем говорить далее, здесь же необходимо отметить, что Элиаде в своем взгляде на западный эзотеризм предстает как проводник и последователь учения Рене Генона. Мы не утверждаем, что Элиаде являлся интегральным традиционалистом, мы хотим лишь сказать, что в отношении к западному эзотеризму (*и только в этом отношении*)<sup>179</sup> Элиаде разделял взгляды Генона. Он был знаком и с другими исследованиями, например с книгами Френсис Йейтс, но, по нашему мнению, именно геноновский подход для румынского религиоведа стал той оптикой, с помощью которой он изучал интересующий нас феномен.

---

<sup>177</sup> «Традиция» с большой буквы – ключевое понятие из системы мысли Генона, не имеющее четкого определение, ее можно обозначить как «совокупность верований и практик, которые *должны были* (курсив Седжвика – П.Н.) передаваться с незапамятных времен, но были утрачены во второй половине второго тысячелетия по Р.Х». (*Sedgwick M. Against the Modern World... P. 21*).

<sup>178</sup> См. следующую главу.

<sup>179</sup> Здесь мы не согласимся с мнением Джеффри Крайпла о том, что «Элиаде... сделал больше, чем любой другой компаративист, чтобы трансформировать перениализм в изучение и новый способ мышления о религии» (*Kripal J. The Serpent's Gift. Chicago, 2006. P. 107*).

Говоря о более конкретных сферах западного эзотеризма, нельзя не отметить вклад Элиаде в изучение алхимии. Возможно, на него также определенное влияние оказали работы интегральных традиционалистов, например его друга Юлиуса Эвола<sup>180</sup>, а возможно, что здесь сыграл какую-то роль личный опыт Элиаде по изучению тантры<sup>181</sup>. Как бы там ни было, основатель чикагской школы был первым, кто в религиоведении и в культурологии стал развивать идеи духовного значения алхимических практик. Напомним, что Юнг сделал в этом направлении значительные шаги, но, во-первых, как было продемонстрировано выше, он не считал алхимию лишь духовным действием; во-вторых, он говорил о *психологическом* значении алхимического символизма. К работам Юнга по алхимии румынский религиовед испытывает большое уважение, видя в них базу для дальнейших исследований, при этом понимая их не в психологическом, а в духовном ключе. Как он сам отмечает, «Юнг показал, что символика алхимических процессов оживает в снах и историях, рассказанных людьми, не имеющими никакого представления об алхимии, его наблюдения касаются не только глубинной психологии; косвенным образом они подтверждают сотериологическую функцию – основную для алхимии»<sup>182</sup>.

Элиаде видит в алхимии своего рода западную йогу<sup>183</sup>. Проведя большой компаративистский анализ практик по трансформации энергий в теле человека в Индии и Китае, Элиаде переключается на Запад, где за образами реторт, перегонных кубов и дистилляций угадывает такие же энергетические практики, которые должны были привести адептов этих учений к духовной трансмутации, внутреннему изменению и преображению и, как следствие, внешнему преображению для них мира. Этот подход для своего времени был

---

<sup>180</sup> Косвенным подтверждением тому служит наименование алхимии «сакральной наукой», расхожее для традиционализма клише. См.: Элиаде М. Азиатская алхимия. М., 1998. С. 141.

<sup>181</sup> См. вступительную статью С.В. Пахомова к книге Элиаде «Йога...» (СПбГУ, 2004).

<sup>182</sup> Элиаде М. Азиатская алхимия. С. 142.

<sup>183</sup> И в этом видении можно угадать некоторое влияние Эранос. На второй конференции круга в 1934 году, посвященной восточному и западному символизму психопомпа, Ольга Фрёбе подчеркнула, что всегда существовала не только восточная, но и западная традиция йоги, среди выразителей которой она выделила «гемретическую и пифагорейскую школы, алхимическую и розенкрейцерскую традиции» (см.: *Hakl H.T. Eranos*. P. 69).

вполне оригинальным и оправданным, так как явился прямой реакцией на сведение алхимии к протохимии, о чем открыто заявлял сам румынский религиовед:

Я неоднократно пытался доказать, что такой подход к алхимии не всегда оправдан; что отнюдь не всегда и не везде она была прологом к химии; что если от алхимических техник в какой-то момент отделилась новая научная техника, давшая начало современной химии, это не означает, что все алхимические техники были прагматическими<sup>184</sup>.

В другом тексте на эту же тему Элиаде уточняет: «...по происхождению алхимия не была наукой эмпирической, некой эмбриональной химией; она стала таковой лишь гораздо позднее, когда ее собственный ментальный универсум для большинства экспериментаторов потерял ценность и тем самым лишился права на существование»<sup>185</sup>. Сравните это высказывание с утверждением Юнга (уже приведенном выше) о том, что алхимия была не только протохимией, чтобы ощутить разницу в подходе двух участников Эраноса.

Ныне такой спиритуалистический подход полностью отвергнут современными исследователями, которые прежде всего говорят об алхимии как части научного комплекса эпохи перехода от Средних веков к новому времени<sup>186</sup>.

Сходным образом оценивается опыт Элиаде и по исследованию других областей западного эзотеризма. Нам хотелось бы здесь привести *in extenso* меткую, хотя и злую характеристику подхода Элиаде к каббале, данную Моше Иделем. Между прочим, эта характеристика может быть применена как к подходу румынского религиоведа, так и во многом ко всему кругу Эранос.

Возьмем, к примеру, брошюры Мирче Элиаде, посвященные компаративистике. Обобщения, столь характерные для позднего периода его исследований, очень редко имеют подтверждение в

---

<sup>184</sup> Там же. С. 42.

<sup>185</sup> Там же. С. 141.

<sup>186</sup> Подробнее см. третью главу, раздел, посвященный творчеству В. Ханegraаффа.

текстах. Самонадеянные попытки Элиаде открыть «структуры» («patterns») религий, можно сравнить лишь с потугами юнговского психоанализа обнаружить архетипы человеческой психики; этот платонический по своему духу подход приводит к редукционизму в отношении широкого и разнообразного спектра религиозного опыта и религиозных представлений и отличается крайним упрощенчеством и субъективизмом. Механическое приложение результатов такого типа к каббалистическому материалу может лишь усложнить и помешать его адекватному пониманию<sup>187</sup>.

Необходимо здесь понимать Иделя адекватно, он не предлагает вычеркнуть тексты Элиаде из религиоведческого арсенала, напротив, он лишь говорит о необходимости их взвешенного и критичного восприятия<sup>188</sup>.

К наследию румынского религиоведа и его влиянию на современные исследования западного эзотеризма мы еще вернемся в четвертой главе, а сейчас сделаем некоторые выводы относительно мистоцентрического подхода.

## **§7. Мистоцентрический подход: выводы**

Итак, если характеризовать мистоцентризм как особый религиоведческий подход, то можно сказать следующее: мистоцентризм напрямую связан с личными убеждениями и переживаниями ученого. В его рамках исследователь сам не только имеет определенный опыт (здесь мы не конкретизируем, каким этот опыт может быть: религиозный, мистический, эстетический или иной), но

---

<sup>187</sup> Идель М. Каббала. С. 65.

<sup>188</sup> От себя добавим, что мода ругать Элиаде, как и мода им восторгаться, есть неадекватные проявления отношения к научному наследию ученого. Почему-то в России не могут не уклоняться в названные крайности. Порой, когда присуствуешь на какой-либо русскоязычной конференции и участники начинают хвалить Элиаде, складывается впечатление, что кроме Элиаде они не знают вообще ничего. Или же напротив, когда начинают ссылаться на критику Элиаде (в основном западную), складывается ощущение, что на Элиаде как ученом давно поставлен жирный крест, и только у нас его все еще читают. На деле же западные ученые очень взвешенно с большой осторожностью изучают Элиаде как классика религиоведения, разумеется, осознавая все недостатки его подхода. Ссылок на подтверждение такого рассмотрения можно привести массу, ограничимся лишь одной книгой, материалами конференции, посвященной чикагской школе религиоведения, прошедшей сравнительно недавно в Америке: *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*. Очень показателен приведенный Т. Хаклем перечень современных обвинений Элиаде, которые уравновешиваются мнениями его защитников, см.: *Hakl H.T. Eranos*. P. 169–188.

этот его внутренний опыт оказывает значительное влияние на его религиоведческую теорию. В самом общем виде можно говорить об исследователях такого рода как о теологах, и здесь сама собой напрашивается параллель с описанной А.Н. Красниковым «теологической диверсией» в религиоведении<sup>189</sup>. Однако здесь нужно сделать существенные пояснения. Во-первых, теология мистоцентризма внеконфессиональна, очевидно, что исследователи круга Эранос не склонялись к строгому исповеданию какой-то конкретной религии, а искали системы, могущие объединить в себе различные аспекты многообразного мира религий. Во-вторых, то, что называет теологией в религиоведении Красников, вряд ли можно хоть как-то соотносить с теологией христианства (что, как кажется, и пытается сделать А.Н.), уж очень широко говорили о религии в целом, о Святом как ее центре и о многообразии его проявлений и форм классики феноменологии религии, к которым, между прочим, относят и Мирча Элиаде.

Продолжая рассуждения о теологии Эранос, заметим, что мистоцентризм теологичен не потому, что он хочет обосновать вероучительные положения, облекши их в научную риторику, а потому что ученый-мистоцентрист говорит о религиозных феноменах со знанием дела. Элиаде, Шолем, Юнг и Корбен, рассуждая о религиозности, в том числе и эзотерической, давали понять, что знают на собственном опыте, о чем говорят, в их рассуждениях, не эксплицируемо, можно заметить некую систему, базирующуюся на их внутреннем опыте и установках, систему, на основании которой выстраиваются все религиоведческие теории. В отношении западного эзотеризма такими посылками, сформированными на внутреннем опыте, были: историософия Юнга с диалектикой христианства и гностицизма, основанная на его внутреннем конфликте с бессознательным; алхимия как западная йога Элиаде, ставшая следствием его личного опыта йогических практик; каббала как «гностическое эхо» Шолема, взгляд, в основу которого

---

<sup>189</sup> См.: Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007. С. 68–125.

легли личные религиозные поиски его юности и влияние друзей по кругу Эранос.

Нам могут возразить, что любое исследование базируется на предпосылках, тем более сложно найти ученого, серьезно изучающего религию и не имеющего неких внутренних установок на ее счет. Но между внутренней убежденностью и экспликацией этих убеждений в научной форме есть огромная разница. Здесь вернемся к вассерстромовской характеристике мистоцентризма: проблема состоит не в том, что «мы избираем традицию в качестве проводника, а в том, что мы делаем это некритически»<sup>190</sup>. Вот эта некритичность, нежелание отделить свои внутренние переживания и стремления от общезначимых научных результатов и формирует главную проблему мистоцентризма. Безусловно, у Шолема, Элиаде и Юнга смешение личных убеждений и научного исследования проявляется в разной степени, поэтому нельзя упрощать ситуацию. Также нельзя переносить указанные характеристики на *все их религиозоведческое* и научное наследие. Именно в рамках изучения западного эзотеризма такая некритичность может стать пагубной для научного исследования. Именно из-за специфики сферы исследований некритичное отношение к традиции, к своему опыту, потеря границы между личным и общезначимым приводит к формированию искаженной картины, которая при видимой научности фактически транслирует учение самого исследователя, используя факты в изучаемой сфере как подручный материал для конструирования своего учения. При этом такое конструирование не является целью мистоцентриста, он делает это неосознанно, просто в силу специфики подхода, в силу его убежденности в своей правоте.

Суммируя все вышесказанное, можно сделать вывод, что мистоцентризм был первым цельным подходом к изучению западного эзотеризма, впервые введшим его темы в оборот академических исследований, но в силу указанной

---

<sup>190</sup> *Wasserstrom S. Religion after Religion. P. 239.*

специфики мистоцентризм не смог создать общепризнанного в академии и институализированного научного поля для её изучения. На ученых-мистоцентристов скоро стали смотреть как на проводников идей тех, кого они исследовали. Что, кстати, было ошибкой: мистоцентризм не занимается транслированием того или иного эзотерического учения, он конституирует это учение на основе личного опыта ученого из подручных материалов научных данных. В результате первая попытка изучения западного эзотеризма не получила всеобщего признания, притом что наследие ученых-мистоцентристов широко известно и их теории будут принимать во внимание авторы других подходов, о которых речь пойдет дальше.



## Глава 2. Подход классического рационализма

### §1. Истоки подхода классического рационализма

Название «Подход классического рационализма» не должно вводить в заблуждение. В этой главе мы не будем писать о Декарте, Спинозе, Лейбнице и других философах Нового Времени<sup>191</sup>. Однако именно в рамках намеченного ими подхода сформировался особый тип отношения к западному эзотеризму, определивший во многом то, что мы именуем «подходом классического рационализма». Преимущественно для рациональности эпохи модерна эзотеризм (порой наравне с обычной религиозностью) стал ничем иным, как собранием заблуждений, суеверий, обскурантизма и обманов. В основном этот феномен не рассматривали как нечто серьезное и предпочитали игнорировать, поскольку, согласно Кантовскому идеалу Просвещения как поры зрелости, рациональность должна была изгнать всю темноту из дальних углов человеческого существа. Многие из мыслителей Нового времени считали, что все темные суеверия сами покинут человечество, когда оно войдет в свой зрелый возраст. Разумеется, это тоже можно назвать подходом, но с точки зрения нашей работы «подход классического рационализма» формируется лишь тогда, когда ученые, стоящие на мировоззренческом базисе нововременной посткантианской философии, обращают свой взор на западный эзотеризм и начинают серьезно его изучать с целью объяснения его сущности и места в истории. Такая тенденция преимущественно характерна для второй половины XX века и, по мнению некоторых исследователей, напрямую связана с трагедией Второй мировой войны. Элен Фишер (Elaine Fisher) так описывает эту тенденцию:

---

<sup>191</sup> Разумеется, вопрос о соотношении философии Нового времени и западного эзотеризма совсем не прост. Кант писал о Сведенборге, Декарт в юности искал розенкрейцеров, в философии некоторых представителей рационализма просматриваются влияния западного эзотеризма. Но это тема для отдельных исследований, некоторые из которых уже вышли в свет (см., напр.: *Magee G.A. Hegel and the hermetic tradition. Ithaca and London: Cornell University press, 2001*). Далее мы обратимся к конструктам, которые создаются в представлении тех или иных исследователей. Нам представляется очевидным, что Адорно, Фёгелин, Йонас, Эко, Уэбб и Йейтс разделяли конструкт «классической рациональности», отрицающей западный эзотеризм. Такой же конструкт по сей день бытует и в массовом сознании, что заставляет говорить об общей тенденции единого восприятия «классического рационализма».

В иступлении послевоенной культурной травмы ученые всех мастей были мобилизованы для инокуляции Западного мира против рецидивов величайшей трагедии века. Впоследствии научно-клинический дискурс фокусируется вокруг процесса диагностирования. Новаторские исследования были посвящены не просто пониманию причин появления тоталитарных политических институтов, но и выявлению многочисленных симптомов авторитарной личности. В этой литературе фашизм понимался не только как репрессивная форма власти или даже как вредоносное мировоззрение, но и как опасное психическое заболевание, поразившее процесс рационального мышления индивидуума, распространяющееся бесконтрольно и в конечном итоге приводящее к массовой истерии<sup>192</sup>.

Одними из первых выразителей взгляда на западный эзотеризм как на питательную почву для фашизма стали философы Франкфуртской школы, преимущественно Теодор Адорно<sup>193</sup>. В своих работах 50-х гг., прежде всего в «*Minima moralis*» и «*The Stars Down to Earth*», он начинает активно критиковать иррационализм как крайне опасный с общественной точки зрения феномен, ставший одним из источников, породивших фашизм, и существующий по сей день в западной культуре. В написанном в 50-е годы трактате «*Minima moralis*» есть раздел, носящий претенциозное название «Тезисы против оккультизма», он был написан философом сразу после войны в 1947 году. Эти тезисы в общих чертах задают тон «подходу классического рационализма». Кратко их можно сформулировать следующим образом. «Оккультизм» – симптом деградации сознания, ставший «второй

---

<sup>192</sup> Fisher E. *Fascist Scholars, Fascist Scholarship: The Quest for Ur-Fascism and the Study of Religion // Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*. P. 271.

<sup>193</sup> Отметим, что Макро Пази считает первым представителем такого отношения Джорджа Оруэлла, опубликовавшего в 1946 году эссе об Уильяме Батлере Йейтсе «...Оруэлл, по-видимому, был первым, кто попытался явно связать личный интерес Йейтса к оккультизму с его политическими симпатиями к правым силам и в то же время сделал из этого общий вывод о глубинной связи между оккультизмом и фашизмом. Оруэлл утверждал, что существует как минимум три аспекта, которые могут объяснить такую связь между “ненавистью к демократии” (выражающейся в реакционных политических идеях) и оккультизмом» (Пази М. *Оккультизм и современность. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. № 4, 2013. С. 278–279). Первый аспект – идея циклического времени, присущая по Оруэллу всем оккультным течениям; второй – имманентный оккультизму элитизм; а третий – враждебность христианству.

мифологией» после «первой мифологии»<sup>194</sup> монотеизма. «Вторая мифология» оформила себя в оппозиции к первой («я верю в астрологию, поскольку не верю в Бога») и является более ложной, чем первая. Когда рациональные объяснения кажутся человеку недостаточными и мертвыми, он стремится наделить бытие смыслом посредством таинственности, смыслом, которого сам не понимает<sup>195</sup>. Адорно замечает, что в «окультизме» разум сам накладывает на себя заклятие, от которого не может избавиться, «окультизм – это метафизика остолопа»<sup>196</sup>, с одной стороны, он стремится противопоставить себя рационализму и научности, но с другой – использует околонуучную терминологию и язык<sup>197</sup>. Тем самым «окультизм» служит преодолению человеком собственного отчуждения через осознание существующей и действующей в жизни высшей силы. Как фашизм, согласно Адорно и Хоркхаймеру, есть Просвещение, вывернутое наизнанку и обращенное против самого себя, так и «окультизм» является выродившимся идеализмом, превратившимся в противоположность рационализму и оформившимся в идеологию, которая в XX веке через антисемитизм нашла свое отражение в фашизме. Для Адорно «окультизм» – это болезнь разума, поразившая общество в XX веке.

Близкую линию в рассмотрении западного эзотеризма можно обнаружить и у Ганса Йонаса. В «Гностической религии» он проводит мысль о существовании некоего универсального учения, единого по своей внутренней структуре и выступившего в оппозиции как существовавшей греческой культуре, так и рождавшемуся христианству. Йонас, как ученик Хайдеггера, выделяет в гнозисе одну базовую тенденцию – полное неприятие мира и

---

<sup>194</sup> Adorno T.W. *The Stars Down to Earth*. London, 1994. P. 173.

<sup>195</sup> Образно Адорно выражает данную идею следующим образом: «...если живущим объективная реальность кажется глухой, как никогда ранее, они пытаются наделить ее значением, сказав “абракадабра”». (Ibid. P. 174).

<sup>196</sup> Ibid. P. 175.

<sup>197</sup> Об этом он, в частности, пишет: «Они нападают на материализм, но хотят взвесить астральное тело. Объекты их интереса одновременно должны быть и трансцендентными для опыта и опытно познаваемыми. Их процедуры должны быть строго научны: чем больше обман, тем строже подготовлен эксперимент. Важность научных экспериментов самих по себе доводится до абсурда, так что проверять оказывается уже нечего» (Ibid. P. 177).

желание бегства из него в иную надмирную реальность. В то время как и греческая культура, и христианство говорят о красоте и гармонии мира, гностики пропагандируют жесткий дуализм, разводящий мир, в котором живет человек (в который он «заброшен»), и истинный мир полноты Бытия (Плеромы), гражданином которого и является гностик. В этот мир он должен вернуться посредством получения освобождения через спасительное знание – гнозис. По мнению исследователей<sup>198</sup>, в период написания Йонасом книги он негативно оценивал все попытки бегства от мира, пропагандируя этическую вовлеченность в жизнь и коллективную ответственность людей друг за друга и за текущее состояние мира. В таком контексте гностицизм рассматривается как абсолютное зло. Вторым подтверждением негативного отношения к феномену может служить антииудейская направленность гностицизма. Йонас сознательно игнорирует возможность возникновения гнозиса в иудейской среде (хотя теории такого плана широко известны еще с начала XX века), резко противопоставляя последнюю гностическому мировоззрению. На фоне конца 50-х (времени выхода книги) такая ремарка не могла не вызвать ассоциаций с недавними политическими реалиями, в которых негативная оценка иудаизма сплеталась с определенным мифологическим восприятием мира. Йонас сам усматривает следы гнозиса во многих современных течениях мысли, ориентированных на спасение в ином мире, его отношение к таким течениям резко негативное<sup>199</sup>.

Определенное влияние мировоззрение Йонаса оказало на работы Эрика Фёгелина. Последний в ряде исследований описывает коммунизм и национал-социализм как «политические религии», характеризуя их религиозность, он называет ее «гностической». Под «гностической» Фёгелин понимает такую религию, которая тщится перенести идеал трансцендентного совершенства в

---

<sup>198</sup> См., например, размышления о месте Йонаса в исследовании гностицизма в кн.: *Hakl H.T. Eranos*. P. 264–265.

<sup>199</sup> Подробнее об отношении Йонаса к политическим движениям XX века, иудаизму, а также биографическом фоне его творчества см. исследование: *Wise C. The life and thought of Hans Jonas. Lebanon, 2007*. (в особенности третью главу p. 87–149).

земной мир. Такой тип мировоззрения мыслитель открыто именуется «пневмопатологией»<sup>200</sup>, по аналогии с психопатологией. Кроме того, для Фёгелина очевидно, что «гностицизм, хоть древний, хоть новый, является тупиком»<sup>201</sup>, «раковой опухолью на теле реальности»<sup>202</sup>, приводящей к «смерти цивилизации», эта «опухоль» должна быть устранена, если необходимо, то и хирургическим путем<sup>203</sup>.

Здесь очевидно, что целая плеяда мыслителей резко критикует западный эзотеризм, описывает опасности, связанные с ним, но для нашего анализа важен не столько факт такого осуждения, сколько то, что ведущие ученые-рационалисты начинают воспринимать всерьез угрозу, исходящую от западного эзотеризма. От почти полного игнорирования и некоей безразличности в работах эпохи Нового времени в текстах таких мыслителей XX века, как Адорно, Йонас, Фёгелин, наблюдается переход к признанию западного эзотеризма важным фактором жизни общества, фактором отрицательным и поэтому заслуживающим пристального изучения. Недаром сам Адорно столько времени тратит на разоблачения астрологии, прежде разобравшись в сути предмета, а Йонас проводит скупую, но самую точную реконструкцию гностицизма. Аргументы, изложенные в трудах Адорно, Фёгелина и Йонаса, далее можно будет обнаружить в теориях Умберто Эко и Джеймса Уэбба. Идеи Фрэнсис Йейтс имеют меньше общего с указанными теориями, но у Йейтс иной предмет исследования: история Возрождения и начало Нового времени, когда рациональность, о которой так много пишет Адорно и его коллеги, еще лишь складывалась, а западный эзотеризм еще никак не связывался с тоталитарными политическими идеологиями. На наш

---

<sup>200</sup> Пневматизм здесь надо понимать в гностическом смысле деления людей на три группы: гиликов, психиков и пневматиков. Последние и являются в полном смысле слова гностиками, предопределенными ко спасению. Так интерпретировал этот термин Фёгелин, предполагая элитизм гностиков и ощущение превосходства над реальностью движущими импульсами их деятельности (Подробнее см.: *Germino D. Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence. München, 1998*).

<sup>201</sup> Цит. по: *Ibid.* P. 47.

<sup>202</sup> Цит. по: *Hakl H.T. Eranos. P. 240*.

<sup>203</sup> Подробнее об отношении Фёгелина к гностицизму см.: *Germino D. Eric Voegelin on the Gnostic...*

взгляд, теории Эко, Уэбба, Йейтс, равно как Адорно, Фёгелина и Йонаса, являются выражением одного общего подхода к исследованию темы.

Второй посылкой в полномасштабном изучении западного эзотеризма в рационалистическом ключе стали историко-культурные исследования, объектом которых в первую очередь стала эпоха Ренессанса и поздний эллинизм. Можно сказать, что определенную перспективу такого рассмотрения Ренессанса заложил в своем эпохальном труде «Культура Возрождения в Италии: Опыт исследования» еще Якоб Буркхардт. Для Буркхардта в своем стремлении уйти от устаревшей схоластики мыслителя Возрождения случайно открыли массу отживших свой век суеверий, таких как алхимия, астрология, магия и т.п. Буркхардт был одним из первых, кто предложил рассматривать возрожденческую мысль как своего рода *consensus oppositorum*, сочетающий одновременно тягу к новому гуманизму, лишенному астрологического детерминизма и магического автоматизма, и в то же время увлеченность наследием древних, веривших и в астрологию, и в магию. Для него двумя иллюстрациями крайностей такого сочетания были Пико делла Мирандолла, как образец нового рационалиста<sup>204</sup>, и Марсилио Фичино, как пример помраченного суевериями мыслителя. У Буркхардта различные формы эзотеризма получают недвусмысленную характеристику «достойных сожаления»<sup>205</sup> «глупостей»<sup>206</sup> и «ложных хитросплетений»<sup>207</sup>, против которых вел борьбу «просветленный итальянский дух»<sup>208</sup>. Любопытно, что Якоб Буркхардт завершает свою работу ссылками на гимны Лоренцо Медичи, по идее Буркхардта эти гимны должны были стать выражением зари нового гуманизма, призванного заменить собой «юдоль скорби»<sup>209</sup>, т.е. устаревший средневековый мир. По Буркхардту гимны Лоренцо описывают «мир как

---

<sup>204</sup> Это противопоставление особенно полно представлено в кн.: *Буркхардт Я.* Культура Возрождения в Италии. М.: Юристъ, 1996. С. 347.

<sup>205</sup> *Буркхардт Я.* Культура Возрождения в Италии. С. 343.

<sup>206</sup> Там же. С. 340.

<sup>207</sup> Там же. С. 346.

<sup>208</sup> Там же. С. 346.

<sup>209</sup> Там же. С. 372.

единый великий нравственный и физический космос»<sup>210</sup>, в этом видении мыслителей Возрождения заметно «вызревание высшего плода... познания мира и человека»<sup>211</sup>, давшего начало «нашей эпохе» Нового времени. Пафос противопоставления суеверной древности рационализму присущ подавляющему большинству ученых, в той или иной степени обращавшихся к тематике западного эзотеризма через оптику исследований культуры.

Важной вехой в предыстории рационального исследования эзотеризма стал восьмитомный труд Линна Торндайка «История магии и экспериментальной науки», публикация которого началась в 1923, а закончилась в 1958. Непосредственно связи магических представлений и науки посвящены первые пять томов. Кроме того, Торндайк был одним из ранних сторонников издания журнала «Isis» и сделал немало для популяризации исследований алхимии как части истории науки. Торндайк оттолкнулся от тезиса Фрейзера о магии как примитивной стадии человеческого развития, стадии, из которой в последствии родилась современная наука, и рассмотрел роль магических представлений<sup>212</sup> в истории развития научной мысли на Западе. Как подчеркивают современные исследователи<sup>213</sup>, Торндайк склонялся к большей по сравнению с Фрейзером нейтральности в оценки магии, кроме того, он предложил расширительное ее понимание, расценивая магию не как набор практических действий, а как особую форму мировоззрения, вобравшую в себя как теоретико-экспериментальные, так и фольклорные элементы. Для Торндайка, и здесь он

---

<sup>210</sup> Там же.

<sup>211</sup> Здесь стоит заметить, что стихи, написанные Лоренцо, были вольным парафразом герметического гимна, помещенного в христианский контекст. Таким образом, Буркхарт увидел зарю новой эпохи там, где текст отсылал читателя в глубокую древность, указывая на непрекращающуюся мудрость вечной философии, восходящей к Гермесу. (Подробнее об этом см.: *Copenhaver B. P. Magic in Western Culture*. P. 202). Эта близорукость, во многом связанная с глубокими философскими установками, определяющими суть рационального подхода в рассмотрении эзотеризма, проявляется и в центральных трудах, оформивших этот подход в целом.

<sup>212</sup> Или по меткому выражению Копенхейвера, представлений, которые Торндайк оценивал как магические (См.: *Copenhaver B. P. Magic in Western Culture: from Antiquity to the Enlightenment*. P. 20).

<sup>213</sup> Об оценке наследия Торндайка см.: *Панин С.А.* Дискуссии о методологии исследования эзотеризма в работах европейских и североамериканских авторов // *Религиоведческие исследования*. № 1–2. 2014. С. 60–73; *Панин С.А.* Становление академического исследования эзотеризма в кн. *У истоков религиоведения: Из истории зарубежного религиоведения XIX – первой половины XX веков*. М.: URSS, 2017.

рассуждал вполне в духе Фрейзера и Конта, магия была важным этапом на пути становления современного естествознания, а маги прообразом ученых-экспериментаторов. Правда Торндайк почти полностью проигнорировал особую специфику эпохи Ренессанса, той эпохи, с изучения которой начнется серьезное научное рассмотрение западного эзотеризма в 60-е.

В 50-е годы свет увидело два труда британского историка, сотрудника Варбургского института Даниэла Пикеринга Уолкера, посвященные роли магии в музыкальных теориях мыслителей эпохи Ренессанса: «Орфей-богословов и ренессансные платоники» (1953) и «Духовная и демоническая магия: от Фичино до Кампанеллы» (1958). Уолкер изучал музыкальную теорию позднего Ренессанса и через нее вышел на специфику магического мировоззрения эпохи. Он продемонстрировал, что музыка для того времени была чем-то вроде античной пневмы – живого связующего всё духа. Уолкер в отличие от большинства его современников показал, насколько глубоко в культуре Ренессанса были укоренены магические представления, насколько они серьезны и являлись прерогативой интеллектуальной элиты эпохи. Он связал магическое мировоззрение с католическим учением о таинствах, предположив, что именно месса с ее «музыкой, словами посвящения, благовониями, светом, вином и высшим магическим действием – пресуществлением – ...оказала фундаментальное влияние на всю средневековую и ренессансной магию, также став основной причиной осуждения церковью всех магических практик»<sup>214</sup>. На эту христианскую основу позже наслоились все вариации античных религиозных традиций и философских мировоззрений, образовавшие комплекс ренессансной магии. Уолкер одним из первых поставил вопрос о невозможности вписания ренессансной магии в прокрустово ложе фрейзеровской теории первоначальной стадии научного прогресса. Кроме того, Уолкер, как позже и Йейтс, изучал магию этой эпохи в отрыве от общих кросскультурных

---

<sup>214</sup> Walker D.P. *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2000. P. 36.



параллелей, для него единственным объектом исследования было особое мировоззрение эпохи Ренессанса. Для некоторых авторов именно труд Уолкера стал главным шагом к появлению нового типа исследований эзотеризма в рациональном ключе, так Б. Копенхейвер пишет: «Уолкер поставил магию на один уровень с другими вопросами, имеющими центральное значение для ренессансного гуманизма, таким образом был подготовлен путь для эпохальной работы Фрэнсис Йейтс»<sup>215</sup>.

Упоминание Фрэнсис Йейтс заставляет нас остановиться на отношении к западному эзотеризму одного из ведущих исследователей культуры тех лет создателя Института, давшего работу и Йейтс, и Уолкеру, – Аби Варбурга. В свое время Варбург прочел книгу Франца Болла «*Sphaera*», которая открыла ему глаза на значение древних астрологических знаков<sup>216</sup>. Варбург решил применить идеи Болла об эллинистической и египетской астрологии в расшифровке ренессансных росписей, и этот проект принес свои результаты. Из работы Буркхардта Варбург уже имел хорошее представление о значительной роли астрологических представлений в оформлении декора внутреннего убранства итальянских дворцов. Таким образом и возник его проект, в котором впервые был раскрыт подтекст считавшихся декоративными изображений. При этом сам Варбург не видел в астрологии и магии никаких положительных черт, для него это был примечательный объект для исследования, сложность которого была проигнорирована другими. В оценке магии эпохи он следовал курсом, проложенным Буркхардтом. Он разделял представления последнего об итальянском гуманизме, бросившем вызов устарелым суевериям прошлого. По мнению исследователей<sup>217</sup>, в идейном плане проект Варбурга основывался на представлениях о стадиях Конта, но с тем существенным отличием, что история для него была не последовательным восхождением от этапа к этапу, а чем-то вроде движений

---

<sup>215</sup> Ibid. P. X.

<sup>216</sup> Подробнее см.: *Warburg A. Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance. Band II. Leipzig; Berlin: B.G. Teubner, 1932. S. 561.*

<sup>217</sup> В первую очередь см.: *Copenhaver B.P. Magic in Western Culture. P. 44–51.*

маятника, качающегося от рационального постижения мира к иррационально-магическому. Именно эту двойственность по нему хорошо иллюстрировал Ренессанс. Эту особенность эпохи он описывал следующим образом:

...астральные божества трепетно передавались из эллинистического мира через Аравию, Испанию и Италию в Германию... ...они продолжили жить как боги времени,... существа, обладающие зловещими, амбивалентными и даже противоречивыми силами: как звездные знаки – они расширяли пространство, обозначали путь для полета души по Вселенной; как созвездия – они были также идолами, с которыми, как и положено детскому характеру человека, простое существо могло стремиться к мистическому союзу через богослужебные практики. Астролог... принял эти противоположные полюса математической абстракции и благочестивого богообщения... Логика устанавливает ментальное пространство между человеком и объектом, применяя концептуализацию; магия уничтожает это пространство, создавая суеверную... связь между человеком и объектом... ...в разуме астролога, эти два процесса действуют как единый примитивный инструмент, одновременно использующийся для вычислений и проведения магической работы<sup>218</sup>.

В ренессансной астрологии для Варбурга сочеталась древняя тяга к поклонению иррациональным образам с гениальной утонченностью современного художественного мастерства. Во всей этой развернутой характеристике двух типов мировоззрения угадывается не только контовская схема, ощутимо здесь и представление Канта о Просвещении, выведшем человека из состояния детского восприятия мира. По удачному замечанию исследователей, его «неприязнь к магии как примитивной и к астрологии как фаталистичной»<sup>219</sup> отражает желание Канта спасти человека от предопределенности, выраженной в природе. Здесь Варбург полностью созвучен с оценкой тех же феноменов Кассирером. Последний, характеризуя

---

<sup>218</sup> Warburg A. Die Erneuerung der heidnischen Antike. S. 491–92.

<sup>219</sup> Copenhaver B.P. Magic in Western Culture: from Antiquity to the Enlightenment. P. 50.

труды Помпонаци, писал, что в раннем Новом времени «с астрологических представлений совлекаются откровенно демонические, “первобытные” элементы, и их место занимает приоритетная идея единой непреложной закономерной связи событий, не знающей ни случайностей, ни исключений. “Демоническая” каузальность веры отступает перед каузальностью науки, хотя все же и эта последняя – в силу того, что Помпонаци ничего не знает о математическом естествознании – остается неразрывно связанной с кругом идей традиционной астрологии»<sup>220</sup>.

Из философов, обративших свой взор к интеллектуальной истории возрождения, Кассирер был не единственным автором, стремившимся рационализировать магическое мировоззрение. Так, Джованни Джентиле с его философией актуального идеализма, выраженной в представлении об имманентном миру духе, был в принципе склонен редуцировать все духовные искания Ренессанса к формам актуализации человеческого духа в этом мире, так религиозно настроенные мыслители в его философии становились провозвестниками нового гуманизма. Одним из помощников Кассирера был учитель Френсис Йейтс Оскар Кристеллер, а базовые интенции Джентиле воплотил в своем труде о Пико делла Мирандолла его последователь Эудженио Гарин, создав канонический ныне образ Пико как борца за человеческую свободу и достоинство<sup>221</sup>. Таким образом укорененное в христианском и неоплатоническом мировоззрении убеждение в том, что человек может и должен выйти за пределы этого мира, духовно преодолев его ограничения, в философски оформленной историографической традиции превратилось в утверждение человека царем этого земного мира. Такая перспектива привела к построению особой картины западного эзотеризма, канонизированной в рациональном подходе.

---

<sup>220</sup> Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 115.

<sup>221</sup> Стоит отметить, что в одной из своих последних работ Б. Копенхейвер так оценивает вклад Кассирера, Джентиле и Гарина в историю мысли: «...образ Пико был канонизирован в 1937 году Гариним... после Второй Мировой войны, Пико Гарина через учебники вошел в американские университеты... образ Пико Гарина... ошибочен... корень ошибки кроется в переводе послекантовских ценностей в до-кантовский мир» (*Copenhaver B.P. Magic in Western Culture. P. 226*).

Параллельно трудам Торндайка и Варбурга с середины 30-х годов историк математики Отто Нойгебауэр начал писать работы, в которых, в частности, затрагивалась связь математики с астрологическими представлениями. Позже в статье 1951 года он подытожил опыт почти полувекового изучения «убогих предметов»<sup>222</sup> в академии, выделив особо многотомный труд Линна Торндайка и культурно-исторический проект Аби Варбурга. При этом Нойгебауэр очень точно подметил общий пафос исследований до 50-х, находящихся под влиянием этоса, оформленного философией Канта, Гегеля, Конта, который был подкреплен религиоведческой теорией Фрейзера. Характеризуя достижения современных ученых в раскрытии неизведанных страниц истории науки, он писал: «они все трудились, чтобы восстановить бесчисленные убогие коллекции астрологических трактатов из европейских библиотек, и им удалось дать нам представление о повседневной жизни, религии, суевериях, астрономических методах и космогонических идеях поколений людей, которые вынуждены были жить без высших даров нашей научной эпохи»<sup>223</sup>. Именно этот комплекс представлений о благословенной эре современной науки, путь к которой был проделан через тернии суеверий, к 60-х годам соединился с тенденцией выявления метастаз раковой опухоли эзотерического сознания, способного дать новые формы фашизма. Это соединение и привело к возникновению подхода классического рационализма в изучении западного эзотеризма, далее мы суммируем основные черты этого подхода<sup>224</sup>.

---

<sup>222</sup> Neugebauer O. The Study of Wretched Subjects // *Isis*. 1951. № 42. P. 111.

<sup>223</sup> Ibid.

<sup>224</sup> Очевидно, что данный подход не ограничен лишь приведенным набором имен, он значительно шире и вбирает в себя целый спектр тем, в той или иной степени ассоциирующихся с западным эзотеризмом. Так, исследования в области феномена конспирологии Ричарда Хофштадтера и Дэниэла Пайпса идут в том же русле. В своем классическом эссе 1964 года «Параноидальный стиль в американской политике» (*Hofstadter R. The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 1996. P. 3–41). Хофштадтер характеризует конспирологический стиль мышления как «любопытный скачок в воображении, неизменно совершаемый в некий критический момент в ходе изложения событий» (Ibid. P. 37). И является признаком паранойи, иными словами, ничего заслуживающего внимания за ним не стоит. Продолжатель идей Хофштадтера Дэниэл Пайпс в книге «Конспирология: как расцвел параноидальный стиль и откуда он появился» заявляет, что он сталкивается «не с культурной элитой, а с арьергардом культуры, не с отборными творениями разума, а с отбросами мышления» (цит. по: *Найм П. Культура заговора*. Б.м., 2010. С. 18).

## **§2. Подход классического рационализма: общие черты**

*Рационализм VS иррационализм.* Выразители рассматриваемого подхода описывают западный эзотеризм как явление, укорененное в иррациональных тенденциях объяснения и познания мира, эта религиозность алогична, отрицает базовые принципы рационального осмысления мира, выворачивая их наизнанку и используя лишь как некий суррогат или внешнюю оболочку, как в приведенном выше случае с примером о научном языке из тезисов Адорно.

*Знание истины.* На западный эзотеризм такие исследователи смотрят с высоты, заведомо придерживаясь позиции: мы-де знаем, как устроен мир и как на самом деле функционирует реальность. Адепты эзотерических учений видятся им в лучшем случае чудаками, порой могущими изменить мир своими безумными теориями, а в худшем опасными психопатами, одержимыми безумными идеями. Поэтому исследование с позиции классического рационализма, хотя и может быть очень продуктивным, исходит из презумпции виновности объекта исследования.

*Унификация.* Такой подход с высоты неизбежно приводит к интерпретации многообразия явлений через единую схему, что влечет за собой неразличение мелких деталей, приводящее к чрезмерным обобщениям, уничтожающим уникальность отдельных предметов исследования. Иными словами, в «классическом рационализме» объект изучения заранее сконструирован в голове исследователя и под него подбираются подходящие примеры, а исключения либо игнорируются, либо перетолковываются в полезном для изначальной теории значении.

*Ирония.* Здесь «ирония» не имеет ничего общего с методом Сократа. Поскольку рационалист знает, «как правильно», то его отношение к западному эзотеризму зачастую выражается в насмешке над ним. Проявляется это в доведении до абсурда одних положений, гипертрофировании других, использовании специфических речевых оборотов, заведомо снижающих

серьезность позиции исследуемых авторов и т.п.<sup>225</sup>. Благо сам предмет позволяет подтрунивать над собой, в проявлениях западного эзотеризма человеку, знакомому с ним лишь понаслышке, легко найти предмет для шуток. Но и серьезный исследователь при желании всегда может найти здесь над чем посмеяться, ведь вера одного человека может казаться очень смешной другому.

*Reductio ad absurdum, ставшая reductio ad Hitlerum*<sup>226</sup>. Главным методом по выявлению несостоятельности идей западного эзотеризма в Новое время была *reductio ad absurdum*, во второй половине XX века к ней добавилась *reductio ad Hitlerum*. Если вам нужно раз и навсегда поставить крест на каком-то учении, осудить его, без излишней аргументации, назовите его фашистским или ооолофашистским, или подготовившим почву фашизму – и цель будет достигнута. Именно так стали работать с западным эзотеризмом в той или иной степени Эко, Уэбб и Адорно, этот подход автоматически расставлял акценты в исследовании и формировал систему интерпретации многообразных явлений. В текстах Йейтс мы не найдем этих идей в прямом выражении, но порой британская исследовательница может провести *reductio ad absurdum* для тех идей, которые не вызывают ее симпатии. Разумеется, не стоит думать, что западный эзотеризм в таком контексте стал каким-то

---

<sup>225</sup> Вот, для примера, как Фрэнсис Йейтс характеризует мнемотехнику, описанную Альбертом Великим в одном из трактатов. Поясним, что образ барана Альберт Великий предлагает использовать для запоминания показаний свидетелей на суде, следуя в этом античным правилам мнемотехники, правда в несколько измененном виде, об этом и пишет Йейтс. «Такой баран нагонит страх на кого угодно! Как удалось ему вырваться из образа судебного процесса, чтобы теперь кружить во тьме, пугая встречных своими рогами? И почему правило, гласящее, что места должны быть не слишком освещенными, в сочетании с правилом, в котором говорится, что запоминать следует в тихих местах, порождает этот мистический страх и уединенность, в которых объединяются *sensibilia* и становится виден их порядок? Если бы речь шла об эпохе Возрождения, а не о Средних веках, мы могли бы спросить, не подразумевает ли здесь Альберт зодиакальный знак Овна, объединяющий при помощи магических звездных образов содержимое памяти. Но возможно, он просто переусердствовал, упражняя свою память по ночам, когда всюду разлито молчание, как советовал Марциан Капелла, и потому образ судебного процесса принял у него столь странные очертания» (Йейтс Ф. Искусство памяти. СПб.: 1997. С. 90).

<sup>226</sup> Идея была впервые сформулирована в те же 50-е годы Лео Штраусом в «Естественном праве и истории» следующим образом: «К сожалению, невозможно обойти молчанием то, что в нашем исследовании мы должны избежать заблуждения, которое в последние десятилетия часто употреблялось в качестве подмены *reductio ad absurdum* – *reductio ad Hitlerum*. Никакая точка зрения не отвергается из-за того факта, что ее, как оказалось, разделял Гитлер» (Штраус Л. Естественное право и история. М., 2007. С. 46).

уникальным явлением, скорее его судьба здесь повторяет историю многих явлений, в той или иной степени ассоциирующихся с тоталитаризмом и иррационализмом. Вот как удачно в своей книге «В ногу со временем» об этом написал Герман Люббе: «...эта техника эристически пользуется давно известным ложным умозаключением, когда из совпадения определенных свойств двух субъектов делается вывод о родовой идентичности этих субъектов... Бессмысленный характер этого псевдологического умозаключения учатся распознавать студенты философии на вводном семинаре»<sup>227</sup>. Очевидно, что в современных условиях такая аргументация, широко распространенная среди выразителей рационального подхода, служит ничем иным, как, выражаясь словами того же Люббе, способом «морального самопривелигирования посредством политико-моральной делигитимации противника»<sup>228</sup>. С другой стороны, здесь играют роль еще и мотивы религиозного характера, поскольку эзотеризм представляет собой форму веры, а любая вера для рационализма, по определению, должна восприниматься с сомнением. Терри Иглтон замечает, что доведенный до своего предела рационализм «совершает ошибку, предполагая, что любая страстная убежденность является зачаточным догматизмом. Начните с твердой веры в гоблинов, и вы в конечном итоге придете к ГУЛАГу»<sup>229</sup>. Последнее выражение на удивление точно совпадает с оценкой западного эзотеризма в среде исследователей-рационалистов.

Подводя итог, отметим, что представители подхода классического рационализма, оперируя инструментарием современной гуманитарной науки, подошли к изучению западного эзотеризма. Если в мистоцентризме авторы сами хотели найти в предмете исследования какую-то истину, то здесь впервые предмет и исследователь отделяются друг от друга. Сам процесс изучения был обусловлен и во многом определен заранее сформированными

---

<sup>227</sup> Люббе Г. В ногу со временем: Сокращенное пребывание в настоящем. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2016. С. 126.

<sup>228</sup> Там же. С. 284.

<sup>229</sup> См.: *Eagleton T. Culture and the death of God. P. 192.*

предустановками, но результаты, полученные в ходе исследования, могли быть разными и даже неожиданными. Таким образом, подход классического рационализма стал новым этапом в изучении темы. Теперь перейдем к описанию конкретных теорий главных его выразителей.

### **§3. Фрэнсис Йейтс и «герметико-каббалистическая традиция»**

#### **3.1. Фрэнсис Йейтс и институт Варбурга**

Фрэнсис Йейтс была одной из самых известных исследовательниц темы западного эзотеризма (в ее терминологии «герметической традиции») в 60–80-е годы XX века. До сих пор ее наследие порождает споры, а идеи, выдвинутые в ее работах, служат отправной точкой для многих современных трудов по культурологии, истории науки и религиоведению. С 1934 года Йейтс издала 11 монографий и три сборника эссе. Ее вклад в изучение культуры Ренессанса и раннего Нового времени трудно переоценить. В 40-е годы она была одним из активных популяризаторов междисциплинарного подхода к исследованию культуры, в ее работах данные из различных сфер (музыки, литературы, искусства, науки) выстраивались в один ряд для подтверждения системы тезисов-характеристик культуры той или иной эпохи. Западный эзотеризм не был единственной темой в творчестве Йейтс, немало написала она работ по истории Англии эпохи Нового времени и литературоведению, но самыми известными, безусловно, стали книги, посвященные творчеству Джордано Бруно и розенкрейцерскому движению. Так сложилось, что на русский язык были переведены всего три работы Йейтс, причем все они касаются западного эзотеризма: «Искусство памяти» (1997), «Розенкрейцеровское Просвещение» (1999), «Джордано Бруно и герметическая традиция» (2000)<sup>230</sup>.

Важным фактором в становлении Фрэнсис Йейтс как ученого была ее работа в Варбургском институте (ныне подразделение Лондонского

---

<sup>230</sup> У британской исследовательницы есть еще одна работа, полностью посвященная интересующей нас теме, вышедшая незадолго до ее смерти: «The occult philosophy in the Elizabethan age» (1979). Она по каким-то причинам переведена не была.



университета). Основанный Аби Варбургом институт стал центром по изучению культуры и искусства во второй и третьей четверти XX века. В разные годы в его стенах работали Эрнст Кассирер, Эрвин Панофски, Эрнст Гомбрих и многие другие. Замечательная библиотека института, содержащая коллекцию редких книг эпохи Ренессанса и Нового времени, на момент переезда института из Гамбурга в Лондон, связанного с неприятием режима Гитлера, насчитывала порядка 60 тыс. томов и как нельзя лучше подходила для серьезного междисциплинарного исследования. Сам проект института был реализацией идеи Варбурга о едином поле наук о культуре (*Kulturwissenschaft*). По мнению исследователей<sup>231</sup>, Аби Варбург сознательно закладывал базу под будущее возможное изучение неоплатонизма, герметизма, алхимии и магических практик ренессансной поры.

Для Фрэнсис Йейтс институт стал фактически вторым домом, где она не только работала с первоисточниками, но и училась у старших прославленных коллег. Междисциплинарность, ключевая идея Варбурга, легла в основу видения истории и культуры британской исследовательницы. Сидни Англо (*Sydney Anglo*), коллега Йейтс по институту в 50-е, вспоминает: «Нельзя было даже представить, что ей можно возразить, сказав: “О, это же история, это французская или английская литература, это итальянская философия или наука, или медицина, или магия, или все что угодно”». Для нее не было никаких ограничений в исследовании, кроме времени и сил»<sup>232</sup>.

Атмосфера Варбургского института и междисциплинарный подход Фрэнсис Йейтс стали той средой, в которой и были написаны книги британской исследовательницы, главной из которых, безусловно, является «Джордано Бруно и герметическая традиция», вышедшая в свет в 1964 году.

---

<sup>231</sup> На эту тему см. статьи в: *Hermes in the academy*. P. 51, 105, 129.

<sup>232</sup> *Williams D. No Man's Elizabet // The Impact of Feminism in English Renaissance Studies*. London, 2007. P. 245–246.

### 3.2. Герметизм и научная революция

Именно в книге о Бруно Йейтс сформулировала идею герметическо-каббалистической<sup>233</sup> традиции, фактически являющейся синонимом того, что сейчас называется западным эзотеризмом<sup>234</sup>. В первой части своей книги британская исследовательница описывает античные источники этой традиции, историю их забвения в Средние века и переоткрытие лидерами Ренессанса Марсилио Фичино и Пико делла Мирандолла. Вторая часть книги посвящена жизни и творчеству Джордано Бруно. Именно здесь Йейтс разоблачает миф о Бруно как мученике науки, рисуя образ Бруно – ренессансного мага, нового язычника, бросившего вызов существующим нормам религии и культуры. Согласно Йейтс, Бруно разработал программу культурных реформ, укорененных в герметико-каббалистической традиции, истоки которой он, как Пико и Фичино, возводил к временам древнего Египта. Бруно-мага Йейтс резко противопоставляет настоящим нововременным ученым, таким как Галилей и Кеплер, указывая насколько профанными, по мнению Бруно, были взгляды последних.

Ситуация эпохи Ренессанса, по мнению британской исследовательницы, сформировала особый климат, позволивший бурно разрастись разнородным учениям, укоренявшимся на вспаханной вновь герметико-каббалистической почве. Фактически герметико-каббалистическим британская исследовательница именуется синтез герметизма, каббалы и неоплатонизма,

---

<sup>233</sup> Именно так аутентично называется рассматриваемая традиция у Йейтс. В своей последней работе «The occult philosophy in the Elizabethan age» она в частности замечает: «В современных исследованиях наблюдается тенденция сосредотачиваться на герметической стороне оккультной философии, тенденция, к которой я сама приложила руку в моих книгах. Тем не менее я всегда настаивала, что философия, или движение, должна называться “герметико-каббалистической”, не только “герметической” (Р. 2). Это же словосочетание можно встретить в «Джордано Бруно и герметическая традиция» (см., например, с. 6, 143, 385–386), в «Розенкрейцерском Просвещении» (см., например, с. 100, 222, 255) и в «Искусстве памяти» (см., например, с. 198, 217, 222). Исследователи ее творчества (Ханegraафф, Визгин, Копенхейвер и др.) единодушно склонны именовать традицию Йейтс «герметической».

<sup>234</sup> В Заключении к монографии о Бруно Йейтс пишет: «Следуя за “Гермесом Трисмегистом”, мы попадаем в области, лежащие на границе между магией и религией, магией и наукой, магией и искусством, поэзией, музыкой» (С. 403), а вот, что мы читаем по поводу главной темы книги «Искусство памяти»: «...искусство памяти – это чистый случай маргинальной темы, которая не стала частью ни одной из обычных дисциплин и была забыта, поскольку до нее просто никому не было дела» (С. 478–479).

получивший у нее и второе синонимичное наименование «оккультная философия»<sup>235</sup>. Эта философия сама по себе имеет целую систему исторического преемства, которая и позволяет британской исследовательнице адаптировать к ней термин «традиция». Вот как сама она пишет об этом:

Если посмотреть на вещи в очень долгой временной перспективе, то напрашивается очень красивая и последовательная линия развития – возможно, слишком красивая и последовательная, чтобы быть совершенно достоверной. Мир поздней античности, уже неспособный развивать греческую науку, обратился к религиозному культу космоса и к сопровождающим этот культ оккультизму и магии, выражением чего служат сочинения «Гермеса Трисмегиста». Возникновение мага как идеала в ту эпоху было, как сказал Фестюжьер, отходом от разумного к оккультному. Он же говорит и о возникновении ренессансного идеала мага как об отходе от напряженного рационализма средневековой схоластики. На протяжении долгих Средних веков и на Западе и в арабском мире греческая наука прогрессировала. Поэтому можно предположить, что когда «Гермес Трисмегист» и все, что он воплощал, было заново открыто в эпоху Возрождения, то на этот раз возврат к оккультному стал стимулом для подлинной науки<sup>236</sup>.

Проводником между таким «возвратом к оккультному» и нововременной эпохой было розенкрейцерское движение и фурор, порожденный манифестами розенкрейцеров. Но как бы там ни было, линией, отделяющей герметико-каббалистическую традицию от научной рациональности Нового времени, стал XVII век, когда в полноте сформировалась новая научная рациональность. Так, в «Джордано Бруно...» читаем: «Правление “Гермеса Трисмегиста” поддается точной датировке. Оно начинается в конце XV века,

---

<sup>235</sup> «Эта философия состояла из герметизма, возрожденного Марсилио Фичино, к которому Пико делла Мирандолла прибавил христианизированную версию иудейской каббалы. Эти два течения, ассоциировавшиеся друг с другом, сформировали то, что я называю “оккультной философией”, таково было название, которое дал своей известной и влиятельной книге Корнелиус Агриппа» (Yates F. The Occult Philosophy in the Elizabethan Age. London, 2004. P. 1).

<sup>236</sup> Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000. С. 398.

когда Фичино переводит новонайденный Герметический свод. Оно заканчивается в начале XVII века, когда Гермеса разоблачает Казобон. За время его правления возникли новые картины мира, новые взгляды, новые движущие силы, которые и привели к появлению современной науки»<sup>237</sup>.

С приходом научной рациональности происходит деление рационального знания и внерациональных спекуляций, и большинство принадлежащих герметико-каббалистической традиции мыслителей (Джон Ди, Роберт Фладд, Джордано Бруно и многие другие) признаются заблудшими учеными, допустившими в свое мировоззрение темные суеверия. При этом, по мысли Йейтс, такое положение вещей, включающее противопоставление науки Нового времени и герметико-каббалистической традиции, в корне ошибочно. Британская исследовательница делает смелое предположение, согласно которому сама идея экспериментального знания была производной оккультной философии, а следовательно, герметико-каббалистическая традиция лежит в основе новой научной картины мира. Среди адептов оккультной философии были не только маги в чистом виде (такие как Бруно), немало страниц Йейтс посвящает описанию синтеза научных и герметических идей в творчестве Джона Ди и Исаака Ньютона, тем самым отмечая сложность демаркации между рациональным и иррациональным в культуре раннего Нового времени. В подтверждение своих идей британская исследовательница приводит целый ряд примеров не только из истории мысли, но и из искусства, литературы, музыкальной культуры той эпохи, тем самым показывая глобальность влияния герметико-каббалистической традиции не только на рациональность, но и на культуру в целом. Главная идея книги Йейтс может быть проиллюстрирована следующими словами:

Именно в этом качестве – как историческое исследование, и как исследование именно побудительных мотивов, – данная книга может внести какой-то вклад в прояснение этих проблем... За возникновением современной науки стоит поворот воли в сторону мира, его чудес, его

---

<sup>237</sup> Там же. С. 397.

таинственных процессов, новое желание и решимость понять эти процессы и овладеть ими. Откуда и как возникло это новое направление? Один из ответов на этот вопрос предложен в данной книге – «Гермес Трисмегист». Я называю этим именем и герметическое ядро неоплатонизма Фичино; и сыгравшее огромную роль соединение герметизма и каббалы у Пико; и интерес к Солнцу как к источнику мистико-магической силы; и ту магическую одушевленность всей природы, которую маг пытается уловить и приручить; и сосредоточенность на числе как на пути к тайнам природы; и входящее как в магические учебники вроде «Пикатрикс», так и в философские герметические тексты учение о том, что Вселенная едина и что поэтому маг-практик может полагаться на универсальную значимость своих процедур; наконец – и это во многих отношениях самое важное, – те ошибки в хронологии, из-за которых «Гермес Трисмегист» подвергся христианизации и религиозный герметик получил законное право размышлять о природе в его компании, изучать тайны творения с его помощью и даже (хотя и не все хотели простирать это право так далеко) применять к действующим в мире силам магические процедуры<sup>238</sup>.

Необходимо отметить, что при всем сказанном Йейтс довольно критично относится к идеям «оккультной философии», для нее, в отличие от представителей круга Эранос, в ней нет ничего привлекательного. Вернее, она привлекает Йейтс как объект исследования, курьезный случай, как привлекает рыбака экзотическая, не пойманная никем большая рыба или как привлекает астронома открытие новой планеты. Никаких истин в «традиции» британская исследовательница не ищет, напротив, порой она позволяет себе достаточно резкие высказывания на сей счет, например следующее: «...никто не станет отрицать, что XVII век был поворотной точкой в развитии мировой цивилизации, когда человек после долгих блужданий наконец твердо встал на путь, который привел его к небывалому в истории не только Европы, но и

---

<sup>238</sup> Там же. С. 397.

всего человечества успеху – к покорению природы средствами науки»<sup>239</sup>. Здесь очевидно, что у нее нет ностальгии по утраченной эпохе и что человека новой научной рациональности она воспринимает как успешного покорителя природы, неуклонно движущегося по пути прогресса, быть может, лишь в эстетическом плане взгляды ренессансных магов вызывают у нее симпатию. Правда, некоторые исследователи жизни Йейтс все же отмечают в ней склонность к приданию самому процессу исследования прошлого мистических черт. «Она действительно считала, что “жила” через свои исследования Ренессанса... Она верила... в стирание личности исследователя через мистический союз с прошлым»<sup>240</sup>.

Как бы там ни было, весь настрой исследований Йейтс можно смело признать выдержанным в духе классического рационализма, но с одним важным отличием. Раньше исследователи вообще не обращали внимания на темы западного эзотеризма, не считая, что они хоть как-то серьезно могли повлиять на историю культуры, Йейтс же, напротив, всю систему своих тезисов выстраивает вокруг признания такого влияния не просто реальным, а определяющим для значительного этапа западной культуры. Чтобы более детально продемонстрировать ее метод, обратимся к сравнению подхода британской исследовательницы с теориями ее предшественников и наших современников.

### **3.3. Две интерпретации «Меланхолии I»: Э. Панофски и Ф. Йейтс**

Как мы уже показывали, Фрэнсис Йейтс нельзя назвать первым ученым, обратившимся к темам герметических черт в эпохе раннего Нового времени, сходными проблемами интересовались многие ее коллеги по Варбургу, например Эрвин Панофски. Чтобы прояснить новизну подхода Йейтс, продемонстрируем отличия ее исследования от работ Панофски на примере изучения гравюры Альбрехта Дюрера «Меланхолия I».

---

<sup>239</sup> Там же. С. 382.

<sup>240</sup> *Williams D. No Man's Elizabet. P. 250.*

Впервые Панофски затрагивает тему «Меланхолии» в 1923 году, затем продолжает ее в монографии 1945 года, посвященной творчеству Дюрера, полное выражение исследование «Меланхолии I» и интеллектуального фона, на котором она возникла, достигает в работе 1964 года «Сатурн и меланхолия», написанной Эрвином Панофски в соавторстве с Раймондом Клибанским и Фрицем Заклем. Еще в монографии о Дюрере Панофски предполагает, что во время посещения Италии художник познакомился с идеями гуманистов о типах темперамента и их связях с планетами, в том числе и с теорией Генриха Корнелиуса Агриппы, изложенной в «Оккультной философии», о связи Сатурна с меланхолическим темпераментом<sup>241</sup>. Эта тема нашла свое продолжение в «Сатурне и меланхолии», где Клибански изложил историю четырех темпераментов в медицинских представлениях Античности и Средних веков, Закль описал варианты их визуальной репрезентации, а Эрвин Панофски перенес в систему рассмотрения возрожденческой иконографии, в том числе и на «Меланхолию» Дюрера.

Теория четырех типов темперамента в Античности и Средние века предполагала неразрывную связь между стихиями, планетами и типами темперамента человека; так, сангвиники соответствовали воздуху и Юпитеру, холерики – огню и Марсу, флегматики – воде и Венере, а меланхолики – земле и Сатурну. Таким образом, из-за связи с землей меланхолики были людьми с темной кожей, темными волосами, наполненные темной желчью, действие которой выражалось в постоянном состоянии депрессии и печали. Планета Сатурн, как покровитель меланхоликов, влияла на их род занятий, связанный с измерениями земли и подсчетом денег. Все это прекрасно отражено в «Меланхолии I» Дюрера. Еще одной важной чертой меланхоликов, даром полученным от Сатурна, была их возможная гениальность, согласно представлениям древних, Геракл, Платон, Эмпедокл и другие по темпераменту были меланхоликами. Через труды Марсилио Фичино эти

---

<sup>241</sup> Подробнее см.: *Panofsky E. Albrecht Dürer. Princeton, 1948. P. 166–168.*

представления проникли в Ренессанс и повлияли на Дюрера. Панофски замечает, что «...основание, на котором возросли идеи Дюрера, без сомнения, было заложено доктриной Фичино»<sup>242</sup>.

Напомним, что на гравюре «Меланхолия I» изображена темноликая женщина с крыльями в позе задумчивого мыслителя с подпирающей щеку рукой, «...ее взгляд обязан своей выразительностью не только глазам, устремлённым вверх, и расфокусированности, типичной для глубокой задумчивости, но прежде всего тому, что белки глаз особенно ярко сияют на фоне темного лица»<sup>243</sup>. Как в руках, так и вокруг фигуры в многообразии представлены измерительные приборы (песочные часы, весы, кошелек) и орудия труда ремесленника (молот, щипцы, гвозди), указывающие на связь с землей и Сатурном. Позади фигуры над ее головой находится квадрат, заполненный числовыми знаками, по мнению Панофски и его коллег, этот квадрат является магическим квадратом Юпитера, призванным привлечь влияние планеты через числовой символизм. Такое соотношение Юпитера и Сатурна опирается на теории Марсилио Фичино о дополнении влияния одной планеты влиянием другой. Согласно Панофски, большую роль в написании гравюры сыграли не идеи Фичино, а теория Агриппы Неттесгеймского. Именно благодаря ей Дюрер задумал целую серию гравюр (Меланхолия I, II и III), в которых хотел показать три типа меланхолии, описанных Агриппой в своей книге. Панофски поясняет этот замысел так:

Это происходит в трех различных формах, соответствующих тройной потенции нашей души, а именно воображении (*imaginatio*), рациональном (*ratio*) и психическом (*mens*). Будучи исполнена меланхолическим чувством, душа полностью сконцентрирована на воображении и сразу же становится жилищем для нижних демонов, от которых она часто получает замечательные инструкции в ручном труде. Таким образом, мы видим, как неквалифицированный человек вдруг

---

<sup>242</sup> Saturn and Melancholy. P. 345.

<sup>243</sup> Ibid. P. 319.



становится художником или архитектором либо выдающимся мастером в искусстве иного рода. Если демоны этого вида открывают нам будущее, то они показывают то, что касается природных катастроф и стихийных бедствий, – например приближение бури, землетрясения, ливней или угрозы чумы, голода и разрушений... Но когда душа полностью сосредоточена в разуме, она становится домом срединных демонов, тем самым достигая знания природных и человеческих вопросов. Мы видим, как человек вдруг становится философом, врачом или оратором, из будущих событий они показывают нам то, что касается свержения королевств и возвращение эпох, пророчат таким же образом, как и Сивилла пророчествовала римлянам... Но когда душа парит полностью в интеллектуальной сфере, то она становится домом высших демонов, от которых узнает тайны Божественных вопросов, таких как закон Божий, ангельская иерархия, то, что относится к познанию вещей вечных и спасению души. Из будущих событий они показывают нам будущие чудеса, грядущих пророков или появление новой религии, как Сивиллы предсказывали явление Иисуса Христа задолго до Его пришествия<sup>244</sup>.

Произведя все эти сопоставления, Панофски приходит к выводу, что на гравюре мы видим разочарование вдохновенного гения. Крылья фигуры указывают на возвышенность идей и порывов, но они безвольно опущены и не используются, равно как и в небрежении валяются многообразные орудия труда. Все это символизирует страдания гения, который не может воплотить в жизнь свои идеи. Как видим, Панофски здесь идет по вполне рациональному пути, сводя все к конкретной идее, лишенной каких-либо коннотаций с западным эзотеризмом. То есть путь, по которому шел Дюрер в подборе символического ряда, пролегал по территории отверженных учений, но идею, реализованную художником, эти учения никак не затронули. Йейтс характеризует такой вывод следующими словами: «Тем не менее, после всего

---

<sup>244</sup> Цит. по: *Yates F. The Occult Philosophy...* P. 62–63.

блестящего и поучительного, собранного в книге, интерпретация гравюр Панофски вызывает лишь разочарование...»<sup>245</sup>.

Английская исследовательница считает, что в своей интерпретации «Меланхолии I» Панофски полностью игнорировал наличие герметико-каббалистической традиции, идущей от Фичино, через Пико делла Мирандоллу к Агриппе, которая должна была оказать влияние не только на символизм Дюрера, но и на его идеи. По мнению Йейтс, фигура с ангельскими крыльями указывает на комбинацию натуральной магии и каббалы, осуществленную в трудах Корнелиуса Агриппы. Окруженная аллюзиями на ремесла и занятия, покровительствуемые Сатурном, она имеет ангельский характер, устремляющий ее к небесным сферам, на него напрямую указывают лестница, ведущая прямо в небеса (намек на лестницу Иакова). Таким образом, «меланхолия Дюрера не пребывает в состоянии депрессивной бездеятельности. Она в активном состоянии визионерского транса, состоянии, гарантирующем от демонского вмешательства посредством ангельского водительства. Она не только вдохновлена Сатурном как могущественным звездным демоном, но также ангелом Сатурна, крылатым духом, чьи крылья подобны крыльям времени»<sup>246</sup>.

Эти идеи ангельских влияний напрямую коренятся в христианской каббале Мирандоллы, Рейхлина и Агриппы. Такую интерпретацию Йейтс разворачивает и на дальнейшее творчество Дюрера, предполагая, что художник реализовал проект изображения трех стадий меланхолии. Так, гравюра «Святой Иероним в келье», понимаемая Панофски как прямой антитезис «Меланхолии I», по Йейтс, является ничем иным, как «Меланхолией III», так как Иероним находится «на третьей ступени классификации Агриппы»<sup>247</sup>.

---

<sup>245</sup> Ibid. P. 64.

<sup>246</sup> Ibid. P. 66.

<sup>247</sup> Ibid. P. 69.

Таким образом, мы видим, что метод Йейтс, выражающий дух классического рационализма, разительно отличается от культурологических исследований Панофски и иных авторов, лишь поверхностно знакомых с западным эзотеризмом. Для Панофски символизм герметизма и каббалы лишь игра, формальное выражение вполне рациональных идей и представлений (вспомните толкование крылатой фигуры). Для Йейтс, напротив, герметико-каббалистические идеи являются базисом, на котором формируется мировоззрение художника. Британская исследовательница со всей серьезностью подходит к идее инспираций, заложенных в культуре Ренессанса, предполагая, что они не являлись побочным продуктом этой культуры или какой-то проходной темой. Герметико-каббалистическая традиция в значительной степени создала культуру Ренессанса, послужив при этом почвой для дальнейшего развития науки Нового времени. Но серьезное отношение к западному эзотеризму вызвано не только его значением для истории культуры, но и серьезностью его идей.

Рассмотрев отличия подхода Йейтс от исследователей прошлого, сравним ее взгляды с изысканиями наших современников, чтобы еще ярче очертить контуры подхода британской исследовательницы.

### **3.4. История Джона Ди: два взгляда**

Теории Йейтс почти за полвека с момента выхода ее ключевой работы вызвали целую волну критических замечаний. Подробнее на этой критике мы остановимся в следующем разделе, здесь же продемонстрируем, как отдельные темы в творчестве британской исследовательницы изучаются нашими современниками. Для этого разберем судьбу Джона Ди в трактовке Йейтс и в исследовании современного ученого Коку фон Штукрада.

В трудах Йейтс впервые имя Джона Ди появляется на страницах «Розенкрейцеровского Просвещения», где в главе «Джон Ди и явление Христиана Розенкрейца» описывается история влияния британского ученого на розенкрейцеровское движение. Для Йейтс фигура Ди ключевая, именно он

являлся выразителем системы взглядов, которая в сочетании «каббалистических, алхимических и математических дисциплин открывает новые возможности достижения углубленных прозрений в природу и проникновения в тайны божественного мира, лежащего за ее пределами»<sup>248</sup>, то есть «герметико-каббалистической традиции». Именно Ди, согласно такому взгляду, стал своего рода катализатором розенкрейцерского движения, побывав в местах его будущего распространения за 20 лет до появления манифестов братства, а сами манифесты, как и роман Андреа, были выразителями философии Ди. В таком контексте Джон Ди предстает как хранитель и распространитель герметическо-каббалистической традиции<sup>249</sup>, как звено, связующее деятелей эпохи Возрождения с мыслителями Нового Времени. Причем именно благодаря сохранению его взглядов в розенкрейцерстве они позже возродились в рамках синтеза науки и алхимических поисков в трудах таких ученых, как Ньютон.

Отдельно жизнь и творчество Ди Йейтс анализирует в своей последней крупной работе «Оккультная философия в Елизаветинскую эпоху». Здесь Джон Ди предстает как выразитель взглядов и теорий Корнелиуса Агриппы, прямой последователь идей «Оккультной философии». Кстати, Агриппу Йейтс считает виновником введения темы алхимии в систему герметико-каббалистической традиции, что в еще большей степени доказывает то, что Ди был прямым выразителем идей автора «Оккультной философии», ведь именно алхимические эксперименты сыграли столь драматичную роль в его судьбе. На этих же идеях Ди надеялся создать новую почву для надконфессионального объединения европейских интеллектуалов, когда отправился в свою континентальную миссию 1583–1589 годов. Выражением все той же философии Агриппы стали и небезызвестные сеансы Ди, посредством которых он вызывал ангелов и пытался получить рецепт *Lapis philosophorum*.

---

<sup>248</sup> Йейтс Ф. Розенкрейцерское Просвещение. СПб., 1999. С. 82.

<sup>249</sup> Йейтс специально подчеркивает, что в библиотеке Ди значительное место занимали тексты Мирандоллы, Рейхлина, Луллия и иных выразителей означенной традиции (см.: *Yates F. The Occult Philosophy in the Elizabethan Age. P. 93*).

Британская исследовательница не склонна сгущать краски, описывая историю с сеансами, напротив, она замечает, что Ди «искренне заверяет архиепископа, что все его исследования были направлены на поиск правды Божией, что они святые, а не дьявольские, как ложно утверждали его враги»<sup>250</sup>. Лишь в последующей традиции, когда Ди попал в опалу и его идеи были пересмотрены, фигура британского ученого подвергается трансформации в глазах потомков, из прославленного естествоиспытателя он превращается в Фауста. Как бы там ни было, для Йейтс Ди является классическим ренессансным магом, подчинившим свою жизнь и творчество реализации идеи «Оккультной философии» Агриппы.

Теперь обратимся к современному взгляду на деятельность Джона Ди, представленному в работе Коку фон Штукрада «Эзотерический дискурс и западная идентичность»<sup>251</sup>. Штукрад предлагает взглянуть на творчество Ди не с позиции некоей «герметической традиции» и не рассматривать Ди как мага, реализующего проект Агриппы, для немецкого исследователя Ди – *exemplum* ученого раннего Нового времени. Согласно такому подходу, рациональность в ту эпоху не была столь строгой и не делила мир на вымышленные суеверия (верования в духов, алхимию, магические практики) и экспериментальную науку. В рамках мышления ученого тех лет духовный мир, религиозные представления и философские теории были неразрывно связаны с лабораторными экспериментами, которые в таком контексте могли принимать очень широкий и порой странный для современного человека характер. Штукрад характеризует эвокации Ди следующим образом:

Если мы рассмотрим материал разговоров, то станет очевиден их эмпирический характер. Эти разговоры не похожи на герметические или волшебные сценарии, в которых маг заклинает определенных духов

---

<sup>250</sup> *Yates F. The Occult Philosophy... P. 106.*

<sup>251</sup> Здесь мы обращаемся к трудам Штукрада исключительно по причине того, что он также является героем нашего исследования, Штукрад разработал свой общий взгляд на западный эзотеризм, о котором подробнее мы поговорим в следующей главе. О жизни и творчестве Ди сейчас существуют подробные и очень интересные исследования, например, относительно недавно в свет вышла монография Игила Аспрема «Споря с ангелами» (*Asprem E. Arguing with angels: Enochian Magic & Modern Occulture. NY, 2013*).

или выполняет более или менее сложный ритуал для достижения своей цели. Ангелы даже говорят Ди в форме аллюзии на историю о соревновании Моисея со жрецами фараона из Исх. 7:9–13, что «искусство египетских магов» должно было быть могущественным, но таковым не было. Кроме использования молитв, нет никаких четких записей об использовании какой-либо ритуальной магии во время экспериментов. Те же наблюдения могут быть сделаны и в отношении камня. Несмотря на то, что Ди считал кристалл чем-то особенным, использовал он его в чисто технических целях. Он был не более, но и не менее чем линзой, фокусировавшей и переносящей энергию из одной области реальности в другую<sup>252</sup>.

Таким образом, сеансы с вызовом ангелов, как и интерес Ди к каббале и алхимии, были не чем иным, как продолжением его научных штудий, вполне традиционных для того времени. Ди не реализовывал систему Агриппы, он применял ее к своим научным открытиям. По мнению немецкого исследователя, надконфессиональный проект континентальной миссии был также вызван не теориями Агриппы, а тем, что Ди и Келли были членами мистико-спиритуалистской группы «*Familia caritatis*», основанной в 1539 (1940) году Хансом Никлаесом (Hans Niclaes) из Мюнстера. Таким образом, фигура Ди лишается темного мистического ореола и обретает вполне стандартные черты ученого, образ которого был распространенным в раннее Новое время. Хотелось бы также обратить внимание и на две разные перспективы рассмотрения Ди у Йейтс и Штукрада. Для британской исследовательницы движущей силой культуры являются системы идей, одна из которых – сплав герметико-каббалистической традиции, определивший интересы и идеи Ди. Для Штукрада, наоборот, не существует никакой традиции, а есть лишь общие условия научного дискурса отдельной эпохи, позволяющие ученому реализовывать личные идеи в определенной, странной для современного человека форме. Равно как существуют и отдельные группы

---

<sup>252</sup> *Stuckrad K. Locations of Knowledge... P. 150–151.*

людей – сейчас их можно называть сектами, – реализующие не какую-то древнюю традицию, а утопические идеалы общего мирного со-бытия людей всех конфессий и рас в рамках общины. Одно, наложившись на другое, и создает столь загадочную историю Джона Ди.

Итак, можно подвести промежуточный итог. Йейтс в своем подходе, с одной стороны, изучает фон западного эзотеризма с полной серьезностью, подчеркивая его влияние на культуру и науку, с другой – в своем исследовании она конструирует образ герметико-каббалистической традиции, которому и подчиняет все многообразие полученных во время исследования фактов. Такое увлечение исследовательским конструктом приводит к игнорированию других, более простых объяснений отдельных случаев, таких как история Ди, к которым прибегают современные исследователи.

### **3.5. Влияния и критика**

С точки зрения современных исследователей, теория Йейтс оказала огромное влияние на всю сферу изучения западного эзотеризма в XX веке, при этом она следовала определенной, сложившейся до нее традиции. Еще в 1938 году ее учитель Пол Оскар Кристеллер написал статью, в которой привлек внимание к огромной популярности *Corpus Hermeticum* в среде ренессансных мыслителей, позже идеи этой статьи легли в основу целого направления в среде итальянских исследователей Возрождения, так что к концу 50-х годов роль герметизма в культуре эпохи была неплохо изучена. Строго говоря, Йейтс адаптировала идеи итальянских исследователей на англоязычной почве, но эта адаптация превратилась в создание новой историографической концепции «герметико-каббалистической» традиции, следы которой британская исследовательница искала как по всей Европе в культуре и науке эпохи Ренессанса, так и в Новое время. Эта традиция по Йейтс создала почву для научной революции Нового времени и выразила себя в целом ряде движений и сообществ эпохи. В таком подходе можно выделить три автономные составляющие: концепция единой герметико-каббалистической

традиции (в равной мере противостоящей христианскому богословию и секулярной научной рациональности); теория об определяющем влиянии этой традиции на науку Нового времени и противопоставление магического (традиционного в смысле традиции у Йейтс) видения мира современной рациональности и научности. Во взаимном соотношении три эти составляющие придают теории Йейтс не только оригинальный, но даже вызывающий (если не сказать скандальный) оттенок, ведь выходит, что на современные рациональные научные взгляды повлияла отвергнутая иррациональная, ненаучная, герметико-каббалистическая традиция. Теперь, последовательно касаясь всех трех составляющих, опишем современное критическое отношение к идеям британской исследовательницы.

*Герметико-каббалистическая традиция.* Своего рода общим консенсусом среди исследователей западного эзотеризма с конца 80-х годов стало отрицание идеи единой эзотерической, мистической, герметической и какой-либо другой традиции. Как замечает Воутер Ханеграафф,

...при более внимательном изучении ни один из основных героев «герметической традиции» Фрэнсис Йейтс не может быть назван «герметиком» или «магом». Марсилио Фичино был благочестивым христианским неоплатоником с большим интересом к герметическим сочинениям, но он также сильно зависел и от схоластической философии и многого другого. Корнелиус Агриппа был не просто «ренессансным магом», но также гуманистом, теологом и философ-скептиком. Герметизм и магия, без сомнения, имели большое значение для Джордано Бруно, но он в равной степени интересовался вопросами строгой философии науки, связанными с Коперником. Кроме того, сложность таких фигур как Джон Ди (который был одним из любимцев Йейтс) страдает тем, что их фактически заковывают в смирительную рубашку «Ренессанса». По иронии судьбы, один из чистейших примеров христианского герметизма эпохи Возрождения Лодовико Лаццарелли являлся центральной фигурой для ранних исследований до



Йейтс, но был почти полностью проигнорирован Йейтс и ее последователями<sup>253</sup>.

Следовательно, на данный момент можно говорить об интересе к идеям герметизма и каббалы в Ренессансе, но нельзя утверждать реальное существование «герметико-каббалистической» традиции.

*Герметизм и научная революция.* Для современных исследователей очевидно, что Йейтс открыла новую страницу в истории науки, Брайан Копенхейвер замечает, что «до работ Фрэнсис Йейтс трудно себе даже представить такую ситуацию, когда сообщество Истории науки отдало бы свою самую престижную награду за книгу о периоде научной революции, в большей степени посвященную алхимии»<sup>254</sup>. Фактически споры о наследии Йейтс стали разгораться сразу же после выхода в свет ее исследования о Бруно, причем они захватили не только и не столько историков культуры и религии, сколько историков науки, для которых основной тезис британской исследовательницы звучал поистине революционно. При более детальном исследовании исторических фактов ученые пришли к выводу о сильной преувеличенности влияния западного эзотеризма на науку Нового времени. Во-первых, как было нами рассмотрено в истории о Джоне Ди, нельзя безоговорочно утверждать, что герметическое мировоззрение было определяющим для научных исследований, быть может, все было совсем наоборот, научные исследования заставляли ученого принимать отдельные положения герметического мировоззрения. Во-вторых, сама так называемая «традиция» при ближайшем рассмотрении предстаёт неоднородным сплавом, важную роль в котором играют чисто философские идеи неоплатонизма. Именно эти идеи и могут оказывать определенное влияние на те или иные концепции нововременной научности. Так, по мнению В. П. Визгина, «неудивительно, что историки химии или медицины более позитивно

---

<sup>253</sup> Hanegraaff W. Beyond the Yates paradigm: the study of Western esotericism beyond conterculture and new complexity // *Aries*. 2000, Vol. 1, № 1. P. 15–16.

<sup>254</sup> *Copenhaver B.P.* Natural Magic, Hermetism, and Occultism // *Early Modern Science in Reappraisals of the Scientific Revolution*. Cambridge, 1990. P. 264.

настроены по отношению к концепции Ф. А. Йейтс, чем их коллеги, занимающиеся такими точными науками, как математика, астрономия, физика или механика. Причина очевидна: эти дисциплины ближе к анимистической и герметической ментальности, чем к ментальности механистической или математической»<sup>255</sup>.

В-третьих, если принимать во внимание проблематичность самой идеи «традиции», то вряд ли можно говорить о серьезном и цельном влиянии. Неясно, что в принципе должно оказывать влияние. Если влиять должны отдельные идеи из различных культурных и мировоззренческих систем, взятые тем или иным ученым на свое усмотрение, то это ничего не доказывает, ведь по такому принципу строилось и строится до сих пор любое мировоззрение, не только ученого, но и любого человека. Во многом одной из важнейших проблем с теорией Йейтс является ее астигматичный взгляд на историю науки через призму истории культуры, взгляд, не учитывающий то, что наука развивается по своим законам и для ее изучения порой нужен отдельный инструментарий.

Таким образом, можно выделить лишь один пункт, в котором теория Йейтс до сих пор актуальна для современных историков культуры и науки: утверждение о существовании определенного пласта учений, отвергнутых до-йейтсовской историографией, и неопределенное влияние этих учений на культуру и науку Ренессанса и Нового времени.

*Герметизм VS Рационализм.* Этот тезис, наверное, наиболее полно иллюстрирует идею о том, что теория Йейтс является ярким выражением подхода классического рационализма. Британская исследовательница противопоставляет статичный, традиционный мир магии динамичному эволюционирующему миру новой научности, отмечая, что первый полностью основывается на иррациональном мировосприятии, в то время как второй базируется на рационализме. Главной темой для ее исследования становится

---

<sup>255</sup> *Визгин В.* Герметическая традиция и научная революция: к новой интерпретации тезиса Фрэнсис А. Йейтс // Государство, религия, церковь. 2013, №1(31). С. 95.

столкновение этих двух миров в раннее Новое время. Для современных исследователей такой подход представляется чрезмерным упрощением очень сложной картины. Это упрощение приводит к тому, что сложные явления маркируются ярлыками: «суеверие», «магия», «рациональность» и т.п. Ситуация неопределённости с, как ранее казалось, очевидными понятиями характерна для гуманитарных наук начала XXI века, изучение западного эзотеризма здесь не является исключением. Более подробно на теориях, отвергающих противопоставления Йейтс, мы сосредоточимся в следующей главе, здесь же лишь констатируем тот факт, что нынешними исследователями подход Йейтс признан не только устаревшим, но тенденциозной интерпретации исторического материала<sup>256</sup>.

Историк философии Брайан Копенхейвер, в свое время сотрудничавший с Йейтс в Институте Варбурга, посвятил значительную часть жизни анализу ключевых тезисов о магии и герметизме, выдвинутых британской исследовательницей, итогом его работы стало убеждение в том, что в большинстве ее выводы были ошибочны. С одной стороны, Йейтс сделала первый шаг к тому, чтобы установленная Фрейзером прочная связь между магией и примитивным мировоззрением была разорвана. Она продемонстрировала как корифеи философской и научной мысли Ренессанса и раннего Нового времени не просто увлекались магией, а были погружены в нее. До ее работы большинству тем из сферы западного эзотеризма уделяли мало внимания серьезные ученые, исключение составляла лишь алхимия, еще с 30-х годов признанная легитимной частью истории науки.

С другой – вся история эзотеризма в эпоху Ренессанса строится для Йейтс как разворачивание идей герметического корпуса, все иные источники (аристотелевская философия, Плотин и неоплатоническая традиция,

---

<sup>256</sup> Более подробно об этом можно прочесть в статье В. Визгина «Герметическая традиция и научная революция: к новой интерпретации тезиса Фрэнсис А. Йейтс», где автор противопоставляет культурологический подход Йейтс работам историков науки, помещающих мыслителей, приверженных герметико-каббалистической традиции, в общий контекст развития научной мысли эпохи.

средневековые схоласты) играют второстепенную, а порой и третьестепенную роли, превращаясь в дополнение к магистральному влиянию Гермеса. Копенхейвер в целом ряде своих работ методично доказывает, что такое сведение всего мировоззрения эпохи к решающей роли Гермеса было конструктом, не находящим обоснования в текстах. Согласно его исследованиям, основную роль в оформлении магического мировоззрения Ренессанса играла преимущественно неоплатоническая традиция. Герметизм был дополнительным приложением к ней, причем сами тексты корпуса оказали лишь избирательное влияние на мыслителей эпохи. Тот факт, что Фичино перевел некоторые герметические трактаты еще не делает из него герметического мага. В некоторых случаях Копенхейвер напрямую обвиняет Йейтс в бездоказательности, так, ее характеристика положений «Речи о достоинстве человека» Пико, как противоречащей наследию отцов церкви и утверждающей достоинство не обычного человека, а «человека как мага, как творца, обладающего божественной творческой властью, а также магической властью сочетать браком землю и небеса»<sup>257</sup>, равно как и утверждение о том, что все эти положения основаны некоей «гностической ереси», по его мнению, не имеют никаких текстуальных подтверждений<sup>258</sup>.

Кроме того, в своем настойчивом желании «идентифицировать пост-средневековый энтузиазм к магии с герметической традицией»<sup>259</sup> Йейтс проигнорировала то влияние, которое на ренессансных мыслителей оказало христианство. По мнению Копенхейвера, Марсилио Фичино был благочестивым христианином, именно его религиозное мировоззрение не давало ему полностью примириться со всеми идеями древних мудрецов, а Пико делла Мирандлолла в принципе был неверно истолкован и провозглашен лидером нового гуманизма, в то время как весь его пафос основывался на христианских аскетических идеалах<sup>260</sup>. Главной ошибкой Йейтс, согласно

---

<sup>257</sup> *Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 107.

<sup>258</sup> *Copenhaver B.P.* Magic in Western Culture. P. 90.

<sup>259</sup> *Ibid.* P. 22.

<sup>260</sup> *Ibid.* P. 225–226.

Копенхейверу, было применение термина «герметический» к культуре постсредневековой Европы, эта ее идея, ставшая такой влиятельной в историографии после 60-х, не находит себе никакого подтверждения. Согласно его мысли, Йейтс здесь вписывается в посткантианскую линию мыслителей (Бурхардт, Варбург, Кассирер, Джентиле), чающих найти в допросвещенческой эпохе предвестия наступления зари человеческого совершеннолетия. Йейтс увидела всполохи этой зари в Ренессансе, это хорошо видно в риторике ее работ. Так, говоря об общем курсе истории мысли, она замечает, что «хотя немало было сделано для этого и раньше, никто не станет отрицать, что XVII век был поворотной точкой в развитии мировой цивилизации, когда человек после долгих блужданий наконец твердо встал на путь, который привел его к небывалому в истории не только Европы, но и всего человечества успеху – к покорению природы средствами науки»<sup>261</sup>. А описывая роль мага в истории, рисует его как борца за прогрессивное развитие человеческого познания в частности замечая, что «...главная заслуга ренессансного мага по отношению к Новому времени состоит в перемене воли. Воздействие на природу стало достойным и важным делом; идея, что человек, это величайшее чудо, должен применять свои силы на практике, получила религиозную санкцию и перестала быть противной воле Бога. Именно эта фундаментальная психологическая переориентация, не греческая и не средневековая по духу, и была решающей»<sup>262</sup>. Эта мысль прекрасно иллюстрирует глубокую приверженность Йейтс идеалам классического рационализма и Просвещения. Брайан Копенхейвер, оценивая вклад Йейтс в исследование эпохи, удачно заметил, что созданная ею «история – это мелодрама со счастливым концом в яркой заре науки... а человек-маг в ее сказке – герой, завоевывающий мир эпохи модерна...»<sup>263</sup>. Согласно Копенхейверу, ключевой ошибкой как Йейтс, так и всех мысливших в ее русле

---

<sup>261</sup> *Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 382.

<sup>262</sup> Там же. С. 147–148.

<sup>263</sup> *Copenhaver B.P.* Magic in Western Culture. P. 50.

ученых было применение категорий пост-кантианской философии к до-кантианской эпохе. Этот процесс исказил оптику исследования, сделав непонятым многое из наследия мыслителей Ренессанса и раннего Нового времени.

Итак, подход Фрэнсис Йейтс к изучению западного эзотеризма является ярким выражением классического рационализма. Важнейшим отличием работ Йейтс от предыдущих исследований является ее серьезное отношение к темам, отвергнутым ранее как суеверия и обскурантизм. Йейтс ставит эти темы в центр своего научного интереса, погружаясь в мир, ранее пренебрегаемый учеными. Следствием такого погружения является открытие целого ряда учений и течений, которые в своих работах британская исследовательница оформляет в виде «герметико-каббалистической» традиции, которой она приписывает огромное культурно-историческое значение. В трудах Йейтс мы имеем наиболее полное отражение того, как представители классического рационализма, если они лишены предубеждений, могут интерпретировать многообразие исторических и культурных реалий. Такие интерпретации не могут быть лишены тенденциозных обобщений, так как тенденциозность уже заложена в самом подходе, обобщающем разнородные явления. При этом исследователь попутно может открыть массу нового и незамеченного, создав тем самым плодотворную почву для последующих исследований в рамках иных подходов. Действительно, теории Йейтс сыграли значительную роль в становлении того, что мы именуем новоевропейским подходом, тексты представителей этого подхода всегда будут отталкиваться от построений Йейтс, отвергая и переосмысляя их, но никогда не игнорируя.

Завершив анализ концепции британской исследовательницы, перейдем к другим выразителям подхода классической рациональности, по иному интерпретировавшим многообразие проявлений западного эзотеризма.

## §4. Одержимость герметическим семиозисом

### 4.1. Умберто Эко и западный эзотеризм.

Утверждение о том, что Умберто Эко является исследователем западного эзотеризма, может вызвать удивление. Как романист Эко известен всем, чуть меньшему кругу известен Эко-семиотик, еще более меньшему – Эко-медиевист, но какое отношение эти сферы деятельности имеют к западному эзотеризму? Вполне прямое. Каждый, кто хотя бы бегло просматривал роман Эко «Маятник Фуко», должен признать, что он перенасыщен отсылками к корпусу западного эзотеризма: структура в виде древа сфирот, постоянные реминисценции из работ алхимиков, каббалистов и различных адептов так называемых тайных обществ. Да и сам роман посвящен проблеме существования этих самых обществ. Для исследователей западного эзотеризма «Маятник Фуко» стал своего рода образцом, в котором в карикатурной форме представлены как адепты эзотерических сообществ, так и сами учения, передаваемые и сохраняемые ими<sup>264</sup>. Более того, очевидно, что к концу 80-х – началу 90-х годов теория герметического семиозиса Умберто Эко заняла свое место в строю гипотез, объясняющих многообразие западного эзотеризма. Самым ярким тому подтверждением является выступление Эко на знаменитой конференции 1992 года в Лионе, в которой приняли участие многие известные исследователи различных сфер западного эзотеризма. Доклад Эко на лионской конференции назывался «Почему Раймонд Лулий не был каббалистом»<sup>265</sup>. Итак, почему же прославленный семиотик занялся темой западного эзотеризма и в чем заключается концепция «герметического семиозиса»?

На первый вопрос можно ответить следующим образом. Во-первых, Эко как семиотик постоянно сталкивался с различными интерпретативными

---

<sup>264</sup> Именно так его характеризует Антуан Февр (см.: *Faivre A. Access to Western Esotericism*. P. 106 и *Faivre A. Western Esotericism*. P. 105).

<sup>265</sup> См.: *Eco U. Pourquoi Lulle n'était pas un kabbaliste // Aries*. 1992. №1. P. 85–94 (на русском языке идеи, высказанные Эко в этой работе, представлены в сборнике: *Эко У. От древа к лабиринту. Исторические исследования знака и интерпретации*. М.: Академический проект, 2016. С. 367–403).

стратегиями: средневековыми, нововременными, современными. В процессе поисков он натолкнулся на некую специфическую для всей области западного эзотеризма стратегию, которую и обозначил как «герметический семиозис». Этот способ интерпретации так заинтересовал Эко, что он отвел ему значительное, даже ключевое место в большинстве своих романов<sup>266</sup> и посвятил несколько научных исследований<sup>267</sup>. Во-вторых, очевидно, что эзотерическая литература была знакома итальянскому семиотику с юности и представляла для него немалый интерес, быть может, даже формировала в определенный момент значительную часть его мировоззрения. С юности Эко увлекался эпохой романтизма, в частности прозой Жерара де Нерваля<sup>268</sup>, одна из его первых работ была посвящена «Сильвии» Нерваля<sup>269</sup>. Очевидно, что через знакомство с культурой романтизма Эко, как пылкий исследователь, не мог не обратиться и к реалиям западного эзотеризма, столь ярко расцветившим культуру той эпохи.

Как бы там ни было, необходимо отметить, что Эко сложно назвать самостоятельным исследователем западного эзотеризма. Его подход обобщающий, он знаком с конкретными случаями лишь по исследованиям других. Разумеется, Эко читал первоисточники, но объем такого знакомства сравнительно мал для специалиста, всю основную информацию, как для своих теоретических построений, так и для романов он черпал из книг своих друзей – Антуана Февра, Массимо Интровинье, Моше Иделя. Кроме того, Эко хорошо ориентировался в базовых исследованиях по теме, работах Френсис Йейтс, Гершома Шолема, Линна Торндайка<sup>270</sup>. Более подробно на связи

---

<sup>266</sup> Очевидно присутствие герметического семиозиса как отдельной темы в «Маятнике Фуко» (1988), «Острове на кануне» (1994), «Баудолино» (2000) и «Пражском кладбище» (2010). Проблема пределов интерпретации, родственная теории «герметического семиозиса», явно выражена в «Имени Розы» (1980). Лишь в «Таинственном пламене королевы Лоаны» (2004) названные темы уступили место другим интересам Эко и то лишь на время, так как «Пражское кладбище» пропитан реалиями из сферы западного эзотеризма.

<sup>267</sup> Основными являются: «The limits of interpretation», «Interpretation and over interpretation», «Serendipities. Language and lunacy»

<sup>268</sup> Подробнее о связи Нерваля и западного эзотеризма см.: Dictionary of gnosis and western esotericism. Leiden, 2006. P. 854–855.

<sup>269</sup> См.: Эко У. Шесть прогулок в литературных лесах. Спб., 2003. С. 26.

<sup>270</sup> Для примера см. библиографию к его статье: *Eco U. Pourquoi Lulle n'était pas un kabbaliste*. P. 94.



текстов Эко с работами Февра и Интровинье мы остановимся чуть ниже, прежде необходимо познакомить читателя с самой концепцией «герметического семиозиса» по Умберто Эко.

#### 4.2. Семиотика – краткий экскурс

Одной из главных работ, в которых полно изложена семиотическая теория Эко, является «Роль читателя»<sup>271</sup>. В данной книге он формирует концепцию двух типов текстов: открытых и закрытых. При этом закрытые тексты он определяет так:

Тексты, нацеленные на вполне определенные реакции более или менее определенного круга читателей (будь то дети, любители «мыльных опер», врачи, законопослушные граждане, представители молодежных «субкультур»... изнеженные снобы или представители любой другой воображаемой социо-психологической категории), на самом деле открыты для всевозможных «ошибочных» декодирований. Текст, столь чрезмерно «открытый» для любой возможной интерпретации, я буду называть *закрытым* текстом<sup>272</sup>.

В данном случае видно, что критерием «закрытости» текста служит возможность его прочтения с помощью неверного кода. Сразу возникает вопрос: а что такое верный код?

Поможет ответить на данный вопрос теория Эко об идеальном читателе. Согласно итальянскому семиотику, текст сам создает правила своего прочтения и своего читателя. Автор при написании текста имеет в сознании модель некоего читателя, на которого ориентируется данный текст.

То есть этот читатель имеет возможность декодировать сообщение таким образом, который не будет противоречить замыслу текста. Многие тексты требуют для своего адекватного прочтения знание некоей

---

<sup>271</sup> Эта первая работа, где Эко предлагает общий очерк своей семиотики, в трудах более поздних лет он повторяет те же идеи, см., например, *Eco U. Semiotics and the Philosophy of Language*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

<sup>272</sup> Эко У. Роль читателя. Спб., 2006. С. 19.

«энциклопедии компетенции»<sup>273</sup>. Под «энциклопедией компетенции» Эко понимает сложную систему кодов и субкодов языка, на котором написан текст. В любом случае текст требует от читателя некоей активности и знаний в определенных сферах и направлениях, а значит, и участвует в формировании своего читателя, сообщая ему определенные правила компетенции для своего прочтения<sup>274</sup>. Тот читатель, модель которого подразумевает автор при создании текста, согласно Эко, носит название М-Читатель (модель читателя).

Открытый текст изначально имеет лабиринтообразную структуру, которая, отметим, была вложена в него автором<sup>275</sup>. «Читатель не может использовать текст так, как ему, читателю, хочется, но лишь так, как сам текст хочет быть использованным. Открытый текст, сколь бы ни был он открыт, не позволяет произвольной интерпретации»<sup>276</sup>. Это значит, что открытый текст подразумевает своего особого читателя, умеющего раскодировать его определенным образом. Закрытые тексты могут быть перетолкованы из щегольства и ничего при этом не теряют, хотя, возможно, и не обретают. Тексты же открытые теряют очень много при своем неверном декодировании. «Можно – по глупости – прочитать «Процесс» Кафки как тривиальный уголовный роман, но текст при этом рухнет. Текст, можно сказать, сгорит, как сгорает “самокрутка” с марихуаной, подарив курильщику сугубо личное ощущение эйфории»<sup>277</sup>.

Открытые и закрытые тексты имеют свою отличную друг от друга фабульную структуру. В закрытых текстах читателю изначально предлагается выбор того или иного пути понимания развития сюжета, но чем дальше сюжет

---

<sup>273</sup> Там же. С. 18.

<sup>274</sup> Даже известный зачин «Жили-были...» уже указывает на определенные правила прочтения и реакцию читателя. Иной вопрос, что такой сказочный зачин может намеренно использоваться для начала текста с абсолютно иным содержанием. Но и в данном случае само продолжение текста подскажет читателю, что он имеет дело не со сказкой, а с текстом сознательно мимикрирующим под сказку.

<sup>275</sup> Будто зеркальное отражение данной идеи мы находим в рассказе Х.Л. Борхеса «Сад расходящихся тропок», в нем повествуется о правителе Цюй Пене, сказавшем: «“Я удаляюсь писать книгу”, а потом: “Я удаляюсь создавать лабиринт”. Все думали, что речь идет о двух вещах; никто не догадался, что лабиринт и книга – одно и то же» (*Борхес Х.Л. История вечности. М., 2014. С. 238*).

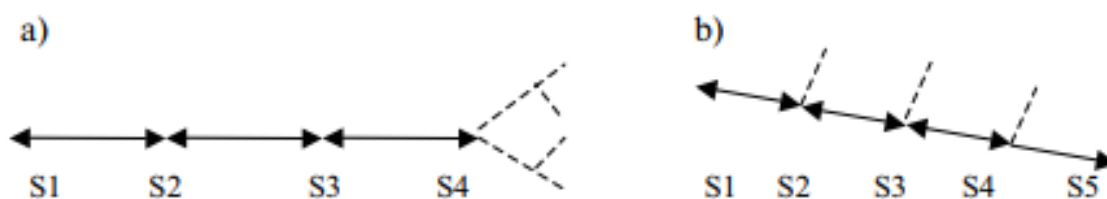
<sup>276</sup> Эко У. Роль читателя. С. 21.

<sup>277</sup> Там же. С. 22.

продвигается, тем все менее очевидными становятся развилки и все более путь читателя походит на просеку, вырубленную в нарративном лесу.

Открытый же текст, напротив, приглашает читателя в соавторы, он подтверждает широчайший интерпретационный диапазон читательских предположений. Хорошо видно различие двух типов фабульной композиции на рисунке, который Эко приводит в своей книге<sup>278</sup>:

Рис. 1



На рисунке *a* мы видим типичное развитие повествования в тексте открытого типа (буквой S помечены точки-этапы фабулы, на которых от читателя ожидается какое-либо предсказание). В нем автор ведет читателя шаг за шагом к точке множественности интерпретаций. В таком тексте нельзя никогда вынести окончательный вердикт, любое из осмыслений текста будет лишь возможным, но с помощью такой вариативности концовок читателю открывается свобода интерпретации всего повествования в свете того варианта концовки, который был им выбран. Один из самых ярких примеров подобной концовки «Приключения Артура Гордона Пима» Эдгара По<sup>279</sup>.

На рисунке *b* представлен другой вид построения фабулы в текстах закрытого типа. В них отправитель сообщения, т. е. автор текста, предлагает читателю раз за разом предсказывать дальнейшее развитие сюжета, но каждый

<sup>278</sup> Эта схема приводится Эко в «Роли читателя» на с. 66.

<sup>279</sup> Напомним текст По: «Тьма сгустилась настолько, что мы различаем друг друга только благодаря отражаемому водой свечению белой пелены, вздымающейся перед нами. Оттуда несутся огромные мертвенно-белые птицы и с неизбежным, как рок, криком “текели-ли!” исчезают вдаль. Услышав их, Ну-Ну шевельнулся на дне лодки и испустил дух. Мы мчимся прямо в обволакивающую мир белизну, перед нами разверзается бездна, будто приглашая нас в свои объятия. И в этот момент нам преграждает путь подымающаяся из моря высокая, гораздо выше любого обитателя нашей планеты, человеческая фигура в саване. И кожа ее белее белого». (См.: По Э. Золотой жук: Рассказы, повести, стихотворения. М., 2012. С. 592.) Отметим, что приведенный отрывок является одним из любимых примеров самого Эко (см. напр.: Эко У. Шесть прогулок в литературных лесах. Спб., 2003. С.15–16).

раз утверждает свое авторитарное право на то, как правильно читать данный текст. Примером такого построения могут служить все детективные романы.

Вся теория текстовых интерпретаций Эко призвана лишь к одному: показать и доказать, что текст имеет свой четко выраженный смысл и правила для своего прочтения, и что читатель текста во многом формируется самим этим текстом.

Эко отмечает, что можно провести различие между «свободой интерпретативного выбора», которую дает нам открытый текст, и «свободой того читателя, который обращается с текстом, как всего лишь со стимулом для своих собственных фантазий»<sup>280</sup>.

В последнем случае интерпретация читателем текста будет ошибочной, потому что она не будет сформирована правилами, лежащими внутри данного текста. Это утверждение можно проиллюстрировать с помощью примера. Если Джек Потрошитель говорит нам, что он совершал свои преступления, основываясь на истолковании Евангелия от Луки, мало кто станет утверждать, что текст Евангелия несет в себе такую интенцию. Хотя критики, которые полностью устраняют какую-либо возможность автономии текста (такие как Ричард Рорти), будут, скорее всего, утверждать легитимность и этой интерпретации. Именно последний, радикальный вариант интерпретации, по Эко, и представляет собой герметический семиозис.

### **4.3. Герметический семиозис**

Если сравнить теорию Эко с другими современными подходами текстуального анализа, которые были созданы в различными школами, то можно прийти к приведенной ниже схеме:

*Рис. 2*

---

<sup>280</sup> Эко У. Роль читателя. С. 76.



В таком виде деконструктивистский подход можно будет приравнять к герметическому семиозису. Согласно Эко, адепты данного толковательного принципа, как и радикальные деконструктивисты, наделяют читателя абсолютными правами интерпретации текста и полностью нивелируют идею самостоятельности текста.

Отметим, что если для деконструктивистов данная стратегия является осознанно выбранным методом, то для «герметиков»<sup>281</sup> все несколько иначе. Прежде всего, герметик утверждает, что он обладает единственным истинным ключом к тексту, а все остальные его прочтения неточны или поверхностны. Наделяя себя полными правами интерпретации, герметик, в отличие от деконструктивиста, утверждает, что он является представителем традиции подлинного истолкования текста, не привносит ничего от себя как читатель, а напротив, очищает изначальный текст от наслоений. Иными словами, представитель деконструктивистского подхода осознанно использует ту же интерпретативную стратегию, что и приверженец герметического семиозиса, единственная разница между ними в том, что первый прекрасно осознает, что он делает, в то время как второй делает тоже самое неосознанно.

Согласно Эко, основой для построения герметического семиозиса является принцип подобия. «Бесспорно, – пишет Эко, – что человек мыслит

<sup>281</sup> Этим термином Эко обозначает адепта, принадлежащего к тому или иному эзотерическому сообществу, либо человека, разделяющего способ мысли, основанный на герметическом семиозисе. Интересно, что в «Маятнике Фуко» Эко называет адептов «одержимцами» (по-итальянски “diabolici”).

также в терминах идентичности и подобия. В повседневной жизни тем не менее мы обычно знаем, как различить подходящие, значимые подобия от случайных, иллюзорных...»<sup>282</sup>. Каждый из нас прекрасно понимает, что с определенной точки зрения все в этом мире может быть рассмотрено как подобие всего, но для герметика это здоровое рассуждение не играет роли. Характеризуя герметический образ мысли, Эко пишет:

...некоторые люди могут утверждать, что существуют взаимоотношения между словами «родил» и «крокодил», хотя бы потому что я их употребил сейчас в одном предложении. Но разница между вменяемой интерпретацией и интерпретацией параноидальной лежит в том, чтобы опознать, что данные отношения минимальны, и из этих минимальных отношений нельзя вывести максимально возможное количество истолкований<sup>283</sup>.

Поэтому в обычной жизни главной ограничительной чертой выступает принцип экономии.

Эко предлагает рассматривать интерпретации по принципу экономии смысла, в герметическом семиозисе мысль истолкователя идет по окольному пути, вбирая в свои пределы массу предметов и смыслов, которые при ином типе истолкования включать было бы не надо. Критическая интерпретация является описанием и объяснением того, на каких основаниях данный текст порождает данный ответ. Очень сложно и почти невозможно установить критерии правильной интерпретации, это предмет бесконечных и бесплодных споров в кругах семиотиков и постструктуралистов последних лет. Гораздо более возможным и важным, с точки зрения Эко, представляется найти критерии для ложных, неприемлемых интерпретаций. Эко предлагает здесь идти по пути, подобному тому, который избирает Поппер в своей теории

---

<sup>282</sup> Eco U. Interpretation and overinterpretation. Cambridge, 1992. P. 165.

<sup>283</sup> Поскольку для более точной передачи смысла текст перевода имеет буквальные расхождения с оригиналом, мы приводим ниже текст Эко: «One may push this to its limits and state that there is a relationship between the adverb *while* and the noun *crocodile* because – at least – they both appeared in the sentence that I have just uttered. But the difference between sane interpretation and paranoiac interpretation lies in recognizing that this relationship is minimal, and not, on the contrary, deducing from this minimal relationship the maximum possible». (Ibid. P. 165).

фальсификации. Мы не можем установить критерии правильных интерпретаций, но можем выделить интерпретации экономически неудобные. Ум герметика идет от цветка через сложную систему соответствий планет и знаков Зодиака, чтобы установить воздействие этого цветка на органы человеческого тела<sup>284</sup>. Такая интерпретация не соответствует критерию экономии.

Как отмечает исследовательница творчества Эко А. Усманова, один из известных критериев интерпретации текста был выдвинут еще Блаженным Августином в работе «О христианской науке». Он заключается в следующем: «Любая интерпретация, касающаяся данного фрагмента текста, может быть приемлема, если она подтверждается, и наоборот – должна быть отвергнута, если противоречит другим частям того же текста»<sup>285</sup>. Эко расширяет идеи Августина по поводу интерпретации и говорит о возможностях интерпретации текстов, которые в культуре получили наименование сакральных. Здесь имеются в виду не только Библия или Коран, но и «Илиада» или «Божественная комедия».

С точки зрения Эко, религиозные тексты являются более защищенными от сверхинтерпретации, потому что наличествует традиция их истолкования, формировавшаяся веками и базирующаяся на религиозном авторитете. Все гораздо более сложно с секулярными текстами. Спасением из подобной ситуации бесконечной интерпретации является ее ограничение какими-то разумными рамками. Эти рамки, по Эко, задаются самим текстом. Текст формирует своего читателя. Образцовый читатель текста – это такой читатель, который может выявить множество прочтений текста, запрограммированных и определяемых данным текстом, не навязывая ему тех значений, которые текст не может допустить. Отсюда можно заключить, что герметическим можно назвать тот текст, который строится на основе системы герметического

---

<sup>284</sup> Именно такие системы связей любили выстраивать мыслители позднего Средневековья и эпохи Возрождения.

<sup>285</sup> Цит. по: Усманова А.Р. Умберто Эко: Парадоксы интерпретации. Минск, 2008. С. 153.

семиозиса, следовательно, зачастую сам данный текст будет являться истолкованием уже существующего в культуре нарратива.

Чтобы прояснить метод Эко на конкретном примере, обратимся к тексту книги Фулканелли «Тайна соборов», классическому произведению из корпуса западного эзотеризма XX века, считающемуся важным алхимическим трудом, воплотившим в себе множество скрытых смыслов. По содержанию «Тайна соборов» является интерпретацией символических изображений Средневековых соборов, фактически в ней происходит приложение герметического метода к визуальным образам. Чтобы не пускаться в детальный анализ текста, разберем здесь лишь один пример.

В заключительной части «Тайны соборов», посвященной циклическому кресту в Анде<sup>286</sup>, Фулканелли разбирает две надписи, сделанные на кресте. Одна из них традиционная «INRI – Iesus Nazareus Rex Iudaorum», которую Фулканелли трактует, основываясь на изначальном допущении тайного смысла символизма готического искусства как «Igne Natura Renovatur Integra»<sup>287</sup>. Также и вторую надпись на кресте автор подвергает подобной широкой интерпретации, пользуясь тем, что слова на кресте не разделены пробелами. «OCRUXAVES PESUNICA» Фулканелли трактует не традиционным образом, как «o crux ave spes unica»<sup>288</sup>, а герметически – «o crux aves pes unica»<sup>289</sup>, набор несвязанных слов, требующий дополнительного истолкования, которое и совершает автор, опираясь на герметическую литературу по дешифровке «языка птиц» или «языка богов»<sup>290</sup>, в итоге получая фразу, полностью соответствующую его алхимической теории: «Написано, что жизнь укроется в одном-единственном месте». Неэкономичность данного истолкования легко можно проиллюстрировать схемой, приведенной ниже:

*Рис. 3*

---

<sup>286</sup> См.: Фулканелли. Тайна Соборов. М., 2008. С. 247–255.

<sup>287</sup> Естество полностью обновляется огнем (см.: Там же. С. 251).

<sup>288</sup> «Благословен крест, единственная надежда».

<sup>289</sup> «О крест страстно желай единственная нога» (см.: Там же. С. 248).

<sup>290</sup> Особая система интерпретации в среде алхимиков.





Сходную с указанной выше схему, согласно теории Эко, можно обнаружить в подавляющем большинстве текстов, порожденных западным эзотеризмом.

Обнаружение такой схемы интерпретации приводит Эко к необходимости концептуального обобщения ее основных характеристик. По мнению итальянского семиотика, западный эзотеризм формируется вокруг особого типа неэкономичной интерпретации. Основными принципами текстов, порожденных в процессе этой интерпретации, можно даже сказать, основными характеристиками герметического семиозиса как формы мысли являются следующие:

- Текст – открытый универсум, в котором интерпретатор может раскрыть бесконечные связи.
- Язык не способен уловить уникальный и всегда существовавший смысл: напротив, функция языка заключается в том, чтобы показать, что мы говорим лишь о совпадении противоположностей.
- Язык отражает неадекватность мысли: наше бытие-в-мире – это бытие, лишенное трансцендентного смысла.
- Любой текст, претендующий на утверждение чего-то однозначного, есть модель Вселенной, автор которой Демиург.
- Всякий, кто может навязать намерения читателя намерениям автора, даже если автор и близко не хотел сказать чего-то подобного, является своего рода просветленным, который явил миру истинный, сокрытый смысл данного текста.

- Процесс поиска подтекстов в каждом слове, каждой запятой, является бесконечным. В нем нельзя останавливаться. Знание чего-либо заключается в раскрытии тайного смысла, который указывает на иную тайну. Вопросы о финальной истине возникать не должно.
- Подлинный читатель – это тот, кто осознал, что единственная тайна текста – это пустота<sup>291</sup>.

#### 4.4. Рациональное и иррациональное

Открыв, таким образом, отдельный тип интерпретации и назвав его гриметическим, Эко далее прослеживает его генеалогию. Так, в своих кембриджских лекциях 1990 года он рассказывает историю зарождения данного типа истолкования, полагая его начало в конфликте рационального и иррационального.

Согласно Эко, если мы обратим свой взор в прошлое, то увидим, что в истории мысли начиная с эпохи греческой философии на сцену выходит *ratio* (разум). Начиная с Платона и Аристотеля рационализм проходит через все века вплоть до сего дня. Хотя виды логики могут быть разные, например у Аристотеля и у Гегеля, но не изменяются основные законы мышления, открытые тогда и существующие поныне: это закон тождества, непротиворечия и исключенного третьего. В латинской традиции ограничение мира законами разума хорошо выразил Гораций в словах: «Есть мера для всего. Есть границы, которые нельзя переходить». Именно на таких принципах строилась, по Эко, вся Западная культура. Еще в легенде о Ромуле и Реме мы читаем, как Ромул, построив стену, убивает своего брата за то, что тот перепрыгивает ее. Этим подчеркивается важность закона, границы, которую не вправе преступать люди. Не зря для Римской империи так важны были ее

---

<sup>291</sup> Эта система обобщающих характеристик содержится в кн.: *Eco U. Interpretation and Overinterpretation*. P. 158–159. На русский язык она переведена в кн.: *Усманова А. Умберто Эко...* С. 157.

границы. Они не только отделяли с помощью военной силы римских жителей от варварских племен, но и являлись барьером, отделяющим цивилизацию от хаоса.

Примеры подобного почитания законов разума можно найти на протяжении всей истории западной культуры, особенно ярко это проявляется в средневековой схоластике, где разум являлся основным судьей в богословских спорах. Фома Аквинский утверждает, что даже Бог ограничивается законами разума, законами, которые Он создал, чтобы не нарушать их. Из этих установок вышли все современные науки, да и понятие «наука вообще» – начиная от математики и заканчивая компьютерным программированием.

Но наряду с рациональностью та же греческая культура дает начало другому направлению – иррационализму. Это направление нашло свое выражение прежде всего в греческом герметизме. Гермес – покровитель искусств, бог купцов, но в то же время покровитель воров – старый и молодой одновременно. В образе Гермеса мы видим исчезновение всех логических принципов (тождественности, непротиворечия, исключения третьего). Его образ противоположен.

Триумфом герметизма является второй век после Рождества Христова. Это время слияния множества культур в горниле единой Римской империи. В каждой культуре свои традиции, свои боги, свои мифы. Одной из основных посылок герметизма является поиск тайного знания. Источником знания являются тексты, составленные порой в разных культурах людьми с разными верами, с разными идеалами. В этой точке принцип непротиворечия переживает кризис. Если разные тексты утверждают противоположные вещи, но истина обязательно должна содержаться в них, то единственный способ искать ее – это аллегорически истолковывать текст. Каждое слово, каждая буква являют в себе некий потаенный смысл, они могут выступать как в одном, так и в противоположном значении. Тайное знание – это знание,

лежащее в глубинах, неявное, смутное, поэтому истина в герметизме начинает подразумеваться, ее нужно понимать не прямо, а читать между строк.

Отсюда сильное увлечение варварскими культами. Ранее варвар – тот, кто не умеет говорить понятно. В герметизме же варварский жрец из-за неясности своего языка скрывает что-то очень важное, какую-то тайну. Эта тайна заключается прежде всего в постоянном действии принципа симпатии, когда, например, алфавит является выражением планетарной системы, а планеты соотносятся с частями тела человека, когда все, что сделано с образом, переходит на носителя этого образа, когда «то, что наверху равно тому, что внизу».

Христианская мысль первых веков (в лице Псевдо-Дионисия Ареопагита) утверждала, что Бога вернее описывать в отрицательных терминах и что наш язык недостаточен для выражения Божественной Сущности. Герметизм же считает, что чем больше противоречащих друг другу смыслов содержит текст, чем более непонятны его слова, чем сложнее и более символически можно его истолковать, тем более он подходит для именованя Абсолюта.

Таким образом, цепь интерпретации не имеет конца. Все извлекается из всего. А значит, каждый объект хранит секреты, которые необходимо извлечь путем истолкования. Самый главный секрет герметического посвящения заключается в том, что все является тайной. Благодаря бесконечности интерпретации, отмечает Эко, герметическая тайна оказывается пуста. Тайны на самом деле нет, а есть бесконечный процесс ее поиска. Мир в данной системе становится лингвистическим феноменом, но язык, как таковой, утрачивает коммуникативную силу.

Вторая победа герметизма в истории западной культуры относится к эпохе Возрождения. В эпоху схоластики ему, казалось, не было места, все было подчинено строгим законам разума, но герметизм сохранился среди средневековых каббалистов и алхимиков. Он сохранился, чтобы быть вновь открытым во Флоренции. *Corpus Hermeticum*, основной текст герметизма, был вновь найден неоплатониками эпохи Возрождения Пико делла Мирандола,

Марсилио Фичино и др. как свидетельство некоего древнего знания, восходящего ко временам еще до Моисея. Герметизм вместе с гностицизмом порождают общий синдром тайны. Знание посвященными некоей тайны дает им исключительность и, как следствие, возможность политической власти.

#### 4.5. Эзотерика и этика

Для Эко наличие герметического семиозиса с необходимостью должно вести к размышлениям о его этических следствиях. Итальянский семиотик недвусмысленно указывает на опасность неэкономичной интерпретации. Так, в одном из интервью он отмечает: «Как семиотик, я постоянно пытаюсь искать значение вещей, сокрытое в подтексте, но я против раковой опухоли чрезмерной интерпретации, которой вы никак не можете удовлетвориться и продолжаете искать другие ответы»<sup>292</sup>. Нельзя не отметить здесь тот же метафорический язык, что и у Э. Фёгелина.

В своей работе «Пять эссе на темы этики», рассуждая о корнях фашизма как идеологии, Эко выделяет базовые характеристики вечного фашизма – ур-фашизма», как он его называет. Для нас здесь представляют интерес несколько черт в портрете ур-фашизма, за которыми без труда угадывается облик западного эзотеризма.

«Первой характеристикой Ур-фашизма является культ традиции»<sup>293</sup>. Традиционализм – явление и культурно, и исторически очень древнее. Он зародился в период позднего эллинизма, как реакция на развитие греческой философии. Поскольку в римском пантеоне было собрано множество богов разных стран и народов, то последователи так называемой «традиции» стали искать некий общий смысл, древнее откровение, явленное на заре человечества и сокрытое ныне в кельтских рунах, египетских иероглифах и скульптурах азиатских религий. Это явление позже стало носить название синкретизма. В этом понятии Эко выделяет новый аспект, расходящийся с

---

<sup>292</sup> Цит. по: Усманова А. Умберто Эко: Парадоксы интерпретации. С. 147.

<sup>293</sup> Эко У. Пять эссе на темы этики. Спб., 2002. С. 67.

обычным словарным определением. Синкретизм, по Эко, – это «прежде всего *пренебрежение к противоречиям* (здесь и далее по тексту «Пяти эссе...» курсив в оригинале – П.Н.)»<sup>294</sup>, а «...принцип валить в кучу Августина и Стоунхендж – это и есть симптом ур-фашизма»<sup>295</sup>. Благодаря такому ошибочному подходу огромный массив разнообразных идей можно совместить абсолютно в любой комбинации. Различия здесь с легкостью упраздняются путем аллегорического толкования, абсолютно игнорирующего всякие исторические и культурные реалии. «Из этого вытекает, что *нет места развитию знания*»,<sup>296</sup> получается, что все знание уже было явлено некими всезнающими древними мудрецами. Исходя из такой обскурантистской, по Эко, позиции, все новое знание, по-настоящему научно обоснованное, воспринимается с резко негативной позиции, и это несмотря на то что под видом древнего знания обычно выдаются псевдостаринные выдумки проходимцев от традиции.

Эти характеристики полностью соответствуют указанным выше чертам западного эзотеризма. Если кратко их обобщить, то напрашивается вывод, что эзотеризм – прямой путь к фашизму, а худшего обвинения в наше время сложно представить.

#### **4.6. Вопрос об источниках**

В своих построениях Эко, разумеется, несамостоятелен, он преимущественно опирается на тексты людей, посвятивших свою жизнь изучению западного эзотеризма. Прежде всего, на идею герметической традиции Френсис Йейтс, которую легко можно угадать в историческом экскурсе его кембриджских лекций.

Очевидно, что интерпретация гностицизма, представленная в тех же кембриджских лекциях, несет прямой отпечаток теории Ганса Йонаса о

---

<sup>294</sup> Там же. С. 68.

<sup>295</sup> Там же. С. 70.

<sup>296</sup> Там же. С. 68.

гностической религии, сохранившейся вплоть до сего дня в форме особого мироощущения. Так, Эко рассуждает о гностических корнях в основании романтического идеализма, марксизма и ленинизма, Хайдеггере и Юнге как выразителях «так называемого гностического мировоззрения»<sup>297</sup>. Знаком Эко и с работами Йоана Кулиану – в частности, очевидны параллели между генеалогией гнозиса у Кулиану (о нем подробнее в четвертой главе) и эковским взглядом на историю ересей. Прямое свидетельство такого знакомства – отзыв Эко на книгу «Древо гнозиса», вынесенный на ее первую страницу: «Если бы Йоан Кулиану не исчез так неожиданно, он бы мог дать нам много книг подобных этой. Научный шедевр»<sup>298</sup>.

В общетеоретическом плане Эко испытывает значительное влияние Антуана Февра. Сравним базовые характеристики герметического семиозиса у Эко и некоторые черты западного эзотеризма как формы мысли у Февра. Подробнее на теории Антуана Февра мы остановимся в следующей главе, здесь лишь приведем базовые характеристики его теории, не раз воспроизводившиеся им в ряде работ. Февр описывает эзотеризм как «форму мысли» и «совокупность тенденций», которые характеризуются четырьмя составляющими:

- 1) вера в невидимую неслучайную связь между видимым и невидимым измерениями космоса;
- 2) состояние природы, проникнутой неким Божественным присутствием или жизненной силой;
- 3) концентрация на религиозных переживаниях как на силе, способной дать доступ к мирам и уровням, лежащим между материальным миром и Богом;
- 4) вера в процесс духовной трансмутации внутреннего человека в божественного.

---

<sup>297</sup> См.: *Eco U.* Interpretation and Overinterpretation. P. 154.

<sup>298</sup> *Couliano I.P.* The Tree of Gnosis: the Untold Story of Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism. San Francisco, 1992. Первый разворот.

К этому можно добавить две необязательные характеристики:

- 5) вера в единение нескольких или всех духовных традиций;
- 6) идея тайной передачи духовных знаний<sup>299</sup>.

Как видно, в концепции Февра очень много параллелей с подходом Эко к данному явлению. Так, Февр определяет эзотеризм как особую форму мысли – у Эко это особый способ истолкования. Характеристики, выделенные Февром под пунктами 1), 3) и 6), мы можем найти и при описании герметического способа истолкования у Эко: герметик признает полную доступность всех уровней мира через систему подобий, с помощью которых он может достигнуть любых высших миров, и эта возможность и отделяет его от других и дает ореол некоей тайны, недоступной непосвященным.

Помимо указанного, у Эко есть текстуальные параллели с работами Февра. Например, красивый образ зеркального зала, метафорически характеризующий герметические представления о вселенной, встречается в работах обоих исследователей. Сравните:

Эко:

[Вселенная] становится одним большим залом, наполненным зеркалами, где каждый объект одновременно является собой и отражает множество других объектов... Герметическая мысль покоится на том, что язык туманен и многозначен, и чем больше он использует символов и метафор, тем более он подходит для именованя Единого, в котором и происходит совпадение противоположностей. Но там, где совпадают противоположности, принцип идентичности исчезает<sup>300</sup>.

Февр:

Здесь мы вновь находим древнюю идею микрокосма и макрокосма или, если хотите, принципа универсального соответствия. Эти соответствия на первый взгляд представляются в той или иной степени скрытыми, но должны быть прочитаны и расшифрованы. Вся вселенная предстает

---

<sup>299</sup> *Февр А.* 500 лет эзотеризма: Новая область междисциплинарных исследований в рамках академии // 500 лет гностицизма в России. М., 1994. С. 7–13.

<sup>300</sup> *Eco U.* Interpretation and Overinterpretation. P. 151.



большим театром, наполненным зеркалами, ансамблем иероглифов, нуждающихся в расшифровке. Все есть символ, все скрывает и излучает тайну. Принцип непротиворечия, исключения третьего, линейной причинности заменен включением третьего и синхроничностью<sup>301</sup>.

В своем романном творчестве Эко также опирается на исследование западного эзотеризма – в частности, в «Пражском кладбище» он воссоздает мир Парижа конца XIX века, перенасыщенный тайными обществами и разного рода эзотерическими мыслителями. Фактически весь текст романа базируется на исторических реалиях, лишь главный герой – выдуманное лицо, связующее эти реалии. Во многом данные для своей реконструкции Эко взял из книги известного итальянского социолога религии Массимо Интровинье «Исследование сатанизма. Сатанисты и анти-сатанисты с XVII века и до наших дней»<sup>302</sup>. Заметно знакомство Эко и с другими, менее академическими работами по теме. Например, в сцене с описанием черной мессы в «Пражском кладбище» легко угадывается интертекстуальный диалог между романом Гюисманса «Без дна» и «Оккультным» Колина Уилсона. Эко в своем тексте исправляет описание черной мессы из «Без дна» согласно замечаниям Колина Уилсона, в частности, Уилсон упрекает Гюисманса в «обилии мерзости и отвращения», которое «едва ли может способствовать тому, чтобы месса казалась нечестивой, ибо кому бы захотелось стать свидетелем столь тошнотворного зрелища?»<sup>303</sup>. Эко делает зрелище мессы более привлекательным для современного читателя, тем самым демонстрируя ее отвратительность<sup>304</sup>.

Очевидны связи «Маятника Фуко» с работами по каббале Гершома Шолема и Моше Идея. Их нет смысла даже подтверждать, так как вся структура «Маятника Фуко» строится вокруг древа сфирот и постоянных реминисценций к текстам, реалиям и персоналиям из мира каббалы. При этом

---

<sup>301</sup> *Faivre A.* Access to Western Esotericism. P. 10.

<sup>302</sup> *Introvigne M.* Indagine sul satanismo. Satanisti e anti-satanisti dal Seicento ai nostri giorni. Milano, 1994.

<sup>303</sup> *Уилсон К.* Оккультное. С. 459.

<sup>304</sup> См.: Эко У. Пражское кладбище. М., 2012. С. 491–498.

очевидно, что каббалу Эко делит на два типа: «неокаббалу», порожденную синкретизмом современного мира, и каббалу иудейскую<sup>305</sup>. Аргументируя последнее положение, приведем *in extenso* характерную цитату из работы Эко, формально никак не связанной с проблемами западного эзотеризма. Этот текст наглядно иллюстрирует не только историософию Эко, в которую он вписывает западный эзотеризм, но и ярко показывает его эмоциональное отношение к описываемому феномену. В «Истории красоты», касаясь искусства второй половины XIX века, он в частности замечает:

Декадентская религиозность выделяет в религиозном культе только ритуальные, причем желательно двусмысленные, моменты и преломляет в болезненно-чувственном ключе мистическую традицию. Религиозность *à rebours* (наоборот – *фр.*) устремляется в иное русло – к сатанизму. Отсюда не только лихорадочная приверженность к сверхъестественным явлениям, новооткрытие магии и оккультизма, каббалистика, не имеющая ничего общего с подлинной иудейской традицией, возбужденный интерес к проявлениям демонического начала в искусстве и в жизни (лучший пример в этом смысле – роман Гюисманса «Там внизу» – *Là-bas*), но и участие в самой что ни на есть практической магии и вызывании дьявола или же прославлении расстройства чувств, садизма и мазохизма, взывание к Пороку, превознесение извращенных, тревожных, жестоких образов – эстетика Зла<sup>306</sup>.

#### 4.7. Умберто Эко и исследование западного эзотеризма

Все это заставляет нас прийти к выводу о несамостоятельности и сравнительно слабом источниковом базисе концепции Эко. Вернее будет

---

<sup>305</sup> Здесь можно провести параллель с предисловием к «Каббала: Новые перспективы», где Идель предлагает сходное разделение: «Сначала каббала превратилась из темного учения, которого придерживалась немногочисленная еврейская элита и отдельные христианские каббалисты, в некий тип знания, которое повсеместно изучают самые разные люди, как евреи, так и не евреи. Это изменение в среде читателей каббалистических книг было очень существенным, и благодаря ему по всему миру возникли центры изучения каббалы, появились сайты в интернете, бесконечное количество популярной литературы, которая распространяет, популяризирует и вульгаризирует разные аспекты того, что ее авторы считают каббалой». (см.: Идель М. Каббала: Новые перспективы. С. 9).

<sup>306</sup> Эко У. История красоты. М., 2006. С. 336–337.

определить два аспекта концепции герметического семиозиса: 1) теория интерпретации, выявленная Эко на основе анализа значительного массива текстов, принадлежащих сфере западного эзотеризма; 2) значительные теоретическо-философские обобщения, касающиеся истории культуры и этики, покоящиеся преимущественно на вторичных источниках, уже проведенных другими исследованиями. Именно во второй части теория Эко выглядит очень слабой и устаревшей. Несмотря на развитие сферы исследований западного эзотеризма с 90-х годов, построения Эко не учитывают исследования европейской или американской школ, которые в значительной степени девальвируют его общие рассуждения. Все это итальянскому семиотику попросту неинтересно, поскольку для себя он уже нашел необходимые ответы.

Сами исследователи западного эзотеризма не могут не замечать вклада Эко в развитие сферы исследований, но предпочитают дистанцироваться от крайностей его подхода. Так, в одном из интервью Массимо Интровинье достаточно полно охарактеризовал взгляд Эко как устаревший:

Быть может, вы помните старый роман Умберто Эко «Маятник Фуко», вышедший в 1988 году. Роман очень интересный, но по прочтении вы получаете стойкое впечатление, что эзотеризм – область одних фанатиков. Я знаю Умберто Эко и несколько раз обсуждал с ним эту тему. Он все еще продолжает придерживаться убеждения, что, как он сам это выражает, «Генон ничуть не более серьезен, чем колдун Отельма (Otelma the magican)». Отельма – самопровозглашенный оккультный гуру, часто мелькающий по итальянскому телевидению, для Эко это синоним оккультного шарлатана... многие ученые, в особенности в Европе (быть может, их меньше в Соединенных Штатах), все еще разделяют взгляд Эко на эзотеризм... Для нас сейчас одним из самых главных вызовов современности является создание полной программы изучения истории и современного состояния западного эзотеризма, убрав при этом часть, где мы вынуждены будем доказывать, что изучать эзотеризм нужно и важно, а, напротив, приняв как данность, что сейчас многие коллеги и студенты считают такие исследования совершенно

нормальными...<sup>307</sup>

Из слов Интровинье видно, что проблема с теорией герметического семиозиса вовсе не в том, что она ошибочна, а в тех выводах, которые Эко на основании этой теории делает. С одной стороны, итальянский семиотик нивелирует значение работ и личностей адептов западного эзотеризма, считая их одержимыми особым типом истолкования, с другой – распространяет на них обвинение в криптофашизме, фактически полностью закрывая тему для безоценочного научного исследования описываемой сферы. Любому человеку, знакомому с современным состоянием исследований в сфере западного эзотеризма, ясно, что давать однозначные оценки и рубить сплеча здесь невозможно, также как и недопустимо судить о целом на основании части, что делает Эко в своих «Пяти эссе на тему этики», выделив критерии не эзотерики в целом, а лишь одного ее крыла – интегрального традиционализма, который действительно имеет ряд пересечений с фашизмом<sup>308</sup>. Кроме того, нельзя не отметить и опасности слепого применения теории Эко в более широком контексте, ведь антиномия рационализм – иррационализм, на которой он основывает свое неприятие герметизма, чрезмерно широка. В той или иной степени к иррациональному можно отнести значительную часть сферы религиозного, а рассуждения по аналогии, включающие системы подобий, легко находятся и в христианской экзегезе, а не только в корпусе герметических текстов.

При этом, конечно, теория Эко небезынтересна, ведь итальянский семиотик выделил одну важную характеристику символического отношения к миру адептов западного эзотеризма, которую он назвал «герметическим семиозисом». Такой способ мышления действительно можно обнаружить при

---

<sup>307</sup> The Newsletter of the European Society for the Study of Western Esotericism. 2012. Vol. 3, № 2. P. 11.

<sup>308</sup> Интересно, что представители интегрального традиционализма узнали в этом, с точки зрения Эко, сборном портрете свое учение и выступили с критической статьей, в которой обосновывали идеи неверной интерпретации Эко их учения и приписыванием ему тех черт, которых оно на деле не несет. Подробнее см. эссе Али Лахани (Ali Lakhani) «Umberto Eco, Fascism and Tradition». О связи интегрального традиционализма, праворадикальных движений и маргинальной религиозности см.: Носачев П. Интегральный традиционализм: между политикой и эзотерикой // Государство, религия, церковь в России и за рубежом, 2013. № 4. С. 203–222.

знакомстве с текстами адептов, причем во все века. Эвристическую ценность такого подхода сложно переоценить, но насколько широко его можно использовать и какие выводы из этого делать – вопрос будущего. Кроме того, популяризация описанных идей в романном творчестве мыслителя не могла не привлечь к ним интерес широких кругов, в том числе и ученых, профессионально не связанных с темой, но по стечению обстоятельств столкнувшихся с реалиями западного эзотеризма, которые им оказалось необходимо как-то описать и проинтерпретировать. Здесь идеи Эко обретают жизнь вновь и даже могут стать методологической рамкой для проведения исследования. Так в вышедшей недавно книге известного американского филолога Теодора Циолковского «Прелесть тайны: Литература культа и конспирологии» виден глубокий отпечаток подхода классического рационализма к западному эзотеризму, преимущественно воспринятого через романное творчество Эко. В книге много отсылок к работам Эко, как прямых, так и косвенных<sup>309</sup>, но при этом очень мало упоминаются работы ученых-специалистов. Так, нет вообще ссылок на исследование новоевропейского или американского подхода, в основном выстраивание картины идет в русле книг Йейтс<sup>310</sup>, теоретических размышлений Зиммеля и взглядов Хабермаса<sup>311</sup>. Но, повторим, главной во всем тексте является интенция, почерпнутая именно у Эко<sup>312</sup>.

Но выраженная Эко перспектива рассмотрения западного эзотеризма нашла продолжение не только в кругах исследователей-специалистов. Можно заметить, что в своей позиции Эко зафиксировал и подытожил взгляды многих

---

<sup>309</sup> Вот лишь неполный перечень прямых: *Ziolkowski T. Lure of the Arcane: the Literature of Cult and Conspiracy. Baltimore, 2013. P. 7, 9, 173–74, 188–90, 195, 196, 199.*

<sup>310</sup> См. третью главу: *Ziolkowski T. Lure of the Arcane. P. 46–64.*

<sup>311</sup> См. первую главу: *Ziolkowski T. Lure of the Arcane. P. 1–10.*

<sup>312</sup> Здесь, конечно, следует отметить, что профессор Циолковский не ставил себе задачу исследования западного эзотеризма, цель его более филологическая, чем религиоведческая или историческая, так он пишет: «Моя работа призвана просто идентифицировать специфические тексты в контексте истории тайных обществ или “теории заговоров”, активирующих их в качестве образцовой модели привлекательности таинственного, что происходило вновь и вновь начиная с античности в разных обществах и культурах. Иными словами, проиллюстрировать диахроническую привлекательность для многих предшествующих поколений того, что известно сегодня как “литература теории заговора” (conspiracy fiction) и ее развитие как жанра» (Ibid. P. X.)

современных интеллектуалов, склонных к строгому рационализму. Для подтверждения этой мысли обратимся к одной из последних работ известного британского литературоведа и культуролога неомарксистского толка Терри Иглтона. Формально Иглтон никак не связан с исследованиями западного эзотеризма. В отличие от Эко в его трудах нет даже особого интереса к формам нетрадиционной религиозности, тем любопытней, что в книге «Культура и смерть Бога» он имплицитно проводит вполне четкую линию их оценки. Для Иглтона эзотеризм и оккультизм, а эти термины он изредка употребляет<sup>313</sup>, являются тенью христианства, порожденной необходимостью компенсации той колоссальной утраты, которую понесло общество, отказавшись от цельной религиозной картины мира. Именно в этой травме Иглтон видит причины обращения к эзотеризму многих мыслителей эпохи Нового времени, таких например, как Джон Толанд<sup>314</sup>. Для них идея знания, доступного лишь элитарной группе посвященных, стала критерием возможности чего-то необъяснимого, это знание не для всех было антитезисом знания толпы, руководимой священством, знания, в котором уже точно не было ничего истинного. Иглтон обвиняет общество Просвещения в неумолимом регрессе к мифологическим формам мышления, выраженном как в элитарной культуре в форме декаданса и романтизма, там и в массах в форме «товарного фетишизма, одной из форм примитивной магии»<sup>315</sup>. Именно такой регресс приводит к широкой популярности различных форм западного эзотеризма в XIX–XX веках и современности. Для Иглтона, в общем-то как и для Эко, эзотеризм – форма бегства от разума, но сама идея этого бегства появляется лишь потому, что разум не оправдывает своих притязаний на вселенское господство. Рационализм и порожденная им секулярная культура не способны в полной мере заменить религию, именно поэтому в обществе возникает ее суррогат – эзотеризм. Книга Иглтона завершается красноречивым пассажем, в котором

---

<sup>313</sup> См.: *Eagleton T. Culture and the death of God. New Haven, London: Yale university press, 2014. P. 21, 22, 28, 31, 191.*

<sup>314</sup> *Ibid. P. 21–22.*

<sup>315</sup> *Ibid. P. 60.*

он подводит итог современному положению религиозных верований в обществе. Этот пассаж стоит привести *in extenso*:

Это тип мягкотелой уцененной религиозности, которую следовало ожидать от полностью материалистического общества. Мутное чувство тайны – единственная форма веры, к которой такие твердолобые общества могут стремиться, равно как грубый юмор комфортнее всего воспринимается начисто лишенными чувства юмора. Те, кто не может постичь конца Уолл-стрит, вполне способны верить в Каббалу. Не удивительно, что сайентология в одной упаковке с суфизмом, разношенным оккультизмом и готовой услужить трансцендентальной медитацией должны фигурировать в качестве модного времяпрепровождения среди богачей или что Голливуд обращает свой взор к индуизму. Убежденные отрицатели веры на деле оказываются верящими во все подряд фантазерами... И все же вся эта легко доступная по-ту-сторонность на самом деле форма атеизма. Это – способ чувствовать себя возвышенным без беспокойства Бога.<sup>316</sup>

Любопытно, что эта развернутая характеристика Иглтона почти дословно воспроизводит мысль Умберто Эко, высказанную им в одном из эссе. Эко писал:

В рамках существующих религий нам слишком тесно: от Бога мы требуем большего, чем способна дать нам нынешняя христианская вера. Поэтому мы обращаемся к оккультизму. Так называемые оккультные науки не раскрывают никаких подлинных секретов: они лишь обещают нам некое тайное знание, способное объяснить и оправдать что угодно. Главное преимущество этого обещания в том, что оно позволяет каждому наполнить “потайной ларец” собственными страхами и надеждами... Я глубоко уважаю христианские традиции – в качестве ритуалов, позволяющих примириться со смертью, они и

---

<sup>316</sup> Ibid. P. 191–192.

сегодня выглядят куда осмысленнее, чем их чисто коммерческие альтернативы<sup>317</sup>.

Это удивительное совпадение мнений лишь подтверждает, что подход классического рационализма наиболее близок современным интеллектуалам, когда они вынуждены оценивать современную нетрадиционную религиозность. Конечно, здесь можно усмотреть и еще одно сходство: и Иглтон, и Эко люди, воспитанные в традиционной христианской культуре, и, несмотря на их современные взгляды, такая неприязнь к эзотеризму вполне находит себе подтверждение в апологетическом дискурсе (по выражению В. Ханegraаффа), присущем христианскому образованию и воспитанию. Согласно Ханegraаффу<sup>318</sup>, именно этот дискурс при объединении с рационализмом и создал то отношение к эзотеризму, которое мы здесь именуем рациональным подходом. Пожалуй, столь недвусмысленное противопоставление эзотеризма и христианства с очевидным сравнением в пользу последнего в текстах обоих авторов удачно подтверждает нашу мысль.

При этом стоит заметить, что сам Эко прекрасно понимал, что его проект по выявлению опасности герметического семиозиса в истории культуры обречен на провал. Главной причиной этого выступает тотальность самого семиозиса, ведь даже аргументы, направленные на его разоблачение, с легкостью могут быть подвергнуты все той же безграничной интерпретации, после чего обратятся в свои полные противоположности. Именно об этом можно прочесть в «Маятнике Фуко», где в заключительной сцене романа герой, потерявший все из-за увлечения игрой в интерпретацию, сидит и ждет смерти от рук последователей тайного общества, предаваясь таким размышлениям:

Написал я или нет, неважно. Они все равно будут искать второй смысл, даже в моем молчании. Так уж они сделаны. Они слепы к Откровению. Мальхут есть Мальхут и все тут. Но попробуйте это им объяснить. У

---

<sup>317</sup> Эко У. Люди, которым нужно нечто большее, чем Бог ([http://www.liveinternet.ru/users/big\\_fat\\_book/post114309733/](http://www.liveinternet.ru/users/big_fat_book/post114309733/) (дата обращения: 19.10.2017)).

<sup>318</sup> О его теориях см. следующую главу.



них нет веры. Так уж лучше оставаться здесь, ждать, любоваться холмами. Они очень красивые<sup>319</sup>.

По мнению Эко, объяснить что-либо принявшим герметический семиозис как единственную систему истолкования невозможно. Он подобно раку (не случайно именно от этого заболевания умирает один из героев романа) разъедает критический разум. Конечно, не стоит истолковывать такое отношение в полностью пессимистичном ключе. Значительную часть творчества последних лет своей жизни Эко посвятил разъяснению пагубности герметического семиозиса и воспитанию уважения рациональности и толерантности к традиционным религиям, но герметический семиозис как способ интерпретации все равно продолжает существовать и активно распространяться. Поэтому все равно остается лишь «...ждать, любоваться холмами...».

## **§5. Перевернутое отражение**

### **5.1. Наследие Дж. Уэбба – общий обзор**

У русскоязычного читателя имя Джеймса Уэбба (1946–1980) не вызывает ровным счетом никаких ассоциаций. Британский исследователь остался почти незамеченным отечественными учеными, обращавшимися к теме западного эзотеризма<sup>320</sup>. Между тем Уэбб с полным основанием может быть назван самым полным выразителем подхода классического рационализма. За свою недолгую карьеру ему удалось создать всеобъемлющую концепцию западного эзотеризма, описав с ее помощью колоссальный пласт разнородных явлений конца XIX – начал XX веков. Отметим, что и у зарубежных исследователей, как ни странно, работы Уэбба не пользуются большой популярностью. О них знают, ссылки на его исследования мы можем найти во всех основных работах

---

<sup>319</sup> Эко У. Маятник Фуко. Спб., 2000. С. 754.

<sup>320</sup> Пожалуй, единственным исключением здесь является П.С. Гуревич, ссылающийся на Уэбба в своей монографии «Возрожден ли мистицизм?». Гуревич характеризует Уэбба как «известного английского публициста, исследователя мистицизма» (Гуревич П.С. Возрожден ли мистицизм? С. 188).

по теме<sup>321</sup>, но серьезно концепцию Уэбба не разбирают и не изучают. О причинах такого отношения мы поговорим в конце раздела, сейчас же заметим, что идеи Уэбба в значительной мере повлияли на исследования западного эзотеризма в новоевропейском подходе. Относительно недавно, в 2008 году, на немецкий язык была переведена вторая книга диалогии Уэбба «Оккультный истеблишмент»<sup>322</sup>, а в 2009 – первая «Оккультное подполье»<sup>323</sup>, вышедшая в 1976 году, сам факт обращения немецких издателей к книге более чем тридцатилетней давности не может не наводить на размышления.

Уэбб – английский историк с блестящим образованием, выпускник Хэроу и Тринити-колледжа, посвятил всю свою короткую жизнь изучению западного эзотеризма. Из-под его пера вышло три объемных монографии: «Flight from Reason» (1971), «The Occult Establishmen» (1976) и «The Harmonious Circle: The Lives and Work of G. I. Gurdjieff, P.D. Ouspensky and Their Followers» (1980). Первые две книги – диалогия, посвященная истории смерти разума и выходу на поверхность той совокупности идей, которую он именует «отвергнутым знанием»<sup>324</sup> и которая менее чем за век заполнила собой западный мир. Фактически их нельзя назвать двумя частями единого исследования, это как будто одно и то же исследование, написанное дважды и освещающее проблему с разных сторон, не зря немецкие переводчики издали сперва лишь вторую часть, в ней, как и в первой, содержатся все основные идеи британского исследователя, разнится лишь ряд примеров, на которых автор

---

<sup>321</sup> Goodrick-Clarke N. The Western Esoteric Traditions: a Historical Introduction. P. 22, 187; Goodrick-Clarke N. Western Esotericism in the United Kingdom // Hermes in the Academy. P. 129; Stuckrad Kocku von. Western esotericism: A Brief History of Secret Knowledge. P.VII; Faivre A. Western Esotericism: Western Esotericism: A Concise History. P. 108; Faivre A. Access to Western Esotericism. P.110; Hanegraaff W. Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture. P. 217, 221, 313, 355; Hanegraaff W. Forbidden Knowledge Anti-esoteric Polemics and Academic Research. P. 226; Pasi M. The Modernity of Occultism: Reflections on Some Crucial Aspects in Hermes. P. 62; Hanegraaff W. New Age Religion and Western Culture. P. 260, 436, 446, 496, 508; Hanegraaff W. Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity. P. 24.

<sup>322</sup> В немецком переводе: Webb J. Das Zeitalter des Irrationalen: Politik, Kultur und Okkultismus im 20. Jahrhundert. Wiesbaden, 2008.

<sup>323</sup> В немецком переводе: Webb J. Die Flucht vor der Vernunft: Politik, Kultur und Okkultismus im 19. Jahrhundert. Wiesbaden, 2009.

<sup>324</sup> Webb J. Occult Underground. LaSalle, 1974. P. 191.

эту концепцию иллюстрирует. Вот как сам Уэбб в «Оккультном истеблишменте» характеризует идею диалогии:

«Оккультный истеблишмент» в меньшей степени является продолжением, скорее это отдельный том. Совершенно не обязательно читать «Оккультное подполье», чтобы понять аргументы, приводимые в настоящей книге. Введение и первая глава содержат всю информацию необходимую для того, чтобы показать роль оккультизма в развитии тех тем, которым посвящена книга. Но также и те, кто читал «Оккультное подполье», найдут лишь несколько страниц неизбежных повторений. Автор верит, что аргументы каждой книги поддерживают друг друга... «Оккультное подполье» было посвящено общему кризису мысли XIX века, главным аспектом которого было оккультное возрождение. «Оккультный истеблишмент» также связан с оккультным, но на сей раз с его проявлениями в политике и обществе, в якобы «научных» или «рациональных» теориях о человеке и вселенной, которые, казалось бы, ничего общего не имеют с иррациональным<sup>325</sup>.

Книги Уэбба охватывают огромный спектр явлений: от истории гнозиса и герметизма, до хиппи и битников середины 60-х годов XX века. Третья работа «Гармоничный круг», посвященная истории Г.И. Гурджиева, является первым фундаментальным научным исследованием жизни кавказского «учителя танцев».

Главной причиной обращения британского исследователя к теме западного эзотеризма стал интерес к истории Третьего рейха, точнее, к ее бэкграунду, с легкой руки Луи Повеля и Жака Бержье сведенному к влиянию страшных тайных обществ, как пешками на шахматной доске манипулировавших историческими событиями первой половины XX века, преследуя свои скрытые цели<sup>326</sup>. Так Уэбб вышел на тему «оккультного», но

---

<sup>325</sup> *Webb J. Occult Establishment. LaSalle, 1976. P. 2.*

<sup>326</sup> Интересную и по-своему меткую характеристику книги Повеля и Бержье «Утро магов» дал Мирча Элиаде: «...она представляет собой любопытную смесь популярной науки, оккультизма, астрологии, научной фантастики и техники спиритуализма. Более того – она молчаливо претендует на разгадку бесчисленных жизненно важных тайн – нашей вселенной, Второй мировой войны, исчезнувших цивилизаций, одержимости Гитлера астрологией и так далее. Оба автора достаточно популярны, и, как я уже сказал, Жак Бержье компетентен в вопросах науки. Таким образом, читателя убеждают, что в

как выяснилось при близком рассмотрении, повсеместно употребляемый термин не нес в себе никакого четкого смысла, он использовался повсюду как нечто само собой разумеющееся, но все в нем видели что-то свое. Для того чтобы четко определить его значение, Уэббу пришлось провести исследование истории западной культуры, которое начавшись с зарождения христианства, сфокусировалось на оккультном возрождении XIX–XX веков. Итак, «оккультное» британский исследователь определяет следующим образом:

Оккультное – это отреченное знание. Оно может быть знанием, которое активно отвергается культурой истеблишмента, или знанием, которое само исключает себя за пределы общепринятого и одобренного, так как видит свою несовместимость с царствующей мудростью. Термин «оккультное» означает «скрытое», и в этой идее лежит ключ к запретности проявлений оккультного. Нечто может быть скрыто из-за своей огромной ценности или благоговейно спрятано от посторонних глаз профанов<sup>327</sup>.

Таким образом, «оккультное» само по себе не имеет бытия, оно является побочным продуктом культурного мейнстрима, его тенью. Но история этой тени, согласно Уэббу, очень напоминает одноименную сказку Андерсена, в которой тень отделяется от героя и живет своей пугающей жизнью. Ровно тоже и происходит с «оккультным», оно живет своей жизнью и в итоге врывается в культуру истеблишмента, изменяя и подчиняя ее себе в конце XIX и в особенности в XX веке. Уэбб не считал себя историком, его диалогия – попытка социологического исследования темы, которая, как он думал, по недоразумению была проигнорирована серьезными исследователями. В 70-е годы интерес к западному эзотеризму сильно возрос в основном из-за быстрого распространения по миру новых религиозных учений, во многом черпавших свое вдохновение в ее темах. В Великобритании на момент написания книги Уэбба уже были исследования по отдельным темам

---

книге изложены *факты* (курсив Элиаде – П.Н.) или, по крайней мере, обоснованные гипотезы – то есть что, во всяком случае, его не вводят в заблуждение». (*Элиаде М.* Оккультизм, колдовство и моды в культуре. С. 22–23).

<sup>327</sup> *Webb J.* Occult Underground. P. 191–192.

эзотеризма, но ни на туманном Альбионе, ни в мире вообще не было всеобъемлющей работы, амбициозно пытающейся объять необъятную историю всего феномена. Такое исследование и предпринял Уэбб.

Подход Уэбба к «оккультному» отличается крайней суровостью, можно даже сказать – беспощадностью. Здесь он ближе к Эко, чем к Йейтс. Западный эзотеризм в диалогии предстает конгломератом заблуждений, безумных гипотез, сложнейших умопостроений за гранью здравого смысла, антинаучных теорий, показной театральности и им подобного. На протяжении всех двух книг Уэбб не устает иронизировать над изучаемым предметом, нарочно подбирая как можно более компрометирующие подробности (благо предмет это вполне позволяет). Если диалогия – история иррационального, то Уэбб предстает как бескомпромиссный апологет рациональности, подвергнувшейся серьезнейшей атаке в XX веке. При этом нельзя сказать, что он не видит проблемы в рациональном мировоззрении, скорее материалистический рационализм вызывает в нем недоумение, ведь именно он стал главной причиной возникновения «оккультного возрождения» середины XIX века, продолжающегося по сей день<sup>328</sup>. Интересно, что, хотя значительная часть диалогии посвящена установлению скрытых от поверхностного взгляда связей между политикой, искусством, идеологиями, наукой и «оккультной традицией», Уэбб далек от спекулирования в конспирологическом духе. Напротив, он очень четко маркирует конспирологию как часть «отверженного знания». Приведём здесь слова самого Уэбба, которые, на наш взгляд, полезно держать в уме исследователям (зачастую религиозным), ищущим повсюду скрытые связи и заговоры: «Вряд

---

<sup>328</sup> Примечательно то, как в главе, посвященной «славянскому мистицизму», Уэбб отзывается об отце Иоанне Кронштадтском, противопоставляя его оккультистам, наводнившим царский двор и всю Россию в начале века: «...и если личная святость Иоанна не вызывает никаких сомнений, то с его современниками и преемниками совсем другая история. Николай Зернов, лично знавший большинство лидеров религиозного возрождения, вспоминает, что, в то время как подлинное возрождение традиционного православия имело место, “мужчины и женщины сомнительного морального характера стали заметны в религиозных кругах. Авантюристы, лжепророки и целители приобрели широкую популярность и некоторые из них даже стали епископами”». (*Webb J. Occult Establishment. P. 148*). Цитата Зернова взята Уэббом из предисловия к английскому изданию «Моей жизни во Христе» свт. Иоанна Кронштадтского 1897 года.

ли необходимо добавлять последнее предупреждение, но в качестве собственной защиты я должен его добавить. Нигде я не поддерживаю идею о том, что тайные общества скрытно руководят ходом истории. Это времяпровождение я оставляю для тех часто восхитительных, а порой страшных, всегда посвященных Высоких Иррационалистов»<sup>329</sup>.

## 5.2. Социология оккультного

При оценке наследия Уэбба не стоит забывать, что его труды вписываются в определенное направление исследований, называемое «социология оккультного». Это направление обрело широкую популярность среди ученых конца 60-х – начала 70-х годов. Вклад Уэбба будет лучше понятен, если прежде сказать несколько слов о том направлении, частью которого Уэбб являлся. «Социология оккультного»<sup>330</sup> – широкое направление исследований, корни которого восходят еще к Эрнсту Трельчу (начало XX века) и его «мистической религиозности». Напомним, что Трельч дополнил введенное Вебером деление секта/церковь особым типом религиозности – мистицизмом. В отличие от институциональной специфики веберовских групп мистицизм не был формой организации, он представлял собой аморфное явление, основанное на внутреннем рационализованном опыте мистика. Хотя свою теорию Трельч обосновывал на примере протестантизма, в чертах мистицизма легко можно угадать ту самую интериоризацию религии, о которой много будут писать социологи после 60-х годов. Некоторые авторы усматривают в мистической религиозности Трельча прообраз описания феномена Нью Эйдж.

Если Трельч лишь запустил процесс изучения аморфной религиозности, то ситуация 60-х заставила ученых всерьез к ней обратиться, именно тогда возникают «невидимая религия» Т. Лукмана и «секулярная религия» Э. Бейли.

---

<sup>329</sup> Ibid. P. 4.

<sup>330</sup> Подробней об истории направления см.: *Granholm K. Sociology and the Occult // The Occult World. NY: Routledge, 2015. P. 720–731.*

Обе эти концепции направлены на рассмотрение процесса трансформации религии из общественного явления в частное. В эти же годы в среде социологов, изучающих развитие НРД, возникает ряд теорий, в которых поиски основ вероучительного синкретизма новых религий связываются с представлением о личной религии. Это направление позже стало именоваться «социологией оккультного»<sup>331</sup>. Термин «оккультное» вошел в широкий оборот с легкой руки американского писателя Колина Уилсона. Вышедшая в 1971 году книга Уилсона «Оккультное» охватила огромный спектр идей от эпохи эллинизма до середины XX века. Работа Уилсона в строгом смысле не является научной, ее автор – писатель, движимый идеей коммерческого успеха. Под «оккультным» Уилсон подразумевал «некую способность, которой мы все обладаем, однако человеческие существа избавились от нее, ибо она стала им мешать»<sup>332</sup>, другое название этой способности – «способность X»<sup>333</sup>. Иными словами, Уилсон впервые, пусть и с помощью ненаучного допущения, объединил огромный пласт разнородных явлений, связав их с религиозным бумом 60-х. Эта идея и нашла отражение в разработках Колина Кэмпбелла, Марчелло Труцци, Эдварда Тириакияна и Джеймса Уэбба.

В 1972 году Колин Кэмпбелл в статье «Культ, культовая среда и секуляризация» предложил сместить фокус с постоянно рождающихся и умирающих движений на некую объединяющую их основу. Так, он сформулировал известную теорию культовой среды, «культурного подполья общества... включающего все девиантные системы верований и ассоциирующиеся с ними практики»<sup>334</sup>. Среди элементов, образующих эту среду, Кэмпбелл называет парапсихологию, магию, спиритизм, нетрадиционную медицину и оккультизм, а одной из базовых структурных

---

<sup>331</sup> Наиболее известным сборником, выпущенным учеными этого направления, стал: *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult* / Tiryakian, E. (ed.). New York: Wiley, 1974.

<sup>332</sup> Уилсон К. *Оккультное*. М.: Эксмо, 2006. С. 7.

<sup>333</sup> Там же. С. 11.

<sup>334</sup> *Campbell C. The Cult, the Cultic Milieu and Secularization // A Sociological Yearbook of Religion in Britain. № 5, 1972. P. 122.*

черт – девиантность разделяемых внутри нее вероучительных норм по отношению к так называемой традиционной религии и культуре. Все эти черты недвусмысленно указывают на существование «среды» до возникновения многообразия НРД. Сходных идей придерживался и современник Кэмпбелла Эдвард Тириакийян, о котором мы уже упоминали в предыдущей главе, в том же 1972 году опубликовавший статью «К социологии эзотерической культуры»<sup>335</sup>. Напомним, что Тириакийян предложил развести термины «оккультизм» и «эзотерика», обозначив ими разные измерения проявления новой религиозности. Разграничив эзотерику и оккультизм как теорию и практику, американский социолог предложил общеисторический концепт эзотерической культуры, существование которой мыслится в оппозиции культуре экзотерической, а история уходит в глубь веков.

Построения Кэмпбелла и Тириакийяна были обобщены в концепции «мусорной корзины истории», одновременно высказанной Марчелло Труцци и Джеймсом Уэббом. Труцци предложил рассматривать оккультизм как «мусорную корзину для знаний, признаваемых девиантными в той или иной степени»<sup>336</sup>, имея в виду знания, отвергаемые традиционной наукой, религией или культурой. В одной из своих статей Труцци обратил внимание на появившийся в современной ему массовой культуре интерес к девиантному знанию, в самой общей форме этот интерес нашел выражение в обыгрывании историй о демонах и ведовстве в литературе, кино и музыке. Для Труцци это явление было закономерным следствием рационализации общества. Популяризация девиантных знаний в современности, по его мнению, с неизбежностью делала их банальными, превращая из серьезных верований древности в развлекательную мишуру. По словам Труцци, «пока эти массовые явления представляют собой игривое и не серьезное противостояние со сверхъестественным... они являются способом очищения от страхов и мифов,

---

<sup>335</sup> *Tiryakian E.* Toward the Sociology of Esoteric Culture // *American Journal of Sociology*. Vol. 78, No. 3 (Nov., 1972), P. 491–511.

<sup>336</sup> *Truzzi M.* Definition and Dimensions of the Occult: Towards a Sociological Perspective // *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult*. NY: John Wiley & Sons, 1974. P. 245.



до сих пор присутствующих в нашем обществе. Чем больше мы устраняем эти старые страхи и мифы, тем больше развиваем натуралистический рационализм, научный взгляд на Вселенную»<sup>337</sup>.

Можно сказать, что «социология оккультного» впервые обратила внимание широких кругов религиоведческой и социологической частей научного сообщества на существование особого синкретичного феномена «отверженного знания», который позже стал именоваться «западным эзотеризмом». Именно социологи оккультного подчеркнули как его аморфность, так и значение для формирования вероучений и мифологии новых религий, кроме того, они обратили внимание на то, что современная им массовая культура начинает обращаться к его сюжетам. Теперь вновь вернемся к теории Уэбба.

### **5.3. Социология «оккультного» Дж. Уэбба**

В основе возникновения оккультного, по Уэббу, лежит дихотомия двух частей общества: подполья и истеблишмента. Последний в истории культуры всегда создавал общую тенденцию развития и существования социума, в то время как первое было побочным эффектом этой тенденции. Господствующая культура истеблишмента вытесняла на обочину запрещенные, непризнанные формы знания, эти формы еще в раннехристианскую эпоху сформировали особый слой в жизни обществ, называемый Уэббом «оккультным подпольем», «это подполье отверженного знания, состоящее из еретической религиозности, отброшенных социальных схем, отвергнутых наук, забытых видов умозрения, в своем ядре содержит ряд доктрин, которые могут объединяться разнообразными способами, это объединение известно как оккультизм»<sup>338</sup>. Таким образом, формирование оккультного происходит посредством вытеснения культурой истеблишмента всего того, что ей не

---

<sup>337</sup> *Truzzi M.* The Occult Revival as Popular Culture: Some Random Observations on the Old and the Nouveau Witch // *The Sociological Quarterly*. Vol. 13, No. 1, 1972, P. 30.

<sup>338</sup> *Webb J.* Occult Establishment. P. 10.

подходит, все выброшенное не исчезает, а создает особый фон (по образному выражению Уэбба, «перевернутое отражение общества»<sup>339</sup>), который начинает оказывать влияние на сам истеблишмент и на развитие культуры в целом.

В социальном отношении подполье наполняет особый тип людей, строящих свое мировоззрение на иррациональных началах. Согласно Уэббу, их ни в коем случае нельзя назвать эскапистами, скрывающимися в вымышленном мире своих фантазий от жестокости окружающей реальности, «у них есть своя собственная реальность мистицизма и магии, пришествия Господа “во славе”, “странных районов за пределами смысла”. Открыто признать, что могут быть силы за пределами материального восприятия, силы и власти неизвестной природы, требует мужества»<sup>340</sup>. Иррационализм – влиятельная движущая сила истории, альтернативная рационализму и наравне с рационализмом формирующая художественные, религиозные и политические аспекты жизни. Фактически подполье наполняют люди, осознанно отвергнувшие то, что составляет ядро культуры истеблишмента. Причем это отвержение может проявляться не только в создании магических братств, тайных лож и сект. Марксизм, согласно Уэббу, строится на тех же иррациональных посылах и базируется в тех же социальных группах, которые формируют «окультурное подполье».

Сначала влияние «окультурного подполья» было ярко ощутимо в борьбе с ересями начала христианской эры и Средних веков, но позже граница между истеблишментом и подпольем начала размываться, и инспирации стали более явными и более действенными. Наиболее полно выход «подполья» на поверхность происходит в XIX веке, когда с точки зрения истеблишмента теряет легитимность долгое время принятая форма общения с иррациональным, выраженная в виде официальной церковной жизни. Усиление рационализма и материализма ведет к нарастающей конфронтации между истеблишментом и подпольем, конфронтации, подпитываемой жаждой

---

<sup>339</sup> Ibid.

<sup>340</sup> *Webb J. Occult Underground. P. 364.*

человека найти место иррациональному в своей жизни. «Культура истеблишмента позднего XIX века базировалась на капитализме, индивидуализме и стремлении к прибыли, тем самым она противостояла выбору идеализма, чье царство было не от мира сего, чьи категории мысли были апокалиптическими, основывались на концепции абсолютных ценностей и черпали вдохновение в традиции мысли, которая была отвергнута в рамках европейской истории»<sup>341</sup>. Эта конфронтация приводит сначала к лавинообразному росту различных проявлений оккультного подполья в жизни общества начиная с середины XIX века, а затем и к выходу оккультного из подполья и попытке захвата и трансформации культуры истеблишмента. Так, согласно Уэббу, национал-социализм, утопический большевистский социализм, психоанализ, контркультура 60-х и иные значительные движения XX века были продуктом «оккультного», которое, выйдя из подполья, стало подчинять себе культуру истеблишмента, тем самым меняя установившееся с начала христианской эры наполнение истеблишмента и андеграунда.

#### **5.4. История «оккультного»**

Истоки отверженного знания лежат в первых веках по Рождестве Христовом, когда на фоне многообразия философских и религиозных течений, родившихся в эпоху эллинизма (герметизм, гностицизм, неоплатонизм, мистериальные культы, магия, астрология), возникает новая религия, ставшая за короткий промежуток времени религией империи и всей ойкумены. Причиной нахлынувшего синкретизма новых учений было ослабление рационализма, «ставшее последствием того, что переизбыток разума был невыносим. Это привело к поиску убежища в более обнадеживающей интерпретации вселенной. “Лучше жесткий детерминизм астрологической Судьбы, чем страшное бремя повседневной ответственности”»<sup>342</sup>. Но новые

---

<sup>341</sup> Ibid. P. 9.

<sup>342</sup> Webb J. Occult Underground. P. 193. Уэбб здесь цитирует известную работу Э.Р. Доддса «Греки и иррациональное» (1951).

учения недолго могли свободно существовать на территории ойкумены. Становление христианства и всего западного мира напрямую связано с борьбой против альтернативных теорий, объясняющих место человека в мире, его отношение к духовному и способы его спасения. В ходе теологических дебатов возникает понятие о ересь как учениях, не совместимых с христианским мировоззрением. Согласно Уэббу, эти учения имеют в себе много общего, основной почвой для их объединения служит иррационализм, но, кроме того, есть еще и целый спектр различных идей, в значительной степени разделяемых частями «окультурной традиции»: мышление по аналогии и симпатический закон подобия одной части космоса другой части<sup>343</sup>; идея тайного знания, порождающая элитаризм закрытых сообществ<sup>344</sup>; предпочтение мистических озарений и экстазов рациональному познанию<sup>345</sup>; магические практики, выражающиеся в системе действий, направленных на подчинение себе духовных сил<sup>346</sup>; синкретизм в познании, объединяющий в единую систему разрозненные подходы и теории<sup>347</sup>; склонность во всем усматривать чудеса<sup>348</sup>. Роль объединителей «отверженного знания» в единую «традицию» сыграли два фактора: 1) христианство как господствующая сила в религиозной, культурной и идеологической жизни; 2) единые принципы функционирования отверженных учений и общность в мышлении их последователей. Это в итоге и привело к формированию единого поля «отверженного знания», загнанного в подполье, но проявлявшего себя в виде ересей в Средние века. В эпоху позднего Средневековья западный мир переживает новое испытание – нашествие новых знаний и теорий с Востока из арабского мира – иудейские и мусульманские влияния, а с ними и переводы уже подзабытых идей мыслителей эпохи эллинизма. Этот новый вызов дает импульс к развитию «окультурной традиции» на новом витке, который

---

<sup>343</sup> Ibid. P. 197, 218.

<sup>344</sup> Ibid. P. 194, 199, 202.

<sup>345</sup> Ibid. P. 194, 199.

<sup>346</sup> Ibid. P. 202.

<sup>347</sup> Ibid. P. 202.

<sup>348</sup> Ibid. P. 202–203.

приводит к первому «оккультному возрождению»<sup>349</sup> в эпоху Ренессанса. Уэбб описывает сложившуюся ситуацию следующими словами:

В XII веке нашей эры Запад вновь столкнулся с иным способом мышления, до этих пор европейская мысль веками была плотно закупорена в бутылке предписанных спекуляций. Ренессанс представляет собой культурное освобождение из смирительной рубашки папства, Реформация то же освобождение, но выраженное в религиозных терминах. То, что некоторые из мятежных пророков закончили основанием тираний более гротескных, чем те, от которых они сбежали, является общим местом всей человеческой природы<sup>350</sup>.

Именно такая ситуация служит поводом к огромной популярности рассматриваемых идей среди мыслителей Возрождения. Приход рациональности Нового времени загоняет «оккультную традицию» вновь в подполье, делая ее отверженной не по религиозным, а по научным причинам: «оккультная традиция» не согласуется с постулатами, провозглашаемыми научной революцией. Но в то же самое время в основание новой рациональности была заложена бомба замедленного действия, компонентами взрывоопасной смеси на этот раз стали следующие: «оккультная традиция»; тяга к рационализации всех аспектов жизни и пренебрежение религиозностью, приводящие к атеистическим настроениям; «протестантская ментальность», ведущая к атомизации и дроблению религиозных сообществ на бесконечное число осколков-сект<sup>351</sup>. Все это в сумме и создало условия, при которых началось новое «оккультное возрождение», согласно Уэббу, не прекратившееся вплоть до момента написания второй части диалогии.

Смерть разума происходит в промежутке между 1848<sup>352</sup> и 1865<sup>353</sup> годами. В эти годы расцветает множество течений, оформивших новое возрождение (религиозность огненных штатов, спиритуализм, французский оккультизм

---

<sup>349</sup> Ibid. P. 11–12.

<sup>350</sup> Ibid. P. 114.

<sup>351</sup> Ibid. P. 115.

<sup>352</sup> *Webb J. Occult Establishment.* P. 9.

<sup>353</sup> *Webb J. Occult Underground.* P. 8.

Леви, Вронского, британский Бульвер-Литтона и т.п.), но эти явления могут быть скорее следствием, чем причиной. К этому времени люди разочаровались во всемогуществе разума, в его всё объясняющих концепциях, в материализме и атеизме, которые оказались неспособны дать твердую почву для существования, но, вернуться назад в мир христианства было уже нельзя. О причинах этого Уэбб говорит следующее:

Такое бегство становится невообразимо сложным. В 1859 году было издано «Происхождение видов» Дарвина и разразилась великая битва между эволюционистами и теми, кто все еще придерживался буквального понимания Творения, описанного в Бытии. Тем временем историки делали всё возможное, чтобы уничтожить представление о Новом Завете как неизменном нарративе. «Жизнь Иисуса» Ренана появилась за два года до «Истории возникновения и влияния рационализма в Европе» Вильяма Лики. Ни что из того, что раньше почиталось священным ... не смогло избежать критики со стороны научного метода. Таким образом, для большинства мыслящих людей простое возвращение в покой христианства стало неудовлетворительным, хотя оно и было распространенным. Религия видела в новой науке врага. Так и было. Для христианства, как его понимали в XIX веке, новые теории о человеке и вселенной значили полную катастрофу... Для некоторых сомневающихся такой конфликт означал погружение в состояние «темной ночи души», в которой свобода человека от Божественного провидения ощущалась реальной и очень страшной<sup>354</sup>.

В такой ситуации необходимо было что-то третье, не относящееся к науке, но и не выражающее традиционную религию, этим третьим и стала «окультурная традиция», по Уэббу, проявившая себя в бесконечной череде форм. Чтобы дать хотя бы общие представления о границах и формах выражения «окультурной традиции» в XIX–XX веках, кратко перечислим ее проявления, приводимые и очень подробно разбираемые Уэббом в диалогии:

---

<sup>354</sup> Ibid. P. 8–9.

новые религиозные движения (мормоны, христианская наука, вера Бахаи, неоиндуизм Вивекананды и т.п.); спиритуализм, теософия, антропософия, учение четвертого пути; французский оккультизм, ставший почвой для деятельности проклятых поэтов, английский оккультизм, породивший плеяду творцов, проявивших себя в различных сферах (Кроули, Фарр, Мазерс, Йейтс), русский оккультизм<sup>355</sup>, сформировавший во многом атмосферу Серебряного века; мистическое возрождение в католицизме конца XIX века, сконцентрировавшееся на поиске, с одной стороны, чудес, а с другой – врагов Церкви (в том числе, в форме борьбы с масонством); новые течения, строящие систему альтернативного объяснения природы человека (психоаналитические теории Фрейда и Юнга)<sup>356</sup>; националистические движения, зачастую ищущие свою поддержку в мифах о корнях и истоках нации и противопоставлении своей расы враждебным захватчикам (ирландский, польский национализм, фёлькиш движение в Германии и российский антисемитизм); новые идеологии национал-социализма и коммунизма; контркультура 60-х годов XX века, включающая в себя антипсихиатрию Р.Д. Лэнга, движения хиппи и битников, уфологию и наркокультуру. Это лишь краткий и далеко не полный список всех проявлений «оккультного возрождения» последних двух веков. Уровень обобщения поистине огромен, как огромен и набор фактов, приводимых автором в подтверждение своей концепции. Вот несколько общих тенденций, которые Уэбб находит в «бегстве от разума» XIX–XX вв:

1) увлечение идеями «оккультной традиции» в основном в интеллигентских кругах;

2) вегетарианство, движение за права женщин (Уэбб обращает внимание на значительное число представительниц прекрасного пола у руля многих «оккультных» движений тех лет: Блаватская, Безант, Фарр, Кингсфорд и

---

<sup>355</sup> Две главы – «Мудрецы с востока» и «Заговор против мира» – посвящены анализу ситуации в России на рубеже веков (см.: Ibid. P. 145–274).

<sup>356</sup> Отдельную главу – «Герметическая академия» – Уэбб отводит для детального рассмотрения связей психоанализа с «оккультной традицией» – начиная от влияний месмеризма и заканчивая внутренней суеверностью Фрейда, интересом к оккультному Юнга и возникшего на этой базе круга Эранос (см.: Ibid. P. 345–417).

многие другие), доброта к животным, выразившаяся в движении против вивисекции<sup>357</sup>, социальный утопизм, обращенность к мифам прошлого, которые должны обосновать будущее нации;

3) соработничество двух мировоззрений – художественного и оккультного, породившее «религию искусства»<sup>358</sup>, что в равной степени оказало влияние как на «окультуривание» культуры (проклятые поэты, романтизм, символизм), так и на театрализацию «окультуривания» (магические ритуалы, имена-псевдонимы, театральность мистерий).

Список черт и характеристик такого рода можно продолжать долго, общий объем диалогии Уэбба превышает 1000 страниц, причем в ней почти нет повторов.

Итак, надеемся, что нам удалось кратко описать основную проблематику работы британского исследователя, теперь перейдем к критическому анализу положений диалогии.

## 5.5. Влияния и критика

В своей жизни Уэбб проделал лишь одно глубокое (в данном случае глубина исследования напрямую сопряжена не только с текстуальным анализом, но и с погружением в атмосферу движения и непосредственным общением с его последователями) исследование отдельного аспекта западного эзотеризма – изучение гурджиевского движения в книге «Гармоничный круг». В диалогии он преимущественно пишет по вторичным источникам либо изучает первоисточники, но обобщает их через призму критической литературы. Британский исследователь сам выражает благодарность своим коллегам и

---

<sup>357</sup> Не можем удержаться, чтобы не воспроизвести здесь отрывок из книги Уэбба, где он приводит выдержки из дневников, свидетельствующие об «окультуривании» борьбы» Анны Кингсфорд против ученых, ставящих эксперименты над животными: «Вчера 11 ноября в одиннадцать часов ночи я узнала, что моя воля наказала еще одного вивисектора! Ах, но этот человек стоил мне больших трудов, чем его хозяин, демон Клод Бернар... Воля может убивать, но не всегда с той же стремительностью... Я убила Поля Берта, так же как убила Клода Бернара, так же как я убью Луи Пастера, а с ним все племя вивисекторов, если только смогу прожить достаточно долго... это обладание великой силой, которая превосходит все вульгарные методы правосудия над тиранами». (*Webb J. Occult Underground. P. 356–357*).

<sup>358</sup> Ibid. P.185.



друзьям Фрэнсису Кингу<sup>359</sup> и Элику Хоуву<sup>360</sup> за материалы и советы, внесшие неоценимый вклад в его исследование. Немало он опирается и на известные работы по отдельным аспектам изучаемой темы. Например, значительное влияние на его прочтение гностицизма оказали труды Ганса Йонаса. В текстах есть не только ссылки на «Гностицизм», но и прямые парафразы идей из труда Йонаса. Так в шестой главе «Оккультного подполья», описывая спектр так называемых «тайных традиций», сформировавших его ядро<sup>361</sup>, Уэбб напрямую опирается на идею эллинистического синкретизма как почвы, взрастившей герметизм, гностицизм и неоплатонизм, идею, заимствованную из Введения к книге Йонаса. Также и характеристики, данные гностицизму, вытекают из положений Йонаса, как и сам термин «гностицистическая религия»<sup>362</sup>. В описании каббалы основным источником для британского ученого, разумеется, служат исследования Гершома Шолема. Следует он за Шолемом и в определении каббалы как «иудейского гностицизма»<sup>363</sup>, что, безусловно, создает образ единого поля отверженного знания, которое имеет внутри себя немало общих черт. Этот образ дополняется теориями Фрэнсис Йейтс, к работам которой (наравне с исследованиями О. Кристеллера и Д.П. Уолкера) автор обращается, описывая ситуацию эпохи Возрождения. Идеи «герметической традиции» Йейтс легко угадываются в истории «отверженного знания», приведенной нами выше.

Социально-философской базой для его теории, объединившей политику, культуру и «отверженное знание», стали построения Эриха Фромма. Уэбб характеризует то общее, что связало национал-социализм, марксизм и оккультизм, следующим образом:

Есть фундаментальное родство между национализмом, социализмом и оккультным мировоззрением. Великие светские кредо XIX века возникли как часть предложенного веком решения кризиса сознания.

---

<sup>359</sup> Webb J. Occult Underground. P. 3, 46; Webb J. Occult Establishment. P. 4.

<sup>360</sup> Webb J. Occult Underground. P. 274; Webb J. Occult Establishment. P. 4.

<sup>361</sup> Webb J. Occult Underground. P. 196–199.

<sup>362</sup> Ibid. P. 199.

<sup>363</sup> Ibid.

Религия и национализм, как писал Эрих Фромм, вместе с любой верой, «не важно сколь абсурдной и унижающей человеческое достоинство», выполняют одну и ту же функцию – связи человека с другими людьми и приюта, избавляющего от отчуждения. По мнению Фридриха Хира, «светские системы наших дней являются мирской теологией». Функция, которую исполняло вдохновленное руководимое Христом средневековое общество, была в некоторой степени узурпирована светской религией Страны и Народа. Эти идеи могут создать ощущение общей цели и облегчить ужас, испытываемый рациональным человеком в его отчужденности даже от самых близких. Рост национализма и социализма имели место в одно и то же время и как ответ на одни и те же причины, что и Оккультное возрождение<sup>364</sup>.

За Фроммом следует Уэбб и в широком понимании религии и ее места в жизни общества, а за противопоставлением иррационального и рационального, как двух противоположащих полюсов в культуре, угадываются черты двух фроммовских типов религии – «авторитарного» и «гуманистического». Проанализировав влияния на теорию Уэбба, можно смело заключить, что она действительно являлась выражением духа классического рационализма. Уэбб проводит колоссальные обобщения, которые связывают между собой античность и модерн, гностицизм и декадентство, национал-социализм и религиозность огненных штатов. Для современных исследователей очевидно, что любое столь серьезное обобщение будет чревато ошибками и подгонками, но они были нормальны для эпохи всего лишь 40–50-летней давности, тот же «Гностицизм» Йонаса – яркое подтверждение этой тенденции. С другой стороны, Уэбб следует за гуманистическим пафосом теории Фромма, которая предлагает ранжированное деление идеологий, религий, культурных систем на два принципиально противоположных лагеря: борцов за добро и адептов зла. Однако Уэбб не выдерживает до конца своего разоблачительного настроения и

---

<sup>364</sup> Ibid. P. 340–341.

проявляет дифференциацию в описании «оккультных» учений. Так, еще во втором томе диалогии он оставляет заметку об «учителе восточных танцев»:

Здесь не место для рассмотрения деталей системы Гурджиева, которая, вероятно, возникает из сочетания западного оккультизма и некоторых восточных учений. Идеи, по-видимому, представляют собой перевод традиционной доктрины на язык XX века. В этом аспекте работы Гурджиева сопоставимы с идеями Юнга. Сам Гурджиев не любил оккультистов и теософов, считая такие группы рассадниками заблуждений. Но он обнаружил, что его идеи встретили положительную реакцию в таких кругах<sup>365</sup>.

Как видим, учение Гурджиева оказалось слишком сложным, чтобы в деталях рассмотреть его в рамках диалогии, для его серьезного описания потребовалась целая отдельная монография, отметим, очень высокого класса. Труд Уэбба о Гурджиеве, пожалуй, до сих пор можно назвать лучшим, хотя и в некотором отношении устаревшим исследованием по истории движения «четвертого пути». В книге хорошо заметно изменение отношения к предмету исследования с иронично-отстраненного на серьезный и вовлеченный. Быть может, если бы у Уэбба было больше времени для пересмотра своих идей, он бы переоценил эвристическую роль всеобъемлющих и обобщающих концепций, как бы там ни было, об этом можно только догадываться.

Влияние идей, изложенных в диалогии, достаточно обширно, и здесь мы остановимся лишь на самых ярких его выразителях. Прежде всего очевидно взаимовлияние работ Уэбба и Элика Хоува. Мы уже говорили о благодарности, которую Уэбб выражает Хоуву за советы. У самого Элика Хоува в монографии, посвященной истории ордена «Золотой Зари», можно встретить указание на то, что главной темой его многолетних исследований является изучение «устойчивых пережитков древних герметических верований, таких как астрология, алхимия, каббалистика, ритуальная магия и

---

<sup>365</sup> *Webb J. Occult Establishment. P. 180.*

т.д.»<sup>366</sup>. Здесь очевидна прямая перекличка с идеями Уэбба, в сноске на этой же странице есть неоспоримое подтверждение такой догадки: «Тем, кто собирается вступить на эту неизведанную территорию, в качестве карты-путеводителя можно порекомендовать превосходную книгу Джеймса Уэбба “Бегство от разума”... Г-н Уэбб демонстрирует непрерывность исторической традиции оккультных верований и устойчивость оккультного “андеграунда”, который продолжает свое существование вопреки господствующей официальной идеологии»<sup>367</sup>. Вообще, как представляется, Уэбб оказал немалое влияние на своих британских коллег, как старших, так и младших современников, именно в их работах мы найдем реминисценции из текстов Уэбба. Марко Френчковски (Marko Frenschkowski) предполагает, что идеи диалогии оказали значительное влияние на докторскую работу Николаса Гудрик-Кларка<sup>368</sup> «Оккультные корни нацизма». Правда, прямых ссылок на Уэбба в книге Гудрик-Кларка всего три<sup>369</sup>, но очевидно, что сама идея рассмотрения взаимовлияния нацизма и западного эзотеризма не с конспирологических, а со строго научных позиций восходит к теориям Уэбба, да и общий настрой «Оккультных корней...» в целом идет в русле теории Уэбба. Конечно, фактические данные и глубина подачи демонстрируют значительную разницу в двух исследованиях, но это не меняет общей тенденции. В значительной степени опирается на исследования Уэбба Гудрик-Кларк и в своих «Традициях западного эзотеризма», когда пишет разделы, посвященные Месмеру, Элифасу Леви, французскому эзотеризму начала XX века, правда, в целом к теории «бегства от разума» британский профессор относится критично. В частности, в разделе, посвященном Месмеру, можно встретить следующую характеристику: «согласно Джеймсу Уэббу, историку

---

<sup>366</sup> Хоув Э. Маги золотой зари... С. 29.

<sup>367</sup> Там же.

<sup>368</sup> В своем предисловии к немецкому изданию книг Уэбба, составитель и редактор книги пишет: «Уэббовская война на два фронта между переоценкой и недооценкой во взгляде на оккультные и обскурантистские влияния в национал-социализме в любом случае не окончена до сего дня и продолжается такими авторами как Николас Гудрик-Кларк (демонстрирующего сильную зависимость от Уэбба)» (*Frenschkowski M. James Webb und die Epistemologie des Irrationalen S. 22*).

<sup>369</sup> *Goodrick-Clarke N. Occult Roots of Nazism... P. 169, 225.*

окультизма XIX–XX веков, оккультизм может пониматься как “отверженное знание”, ересь иррационализма в постпросвещенческую эру. Эта эпистемологическая стратегия исключения сравнима с ересиологическими ярлыками, которые церковь использовала, чтобы дисквалифицировать эзотерических диссидентов (особенно гностиков, герметиков, мистиков) в ранние века»<sup>370</sup>. Но, несмотря на это, общий тон выводов об антинаучности теорий Месмера и ее маргинальности вполне следует духу теории «отверженного знания».

Уэбб был первым, кто описал генеалогию печально известных «Протоколов сионских мудрецов» не только в социо-культурном контексте, но и с привлечением бэкграунда западного эзотеризма, который сыграл в становлении «Протоколов...» решающую роль. Именно такой подход к «Протоколам...», развив и детализировав историю фальшивки, взял за основу Умберто Эко в ряде своих текстов: «Seredipities», «Прогулки в литературных лесах» и «Пражское кладбище».

По мнению Томаса Хакля<sup>371</sup>, исследование Уэббом истории психоаналитической теории Юнга, культурно-исторического фона, на котором она развивалась, стало прототипом для уже упоминавшийся нами книги Ричарда Нолла «Тайная жизнь Карла Юнга». Если сравнить эти работы, то действительно можно обнаружить, что разоблачительный пафос, направленный на срывание маски с Юнга-ученого со стремлением обнаружить Юнга-эзотерика, как у Нолла, так и у Уэбба один и тот же.

Значительное влияние Уэбб оказал и на творчество Воутера Ханеграаффа, детально на описании этого влияния хотелось бы остановиться в следующей главе в разделе, посвященном творчеству голландского исследователя. Здесь лишь отметим, что общий разоблачительный настрой и пафос рационализма, противостоящего иррациональному, не близок Ханеграаффу, но сама идея «окультиного подполья» и его формирования в

---

<sup>370</sup> Goodrick-Clarke N. The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction. P. 177.

<sup>371</sup> Hakl H.T. Eranos. P. 32.

оппозиции к принятой культуре истеблишмента послужила базой для создания ханеграаффовской концепции западного эзотеризма. Более того, именно в трудах Уэбба мы впервые сталкиваемся со столь любимой Ханеграаффом метафорой западного эзотеризма как «мусорной корзины истории». Во «Введении» к «Оккультному истеблишменту» Уэбба читаем следующие строки: «...важность этого подполья отверженного знания трудно переоценить... Часто его анализ может быть не более чем капанием в мусорном баке общества, но хорошо известно, что мусор есть неотъемлемая часть природы человека»<sup>372</sup>.

Русскоязычному читателю идеи Уэбба могут показаться знакомыми, если ему известна книга американского журналиста Питера Вашингтона «Бабуин мадам Блаватской», в которой излагается история западного эзотеризма от спиритуализма XIX века до учения «четвертого пути» и антропософии середины XX века. У Вашингтона достаточно много ссылок на Уэбба<sup>373</sup>, но интерес здесь представляет не это, а тот факт, что во многом книга Вашингтона является изложением целого ряда тем и идей, предложенных Уэббом. Мы здесь не стремимся уличить американского исследователя в плагиате, а просто указываем на тематическое и композиционное сходство двух работ<sup>374</sup>. Причем «Бабуин мадам Блаватской» гораздо меньше по объему, хронологически последователен и лишен большой теоретической базы Уэбба, возможно, именно за счет этого воспринимается легче и был даже переведен на русский язык.

---

<sup>372</sup> *Webb J. Occult Establishment. P. 10.*

<sup>373</sup> Если быть точным – 19 ссылок на все три монографии британского исследователя.

<sup>374</sup> Например, рассмотрим главы, посвященные спиритизму в обеих книгах, в «Бабуине...» – это первая глава «Источник и ключ», а в «Оккультном андеграунде» – тоже первая глава «Некроманты». Сравнивая их, мы видим совершенно идентичную структуру подачи материала: небольшое общее вступление, история семейства Фокс, история Дэниэла Дагласа Хьюма (в русском переводе «Бабуина...» почему-то Хоума), потом в обеих книгах идет резкий и хронологический переход к теоретикам спиритизма до спиритизма Эммануэлю Сведенборгу и Антуану Месмеру. Добавим, что общий стиль и значительное количество фактов, приведенных в этих главах разных книг, во многом совпадают, мало того, совпадают и неточности в описании (имена, конкретные факты, даты, детализация описания историй), в чем легко убедиться, сравнив эти тексты с изложением той же истории в книге Кэлли Линн (Kelly Lynne) «The Skeptic's Guide to the paranormal» (P. 52–59). Остается лишь напомнить, что «Бабуин мадам Блаватской» Вашингтона увидел свет в 1993 году, тогда как «Оккультный андеграунд» Уэбба вышел более чем на 20 лет раньше в 1971.

О значении теории Джеймса Уэбба для истории изучения западного эзотеризма сказано немало, теперь проанализируем ее недостатки. Во-первых, обобщения, охватывающие всю историю человечества одной теорией, страдают поверхностным отношением к деталям, а именно детали и являются главным доказательством эвристичности большой теории. Как уже отмечалось, Уэбб многое писал по вторичным источникам и в выводах следовал другим ученым, специально исследовавшим тот или иной аспект западного эзотеризма. Такая несамостоятельность делает его легкой мишенью для критики, и все замечания, предъявленные Йейтс и Элиаде, будут с полным основанием переадресованы и Уэббу, но только в гораздо большем объеме, так как его теория претендует на всеохватность.

Во-вторых, само противопоставление рационального и иррационального является прямым следствием подхода классического рационализма и чрезмерно упрощает сложность движений западного эзотеризма. Мы уже отмечали и еще не раз повторим, что далеко не всегда те или иные течения в ней базировались на иррационализме. Да, безусловно, формы выражения рационального в эзотеризме могут сильно отличаться от привычных нам, но при этом они все равно могут оставаться формами выражения именно рационального.

В-третьих, на примере Уэбба мы видим классический случай, когда общая теория подчиняет себе многообразие фактов. У Уэбба есть объяснительная модель, и он выбирает из истории только то, что в нее легко укладывается, снабжая все богатым иллюстративным материалом, при этом не заботится о фальсифицировании своей гипотезы. Прочитав более 1000 страниц, мы нигде не нашли ни самокритики, ни рефлексивного отступления от выбранной позиции, у читателя складывается ощущение, что автор описывает реальное положение вещей, в то время как он лишь излагает свою личную позицию, предлагая эвристический конструкт для понимания реальности. Такой подход можно также назвать признаком классического рационализма.

В-четвертых, заметим, что при всей фундаментальности гипотеза Уэбба никогда не была широко известна в сравнении, например с теорией Йейтс. Наверное, причиной тому является размазанность аргументов в огромном массиве фактов и бессистемность изложения материала. Порой складывается ощущение, что автор был поражен количеством подтверждений своей гипотезы и задался целью непременно привести их все, да еще подробно раскрыв каждый пример. Саму же теорию он излагал мимоходом<sup>375</sup>. Это сделало текст Уэбба, написанный в общем-то легким стилем, сложным для чтения, и, как следствие, сильно снизило его популярность.

Но все же в начале раздела мы охарактеризовали теорию Уэбба как несправедливо забытую. Вернемся сейчас к этой характеристике. Несмотря на большое количество недостатков, нельзя закрыть глаза на то, что британский исследователь проделал титанический труд по систематизации и осмыслению истории западного эзотеризма, в ходе этой работы он выдвинул ряд концепций (окультурное как отверженное знание и мусорная корзина истории, противостояние иррационального и рационального, диалектика андеграунда и истеблишмента), некоторые из которых задали тон в последующем изучении темы, другие же остались невостребованными, хотя имели немалый потенциал<sup>376</sup>. Главная проблема заключается в том, что, несмотря на фактически существующее влияние Уэбба на новоевропейский подход, его наследие никогда в его рамках не было подвержено сколько-нибудь серьезному анализу<sup>377</sup>.

---

<sup>375</sup> В самом сжатом виде концепция Уэбба представлена в шестой главе «Окультурного подполья» и во «Введении» к «Окультурному истеблишменту».

<sup>376</sup> Нам, например, представляется, что исследование Уэббом эпохи проклятых поэтов во Франции и Серебряного века в России могло бы иметь продолжение.

<sup>377</sup> Хотя некоторые современные исследователи обратили внимание на Уэбба в связи с немецким переизданием его книги, Томас Хакль написал рецензию, в которой предложил интерпретировать концепцию британского ученого через призму его личности. Согласно ей, Уэбб проецировал на мир свои собственные параноидальные страхи, находя связи там, где их нет, нагнетая атмосферу таинственного и опасного. Даже сама трагическая кончина Уэбба рассматривается в таком контексте не как следствие психической болезни, а как попытка спастись от безотчетного страха преследования со стороны учеников Георгия Гурджиева, чьи тайны он якобы раскрыл в своей последней работе (подробнее см.: *Hakl H.T. Das Zeitalter des Irrationalen // Gnostika. 2009. № 42. S. 17–20*). Подход Хакля интересен, но, как нам кажется, страдает однобокостью, как мы продемонстрировали выше, Уэбб был чужд конспирологических теорий, хотя и увлекался разработанным материалом, предавая ему очень большое значение.



## §6. Подход классического рационализма: выводы

Нельзя сказать, что подход классического рационализма исчерпал себя или полностью лишился последователей в современности. Из-за его сравнительно долгой истории, из-за его в каком-то смысле очевидности для культуры эпохи модерна, как мы продемонстрировали выше, он стал частью не только академической культуры, но уцелел и как базовая часть теоретических концепций современных исследователей и стал общим принципом, оформляющим реакцию на западный эзотеризм среди современных интеллектуалов. Приведем лишь несколько примеров использования этого подхода в специальных работах по теме.

Профессор калифорнийского университета Теофил Руиз (Teofilo F. Ruiz) разработал курс лекций, позже превратившийся в книгу с поэтическим названием «Террор истории»<sup>378</sup>. Содержательно это историческое исследование, посвященное целому спектру движений, развивавшихся в Европе в период с 1000 по 1700 года: мистицизму, милленаризму, ересям, каббале, магии, алхимии и феномену охоты на ведьм. Концептуальный базис исследования составляет идея террора истории. Теофил Руиз предлагает философски осмыслить бытие человека с целью ответить на вопрос: почему в истории возникают столь странные движения, направляющие все силы человека прочь от материальной жизни? Фактически это обобщение касается не столько западного эзотеризма, сколько религиозности в целом. Руиз предполагает, что становление человека как вида связано с идеей истории, которая выражается в ощущении времени, в осознании смертности как неизбежного факта. Это осознание возникло с появлением *homo sapiens*, когда человек столкнулся с тем, что его жизнь конечна, а если конечна, то и бессмысленна, и эта идея конечности и бессмысленности и заставила его

---

<sup>378</sup> Ruiz T. *The Terror of History: on the Uncertainties of Life in Western Civilization*. Princeton, 2011.

создать культуру. Осознание бессмысленности жизни Руиз поясняет красивым примером из Ницше:

...царь Мидас долго охотился в лесу за мудрым *Силеном*, спутником Диониса, и никак не мог его изловить. Наконец Силен оказался в его руках, и царь спросил его, что же самое наилучшее и самое предпочтительное для людей. Упрямо, не двигаясь с места, молчит демон сей, однако, нудимый царем, наконец разражается хохотом и говорит такие слова: «Жалкий род однодневок, дети случая и муки, что велишь ты говорить тебе то, что полезнее всего было бы не слышать тебе никогда? Самого лучшего тебе не видать вовек – это не быть рожденным, не *быть*, быть *ничем*. А самое лучшее после этого – поскорей умереть<sup>379</sup>.

Но и культура сама по себе не стала панацеей, всю историю западной цивилизации человечество старалось создать мир, в котором можно избежать неумолимости времени, смертности, террора истории. Следствием такой попытки и стали различные милленаристские и мистические течения эпохи Средних веков и начала Нового времени. Поиск трансцендентного, по Руизу, – прямой путь бегства от смерти, косвенный же путь – это создание козлов отпущения (ведьм, евреев, прокаженных), которых мы можем обвинять за ужасные условия нашего бытия в истории.

В объяснении возникновения религии Руиз последовательно идет путем классического эволюционизма. Изначально формой бегства от смерти была магия, которая теоретически должна была подчинить человеку завтрашний день и природу в целом, но когда человек осознал ее неэффективность, появилась религия. Религия, по Руизу, – принятие существующего порядка вещей и примирение с ним как с частью Божественного промысла. Для дальнейшего объяснения религии и мистицизма как феномена Руиз привлекает известный фрейдистский инструментарий: проекция образа отца на образ Бога и объяснение мистического опыта посредством идеи

---

<sup>379</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии. М., 2001. С. 76.

«океанического чувства». Чуть подробнее проиллюстрируем последнюю концепцию словами самого Теофило Руиза. Вспоминая о своем путешествии в Галисию в 1972 году, он описывает свой личный опыт переживания этого «океанического чувства» единения со всем следующим образом:

Я вскарабкался на вершину горы Санта Текла и взглянул на атлантический океан, бесконечно расстилавшийся перед моим взором. Слева от меня через зеленые долины извивалась река Миньо, служащая естественной границей с Португалией. Неожиданно я испытал ощущение мира и понимания. Казалось, будто бы я мог видеть суть вещей и понимать смысл и пути Вселенной. Я был в мире. Мир был внутри меня. Я никогда не чувствовал такого спокойствия и цельности внутри себя. Я чувствовал сильное желание броситься вниз с горы. Нет, это не было желание покончить с собой, я чувствовал и знал, что каждый камень, каждый лист дерева, каждое облако, само море были частью меня и что я в свою очередь принадлежал им всем. Как можно объяснить то, что не передается словами? Даже сейчас, спустя сорок лет с того момента, я чувствую, как сжимается мое сердце... Как долго простоял там, не знаю. Усилившийся холодный дождь заставил меня вернуться. Я сошел с вершины горы к машине, где мои друзья уже беспокоились по поводу моего долгого отсутствия... Всю дорогу вплоть до Сантьяго я провел в молчании... Мистики определяют мой опыт как «просвещение», не настоящее мистическое соединение с Богом, а лишь первое переживание новых уровней бытия. Несмотря на этот момент понимания мира, я по-прежнему весьма скептически настроен в отношении веры, но эти яркие воспоминания стали частью моего прошлого, необъяснимые и неожиданные, напоминания о силе, которую Фрейд назвал «океаническим чувством», о неистребимой надежде человека понять и создать смысл<sup>380</sup>.

Это описание является еще одним интересным свидетельством в пользу личной заинтересованности, вовлеченности исследователя западного

---

<sup>380</sup> Ruiz T. The Terror of History. P. 80–81.

эзотеризма в саму эту религиозность. Здесь очень ярко ощущается идея опыта, который вторгается в жизнь человека и оставляет в ней неизгладимый след, причем в данном случае эта встреча хорошо оттеняется атеистическим сознанием автора.

Итак, очевидно, что концепция Руиза является не чем иным, как новой попыткой объяснить феномен западного эзотеризма с позиции классического рационализма. В методологическом ключе его отсылки к религиозному эволюционизму и полное пренебрежение современными исследованиями могут даже шокировать. Значительную часть текста автор посвящает феноменам алхимии, магии, астрологии и мистицизма, при этом вообще не ссылаясь на современные исследования по теме. Основой его работы в методологическом плане служат несколько положений из теории Фрейда, классический экзистенциализм, религиоведческий эволюционизм в духе Тайлора и идея оппозиции линейного и циклического времени Мирча Элиаде. Искушает столь странное положение вещей мастерский стиль изложения материала и хорошее владение первоисточниками. При этом нельзя не признать, что даже по сравнению с Йейтс, Уэббом и Эко теории Руиза очень далеко отстоят от адекватного и полноценного освещения проблемы. Фактически подход Руиза – классический образчик состояния дел до появления работ, с серьезностью подходящих к проблеме западного эзотеризма, при этом полностью покоящийся на фундаменте теории классического рационализма<sup>381</sup>.

Но классический рационализм может проявлять себя не только в редукционизме западного эзотеризма к материальным и историческим

---

<sup>381</sup> Разумеется, и Руиз не последний пример такого рассмотрения. В своей книге «Гностики: Мечта о спасении человека» Миха Брумлик (Micha Brumlik) воссоздает панораму гностического мировоззрения от Античности до современности, мировоззрения, основывающегося на отвержении мира. Влияние религиозных сект эпохи античности просочились в современность через романтическое мировоззрение Шопенгауэра и Вагнера. Среди выразителей такой формы мысли в Новейшей истории автор, в частности, выделяет Рудольфа Бультмана, Мартина Хайдеггера, Рудольфа Штайнера, Карла Юнга, Карла Шмидта и даже Теодора Адорно. Гностическое отвержение этого мира и признание за Богом-Творцом демиургической функции, нашедшее отражение в антииудейской позиции, привело к формированию в XX веке тоталитарных политических движений, претендующих на спасение человека из этого мира (подробнее см.: *Brumlik M. Die Gnostiker: Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen. Frankfurt am Main, 1992*).

реалиям. В работах руководительницы группы по исследованию западного эзотеризма в университете Мартина Лютера (Халль-Витенберг, Германия) профессора Моника Нойгебауэр-Вёльк (Monika Neugebauer-Wölk) западный эзотеризм определяется в соотношении с христианством, т.е. как то, что было отвергнуто Церковью и отвергало Церковь. Рамки применения своей теории она ограничивает промежутком с 1450 по 1800 год, той эпохой, которую она особо пристально исследовала. В отличие от Теофило Руиза, Нойгебауэр-Вёльк находится в центре споров о природе западного эзотеризма и прекрасно ориентируется в теориях новоевропейской школы. За отправной пункт в своей реконструкции немецкий ученый берет идеи Воутера Ханеграаффа об эзотеризме как отвергнутом знании, изложенные в докладе «Мечты о теологии» (Dreams of theology). Интересно, что Нойгебауэр-Вёльк использует именно этот текст Ханеграаффа как основной. Доклад «Мечты о теологии» – вольные размышления на тему соотношения христианства и эзотеризма как явлений, Ханеграафф здесь выступает не как строгий ученый-исследователь, а как философ, рассуждающий на заданную тему (отсюда и начало заглавия «Мечты...»). У голландского ученого есть более основательные исследования, в которых до таких больших обобщений он не доходит. Как бы там ни было, оттолкнувшись от тезиса Ханеграаффа, Нойгебауэр-Вёльк выделяет пять принципов, на которых базируется мировоззренческая система западного эзотеризма: 1) переступание Святого Писания, заключающееся в том, что адепты эзотеризма черпают вдохновение во внехристианских источниках, таких как Герметический корпус или халдейские оракулы<sup>382</sup>; 2) поиск альтернативных Писанию данных ведет к утверждению двух типов знания – низшего для всех и высшего для посвященных, высшее знание понимается как «истинное христианство»<sup>383</sup>; 3) попытка реализации такого проекта на деле приводит к конфронтации с институализированными формами христианства;

---

<sup>382</sup> Указанный набор черт западного эзотеризма в развернутом виде представлен в статье: *Neugebauer-Wölk M. Esoterik und Christentum vor 1800: Prolegomena zu einer Bestimmung ihrer Differenz // Aries: Journal for the Study of Western Esotericism. 2003. №3. S. 137–142.*

<sup>383</sup> *Ibid.* S. 139.

4) практический аспект эзотерических практик носит оттенок самоискупления, призванного к пробуждению Христа внутри себя, так, например, алхимическое Великое делание сходно с Искупытельным подвигом Христа, а Философский камень – со Спасителем, что, очевидно, никак не совместимо с христианской догматикой; 5) вся совокупность предыдущих черт приводит к институциональному оформлению западного эзотеризма в виде закрытых в равной степени от церкви и государства тайных обществ. Столь четкое разделение западного эзотеризма и христианства не может не вызывать симпатию в конфессионально ориентированных кругах и отторжение у внеконфессиональных исследователей. Так, Коку фон Штукрад двусмысленно характеризует подход Нойгебауэр-Вёльк как «теологический». «Можно заключить, – пишет Штукрад, – что модель Нойгебауэр-Вёльк является проявлением теологического дискурса чистоты и различения. Культурная проблема христианоцентричного подхода заключается в игнорировании нехристианских традиций в западной культуре»<sup>384</sup>. Но, представляется, что проблема здесь стоит гораздо шире. В подходе профессора Нойгебауэр-Вёльк мы сталкиваемся не с теологическим подходом, а с классическим рационализмом, мыслящим по принципу «суеверие – прогрессивное знание». Немецкая исследовательница является продолжателем подхода Йейтс, Эко и Уэбба, при этом проблема здесь даже не в оппозиции и не в нивелировании важности западного эзотеризма, а в том, что обобщающие суждения такого рода не дают серьезно отнестись к изучаемому феномену, обобщения рационализма урезают и упрощают многомерное явление, сводя его к разного рода эрзацам, с которыми и имеет дело исследователь.

Таким образом, можно заключить, что подход классического рационализма живет активной жизнью и, видимо, будет продолжать свое существование, поскольку укоренен в традиции отношения к западному

---

<sup>384</sup> *Stuckrad K. Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities. P. 51.*

эзотеризму, имеющей многовековую историю и восходящей к эпохе посткантианской философии, столь важной для становления современного мира. Эти традиции были подкреплены политическими реалиями XX века и, трансформировавшись, обрели черты своеобразного подхода к исследованию феномена, подхода по-своему интересного и плодотворного, но, к сожалению, многими до сих пор воспринимающегося как единственное строго научное рассмотрение темы. Чтобы продемонстрировать узость такого взгляда, обратимся теперь к иным точкам зрения по изучаемому вопросу.

### Глава 3. Новоевропейский подход

#### §1. Институциональная история новоевропейского подхода

История новоевропейского подхода – прежде всего история университетских институций, целью которых стало непосредственное изучение западного эзотеризма. Эранос не сформировал отдельной кафедры, вернее, сети кафедр, посвященных изучению темы, представители подхода классического рационализма были отдельными учеными, лично заинтересованными в теме, но не образовавшими ни научных школ, ни институций.

Однако, прежде чем перейти к описанию истории новоевропейского подхода, нужно сделать существенную оговорку. Безусловно, изучение западного эзотеризма в рамках университетских кафедр не могло возникнуть случайно, для этого необходимо было два важных фактора: благоприятный общественный климат и запрос со стороны властных в экономическом смысле структур, способных поддержать начинание. Эпоха 60-х с ее поиском новых форм в культуре, общественных отношениях и духовной жизни стала плодотворной почвой для произрастания множества форм НРД, стимулировавших интерес в обществе к западному эзотеризму. Именно на фоне этого интереса в 1964 году в Сорбонне возникает первая кафедра «Истории христианского эзотеризма» (*Histoire de l'ésotérisme chrétien*), основанная по инициативе члена Эранос Анри Корбена<sup>385</sup>. Очевидно, что Корбен вкладывал в проект кафедры свои идеи, идущие в духе мистоцентризма, подтверждением тому служит факт создания им чуть позже в Иране Университета Иоанна Иерусалимского<sup>386</sup>, который, если бы не

---

<sup>385</sup> Интересно, что Томас Хакль в своей книге предлагает рассматривать почти всю историю научных сообществ, кафедр и конференций, центральной темой которых был западный эзотеризм, как отголосок деятельности Эранос. И действительно, многие участники семинаров стали активными деятелями процесса формирования данного исследовательского поля. Однако не следует упрощать ситуацию, сводя всё новое к трансформации того же мистоцентрического подхода, напротив, Хакль рассматривает Эранос как прототип, при этом подчеркивая, сколь далеко отошли от него исследовательские сообщества конца XX – начала XXI в. (подробнее см. главу «Eranos as a prototype» в кн.: *Nakl H.T. Eranos*. P. 275–288).

<sup>386</sup> О нем см. краткую справку в первой главе.



произошла революция, мог стать важным звеном в развитии мистоцентризма. Но к деятельности французской кафедры Корбен не приложил серьезных усилий, он лишь помог разработать ее проект, выработать направление исследований и рекомендовал заведующим Франсуа Секре (Francois Secret). Далее кафедра стала жить своей жизнью, почти не имеющей ничего общего с кругом Эранос. Секре недолго был заведующим и, по мнению многих исследователей<sup>387</sup>, так до конца и не понял, что требовалось от него как руководителя и от возглавляемой им институции. При этом не следует забывать, что сам Секре был крупным исследователем каббалы и масонства и внес значительный вклад в их изучение. Содержательно новый этап в истории кафедры начался с приходом в 1979 году нового заведующего Антуана Февра, который предложил изменить ее название на кафедру «Истории эзотерических и мистических течений в Европе эпохи Нового времени и современности» (*Histoire des courants ésotériques et mystiques dans l'Europe moderne et contemporaine*). Таким образом, достигалось решение несколько задач: поле интересов кафедры расширялось – в хронологическом аспекте начиная от позднего Средневековья и до современности; исследования больше не должны были строиться вокруг «христианского герметизма», а свободно могли вбирать в себя все, включая деятельность Теософского общества и современных НРД; эзотеризм как идеологическая система дополнялся мистицизмом как его практическим измерением. В течение более чем десяти лет на кафедре шла активная работа, приведшая в итоге к формированию теории «западного эзотеризма как формы мысли», разработанной Февром и оформленной им в ряде книг в конце 80-х – начале 90-х годов. Подробнее об этой теории мы расскажем в соответствующем разделе текущей главы.

Вторая кафедра возникает спустя 20 лет после назначения Февра, в 1999 году, в Амстердаме. Предыстория кафедры началась в июле 1997 года, когда

---

<sup>387</sup> См.: *Bergunder M. What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies // Method and Theory in the Study of Religion. 2010. № 22. P. 11; Hermes In The Academy... P. 123–124.*

на встрече между Розали Бастен, Роэлфом ванн дер Броеком и Вильямом Коджесом была достигнута договоренность открыть кафедру для изучения западного эзотеризма<sup>388</sup>. Инициатива данного предприятия исходила от миссис Бастен, которая, будучи обеспеченной женщиной, могла предоставить необходимую материальную поддержку. Следует заметить, что миссис Бастен была увлечена идеями западного эзотеризма и планировала создание кафедры как важное дополнение к открытой в 1984 году Йостом Ритманом «Библиотеке герметической философии», впервые объединившей в своих фондах богатый материал первоисточников из сферы западного эзотеризма. Сам Йост Ритман, богатый промышленник, является «членом Международного Духовного Управления Lectorium Rosicrucianum (International Spiritual Directorate of the Lectorium Rosicrucianum), эзотерического общества, позиционирующего себя последователями традиции XVII века: розенкрейцеров, катаров и приверженцев “египетского изначального гнозиса”, представленного в герметическом корпусе»<sup>389</sup>. Поэтому открытие библиотеки преследовало не только научные, но и личные цели. Розали Бастен хотела, чтобы возникла кафедра, которая могла бы работать в том числе и с материалами библиотеки Ритмана на высоком научном уровне<sup>390</sup>. Как бы там ни было, между библиотекой и кафедрой не было установлено прямых связей, так же как и Розали Бастен никоим образом не влияла на деятельность кафедры, приняв лишь решающее участие в формировании ее эндаумента. Учрежденный сравнительно недавно факультет гуманитарных исследований

---

<sup>388</sup> Эта встреча была не единственной, посвященной теме научного изучения западного эзотеризма в современном академическом сообществе. В 1997 году Джозелин Гудвин организовал недельное мероприятие в Вичензе (Италия), в котором приняли участие Антуан Февр, Воутер Ханеграафф, Жан-Пьер Брах, Николас Гудрик-Кларк, Марко Пази, Кристофер Макинтош. Сходная встреча прошла на кануне создания амстердамской кафедры в 1999 году и была организована Томасом Хаклем в Австрийской Штирии (подробнее об этом см.: *Hakl H.T. Eranos*. P. 285).

<sup>389</sup> *Bergunder M. What is Esotericism?* P. 12.

<sup>390</sup> Вот как в одном из отчетов работы кафедры характеризуются намерения Бастен: «Будучи лично заинтересованной в герметической философии и ее историческом развитии, в ходе своих собственных исследований философии в университете Амстердама она с разочарованием обнаружила, что подобные предметы в университете не преподаются. Учитывая существование в Амстердаме известной библиотеки Герметической философии, содержащей самую полную в мире коллекцию герметических первоисточников и много связанных с темой материалов, продолжающееся отсутствие учебной программы научных исследований в этой области было тем более удивительно. Миссис Бастен решила спонсировать Амстердамский университет, чтобы восполнить этот пробел» (цит. по: *Ibid.*).

Амстердамского университета был избран в качестве возможного места для основания. Целью кафедры была полная интеграция в современную европейскую научную среду, поэтому образовательные стандарты кафедры, ее исследовательские и научные программы должны были быть безукоризненны, одним из важных условий последнего было полное исключение каких-либо идеологических влияний на формирование как системы преподавания, так и профессорского и студенческого состава. Это значило, что кафедра была призвана стать строго научной институцией, в равной мере удаленной как от борьбы с западным эзотеризмом, так и от того, чтобы стать полем для пропаганды идей различных «эзотерических сообществ», поэтому в устав кафедры была внесена отдельным пунктом оговорка о независимости академической жизни кафедры от каких бы то ни было взглядов и мировоззренческих ориентиров<sup>391</sup>. На конференции, прошедшей 18–20 января 1998 года, было решено разработать полную трехступенчатую систему образования (BA, MA, PhD), отвечающую всем современным стандартам. Итогом данных подготовительных мероприятий было основание в июле 1999 года кафедры «Истории герметической философии и связанных с ней течений», персонал которой состоял из четырех сотрудников: заведующего – профессора Воутера Ханеграаффа, двух доцентов – Олава Хамера и Жан-Пьера Браха<sup>392</sup> и секретаря. Все эти должности финансировались не из бюджета университета, но при этом кафедра была полностью интегрирована в факультет гуманитарных наук университета, а финансирующие ее деятели никак не влияли на учебный процесс. Теперь оставим дальнейшую деятельность второй кафедры, чтобы вернуться к ней в рамках рассмотрения концепции Воутера Ханеграаффа, и обратимся к истории создания третьей кафедры в университете Эксетера.

---

<sup>391</sup> Hermes in the Academy. P. 12.

<sup>392</sup> Интересна последующая судьба первого состава кафедры: Олав Хамер защитил диссертацию «Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age» и ныне занимает пост главного редактора во влиятельном религиозноведческом журнале Numen; Жан-Пьер Браха возглавил французскую кафедру «Истории эзотерических и мистических тенденций в Европе эпохи Нового времени и современности» после ушедшего на покой Февра.

В 2005 году в Великобритании открывается «Эксетеровский центр изучения западного эзотеризма», при котором была организована образовательная программа, дающая все три уровня академической подготовки, руководителем центра был избран профессор Николас Гудрик-Кларк (Nicholas Goodrick-Clarke), проработавший на этом посту вплоть до своей смерти в 2012 году. Как и амстердамская кафедра, Эксетеровский центр поддерживался из частных фондов, значительную часть из которых составили средства «The Blavatsky Trust», организации, что очевидно из названия, теософского характера. Отношения между спонсорами и центром были гораздо более близкие, чем в Амстердаме. Текст на сайте «Blavatsky Trust» недвусмысленно дает понять, что Эксетеровский центр во многом должен выполнять программу по исследованию теософии в исторической, философской и религиоведческой перспективах<sup>393</sup>. Фактически образовательная программа центра строилась из набора факультативных курсов и двух обязательных блоков: «Западная эзотерическая традиция: исторический очерк» (The Western Esoteric Traditions: Historical Survey) и «Теософия и глобализация эзотеризма» (Theosophy and the Globalisation of Esotericism)<sup>394</sup>. Что во многом говорит о значительном влиянии «Blavatsky Trust» на образовательную политику центра. Косвенным и значительным подтверждением последнего служат темы выпускных работ учеников центра,

---

<sup>393</sup> Вот как история создания центра была описана в некрологе Николаса Гудрика-Кларка, опубликованного на сайте Blavatsky Trust: «История отношений между трастом и Николасом восходит своими корнями к первым годам нового тысячелетия. Несколькими декадами ранее Джеффри Фартинг (Geoffrey Farthing) вместе с Кристмас Хамфрис (Christmas Humphries) основали Blavatsky Trust, образовательную благотворительную организацию, одна из задач которой состояла в том, чтобы помочь занять теософии законное место в мировой философской традиции. Джеффри Фартинг был убежден в необходимости надлежащего академического признания, хотя вначале сомневался в возможности найти того, кто способен реализовать эту идею. В течение переговоров в университете Лампетер (Lampeter University) в Уэльсе, где изначально планировалась реализация проекта, он встретился с Николасом Гудриком-Кларком, высококвалифицированным ученым и теософом. Николас предложил программу подготовки “Masters programme” по “Западному эзотеризму”, которая должна была включать наряду с другими эзотерическими традициями Запада и теософию. Проект был перемещен в Эксетерский университет в 2005 году, где при финансовой поддержке Blavatsky Trust была учреждена должность профессора» (см.: Nicholas Goodrick-Clarke (<http://www.blavatskytrust.org.uk/html/articles/nicholas%20goodrick-clarke%20tribute.htm>)).

<sup>394</sup> Подробнее см.: *Sedgwick M.* Exeter MA in Western esotericism and EXESESO close // The Newsletter of the European Society for the Study of Western Esotericism. Spring 2014, Vol. 2, № 1. P. 2.

многие из которых в той или иной степени связаны с теософией<sup>395</sup>. Как бы там ни было, центр под руководством Гудрик-Кларка сумел снискать себе положительную репутацию в академических кругах. Но безвременная кончина последнего подорвала силы центра<sup>396</sup>, а последовавшая за ней реорганизация структуры департаментов Эксетера вообще прекратила его существование<sup>397</sup>.

Итак, очевидно, что возникновение кафедр происходило под значительным влиянием людей, в той или иной степени связанных с течениями сферы западного эзотеризма (Анри Корбен, Розали Бастен, Blavatsky Trust), но это влияние нельзя преувеличивать. В новоевропейском подходе мы не встречаем выход мистоцентризма на новый уровень, напротив, перед нами предстает иное научное направление, в равной степени далекое от крайностей поиска истины с помощью предмета исследования и желания его разоблачить. Наличие некоторого влияния, причем не всегда однозначного, не дает оснований упрощать специфику новоевропейского подхода и не замечать его особенностей. Теперь перейдем к обзору общих черт новоевропейского подхода.

## **§2. Новоевропейский подход: общие черты и ключевые концепции**

*Проблема терминов.* Как мы уже отмечали в предыдущих главах, проблема терминов поначалу не занимала исследователей западного

---

<sup>395</sup> Вот как звучат темы некоторых диссертаций на соискание степени PhD в Эксетере: Julie Chajes – «Концепция реинкарнации в теософии», Tim Rudbøg – «Теософия Е.П. Блаватской в контексте: Конструирование смыслов в современном западном эзотеризме», Jeffrey D. Lavoie – «Теософское общество: История спиритуалистского движения» (сведения взяты из следующих интернет-источников: [http://www.blavatskytrust.org.uk/html/nf\\_exeseso\\_report\\_2011.htm](http://www.blavatskytrust.org.uk/html/nf_exeseso_report_2011.htm); <http://www.esswe.org/#members/67/index.html>; <http://eprofile.exeter.ac.uk/jeffreylavoie/> (дата обращения: 11.09.2017)).

<sup>396</sup> О последнем, в частности, свидетельствует сообщение на сайте центра, в котором отмечается, что образовательные программы не будут открыты в 2013–2015 учебных годах (подробнее см.: <http://centres.exeter.ac.uk/exeseso/phd.php> (дата обращения: 11.09.2014)).

<sup>397</sup> Подробнее см. сообщение, появившееся на странице центра во второй половине 2014 года по ссылке: <http://huss.exeter.ac.uk/postgraduate/ma/esotericism.htm> (дата обращения: 11.09.2017) и информацию о прекращении деятельности центра в «ESSWE Newsletter», в которой Марк Сэдвик в частности отмечает, что одной из причин закрытия было особое выделение теософии в образовательной программе (подробнее см.: *Sedgwick M. Exeter MA in Western Esotericism... P. 2*).

эзотеризма. «Эзотерика», «мистика», «окультизм» и аналогичные понятия зачастую ставились в синонимичный ряд и выражали нечто интуитивно ясное всем. Термин брался без рассмотрения его исторического генезиса и употребления, без соотнесения с содержанием, он был изначально якобы понятен и исследователю, и тем, кто читает исследование, и тем, кого исследуют. По мнению представителей новоевропейского подхода, такая невнимательность породила путаницу и привела к тому, что в основу концепций предыдущих исследователей было положено шаткое основание – определение, воспринятое без должной рефлексии и считающееся само собой разумеющимся. Между тем и исследователи, и читатели, и адепты вкладывали в само это определение подчас взаимоисключающие смыслы. Именно поэтому много времени и страниц текста представители новоевропейского подхода тратят на прояснения терминов, а некоторые из них даже предлагают отказаться от идеи содержательного наполнения термина и рассматривать их как «пустые означающие»<sup>398</sup>. Другие тратят массу сил на прояснение генеалогии терминов и на основании этого перестраивают всё представление о западном эзотеризме. Одним из продуктов такой работы стало различие между «эзотерикой» и «эзотеризмом», легшее в основу новоевропейского подхода, который с определенного момента стал в академической среде именоваться «исследованием западного эзотеризма».

*Ad fontes.* Второй ключевой ошибкой исследователей, представляющих предыдущие подходы, было поверхностное отношение к первоисточникам. Зачастую к ним обращались, лишь чтобы подтвердить уже существующую в голове исследователя гипотезу. Таким образом, исследование формировалось не на источниковой базе, а, напротив, источниковая база подгонялась под исследование. Это привело к значительным упрощениям, обобщениям и ошибкам в интерпретации западного эзотеризма. Общей позицией исследователей, придерживающихся новоевропейского подхода является

---

<sup>398</sup> Bergunder M. What is Esotericism? P. 20–24.

возвращение источникам их основополагающей роли. Во многом этот процесс можно считать естественным следствием формирования институций, занимающихся научным исследованием темы.

Для этого прежде всего ученый обязан владеть языками, на которых эти источники написаны, и иметь доступ к фондам библиотек, их хранящих. Именно поэтому столь много внимания в институциях по изучению западного эзотеризма теперь уделяется языкам и контактам с крупными библиотеками. В процессе такой работы можно говорить о возрождении текстов, ранее считавшихся ясными и однозначно истолкованными, при детальном анализе которых была обнаружена масса нюансов, ускользнувших при поверхностном рассмотрении.

*Критика идеологий.* Следуя духу объективности в научном исследовании, представители новоевропейского подхода попытались отмежеваться от каких-либо идеологических предпосылок в исследовании и сосредоточиться на чисто научном анализе материала. На практике это значило, что исследователи не имели права проводить свои симпатии, антипатии, личные взгляды или убеждения в рамки исследования. Это означало, что поле исследования западного эзотеризма не могло быть использовано для отстаивания идей той или иной группы адептов или как система миссионерского воздействия, равно как не могло оно использоваться в качестве оружия демистификации и разоблачения суеверных заблуждений<sup>399</sup>. Во многом такая переориентация связана с общей

---

<sup>399</sup> Интересно, что подобная тенденция также наметилась в различных сферах, в той или иной степени связанных с западным эзотеризмом. В уже упоминавшейся теме изучения конспирологии в сходном с новоевропейским подходом направлении работает Ричард Найт, чей труд «Культура заговора» может считаться образцовым исследованием. Характеризуя отношение к конспирологии в предыдущей традиции, вполне пересекающейся с классическим рационализмом, Найт очень четко подмечает: «Это стало почти избитым приемом – называть параноиком любого человека или параноидальным любой культурный феномен, тяготеющий к каким-нибудь скрытым намерениям. Похоже, что приклеивание ярлыка “параноидальный” стало пустым порочным описанием под глянцем научной строгости: параноик – это тот, кто (поимо прочего) верит в конспирологические теории, или, наоборот, причина, по которой люди верят в теории заговора, кроется в том, что они параноики» (Найт П. Культура заговора. С. 35). Замените слово «конспирологические» и «параноидальные» на «эзотерические» и получите ситуацию в исследуемой в нашей работе сфере. Ровно такое же несерьезное отношение к предмету исследований доминировало в сфере изучения западного эзотеризма до появления новоевропейского направления, и именно с таким отношением его представители вступили в активную борьбу.

трансформацией в культуре и в академических исследованиях, вот как в отношении сходной темы конспирологии суть этой трансформации выразил в одном из эссе Славой Жижек: «Проблема не в том, что уфологи и конспирологи опустили до паранойи и не в состоянии принять (социальную) реальность, а в том, что сама реальность становится параноидальной. Сегодняшний опыт вновь и вновь сталкивает нас с ситуациями, когда мы вынуждены замечать, насколько широко наше ощущение и отношение к реальности опирается на символические фикции»<sup>400</sup>.

*Акцент на интеллектуальную историю.* Важную роль для новоевропейской школы сыграло наследие французских интеллектуалов, в том числе идеи Мишеля Фуко. Это совсем не значит, что ученые данного направления являются постструктуралистами<sup>401</sup>, однако ряд идей Фуко был принят к рассмотрению и серьезно осмыслен в рамках новоевропейского подхода. Во многом это влияние проявилось в стремлении уйти от описания фактической истории движений и личностей в историю идей, формирующих определенные типы мышления, ориентации и взгляды; в ориентировании на генеалогию понятий, описание социальных условий возникновения тех или иных учений; признание факта, что религии есть феномены, создаваемые в рамках конкретного времени и пространства. Фактически большинству представителей данного подхода сфера изучения западного эзотеризма представляется сферой интеллектуальной истории, оформившей и сконструировавшей историю фактическую.

*Стремление уйти от обобщающих моделей.* Необходимым следствием осознания вреда идеологий и возвращения к источникам стало стремление отойти от построения обобщающих моделей, желающих кратко рассказать о «Вселенной». Можно сказать, что это диаметрально противоположная

---

<sup>400</sup> Жижек С. Киногид извращения: Кино, философия, идеология. Екатеринбург: Гонзо, 2014. С. 391.

<sup>401</sup> Исключение здесь, пожалуй, составляет наиболее последовательный постструктуралист Коку фон Штукрад. О нем см. третий раздел текущей главы. Сходную методологию в исследовании западного эзотеризма предлагает использовать и Михаэль Бергундер (см. его статью: *Bergunder M. What is Esotericism?*)



представлению об унификации западного эзотеризма в рациональном подходе установка. Новоевропейские исследователи отказываются от притязаний на выстраивание общих теорий мистики, эзотерики, оккультизма, прежде всего фокусируясь на детальном изучении отдельных case studies, многие из них даже не стремятся подняться на больший уровень обобщений. Те же, кто притязает на большее, герои текущей главы, делают это с максимальной осторожностью и полным осознанием того, что они предлагают не более чем объяснительную модель, которая вполне может не дать ответы на все вопросы.

#### *Ключевые концепции*

Помимо описанных общих черт новоевропейский подход отличается тем, что ученые в его рамках активно используют ряд концепций, ставших базовыми для построения исследований и зачастую настолько очевидными, что они не требуют дальнейшего пояснения. Дабы не возвращаться к этим концепциям в ходе нашего последующего описания, кратко разберем их здесь.

*Деление на эмический и этический уровни описания.* Мы уже описывали теорию двух уровней научного описания во Введении. Здесь лишь кратко воспроизведем ее. Теория двух уровней научного описания – эмического и этического – была впервые сформулирована Кеннетом Пайком. Согласно этой идее, эмический уровень описания предполагает изложение утверждений, терминологии и концепций таким образом, каким их используют те, кого исследует ученый. Напротив, этический уровень предполагает изложение утверждений, терминологии и концепций самого исследователя. Принципиально важным здесь является проведение жесткой границы между двумя уровнями описания. Хотя впервые принцип деления был сформулирован для антропологических описаний, он стал активно применяться в различных сферах исследования западного эзотеризма в рамках новоевропейского подхода. Таким образом, для любого исследования вводилась обязательная проработка методологической базы, с необходимой дифференциацией между теориями адептов западного эзотеризма и научным их описанием.

*Концепция «изобретенных традиций» Эрика Хобсбаума.* Концепция «изобретенных традиций» была разработана английским историком Эриком Хобсбаумом и проиллюстрирована в сборнике 1983 года под его редакцией. Согласно Хобсбауму, «“изобретенная традиция” представляет собой набор практик, открыто или негласно принятых правил и ритуалов реального или символического характера, которые стремятся посредством повторения прививать определенные ценности и нормы поведения, что автоматически предполагает преемственность с прошлым. На самом же деле, насколько это возможно, они обычно пытаются установить преемственность с подходящим историческим прошлым»<sup>402</sup>. «Изобретенные традиции» следует отличать от «традиций реальных» и от «рутинных повторяющихся действий». «Реальные традиции» восходят своими корнями в далекое прошлое (как минимум к периоду, предшествующему эпохе модерна), хорошо прослеживаются в контексте исторического преемства и документируются. «Рутинные действия» являются прагматически обусловленным элементом человеческой жизни и необходимы для ее нормального функционирования, так, например, действия пилота или водителя автомобиля перед полетом или поездкой носят чисто практический характер, одежда хоккеистов, гонщиков, функциональные элементы военной формы – все это нельзя именовать традиционным, так как с изменением прагматического назначения, они могут подвергнуться кардинальной переработке. Настоящие же традиции, напротив, несмотря на все прагматические возражения, сохраняют свою незыблемость вопреки им: в Англии уже много столетий костюмы охотников на лис остаются неизменными, хотя ныне не несут никакой прагматической функции; запреты кашрута с точки зрения прагматизма могут вызывать сомнения, но для ортодоксальных иудеев непреложны. «Изобретенные традиции» являются

---

<sup>402</sup> The Invention of Tradition. Cambridge, 1983. P. 1. В книге приводится много различных примеров «изобретенных традиций». Здесь упомянем лишь один в качестве иллюстрации. Знаменитые шотландские килты, «традиционная одежда жителей высокогорий», была придумана лишь в 1730 году английским квакером из Ланкашира (подробнее об этом см.: *Trevor-Roper H. The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland. P. 15–42).*

достоянием эпохи модерна и возникают с XVIII века, бурное же их появление связано с XIX и XX веками. «Здесь нужно остерегаться делать поспешные предположения, во-первых, о том, что старые формы сообщества и структуры власти и, следовательно, традиции, связанные с ними, были неприспособлены и быстро стали нежизнеспособны, и, во-вторых, что “новые” традиции являются просто результатом неспособности использовать или адаптировать старые»<sup>403</sup>. Хобсбаум отмечает: несмотря на то что «изобретенные традиции» представляют немалый интерес для историка и ранее не подвергались изучению, в обществе они занимают сравнительно малый объем, настоящие традиции и «рутинные действия» гораздо более распространены. То, что влияние «изобретенных традиций» на историю и культуру значительно, видно в том числе на примере западного эзотеризма. Ни Хобсбаум, ни его коллеги по сборнику не ставили в фокус своего внимания проблемы «изобретенных традиций» в религии, но во вступительной статье британский историк приводит один пример из сферы западного эзотеризма – масонство, характеризуя его как изобретенную традицию «огромной символической силы»<sup>404</sup>.

Теория «изобретенных традиций» вызвала большой отклик у исследователей новоевропейского подхода, поскольку ее эвристический потенциал для объяснения многих аспектов западного эзотеризма оказался огромным. При ближайшем рассмотрении выяснилось, что большинство движений в рассматриваемом поле, связанных с эпохой модерна, использовали в той или иной степени процесс изобретения традиции. В 2007 году, как бы в продолжение сборнику Хобсбаума, в том же издательстве Кембриджского университета был выпущен сборник «Изобретение сакральной традиции» под редакцией Джеймса Льюиса (James Lewis) и Олава Хамера (Olav Hammer). Редакторы сборника отмечают, что «в самом деле тенденция изобретения древних исторических традиций кажется особенно

---

<sup>403</sup> Ibid. P. 5.

<sup>404</sup> Ibid. P. 6.

широко распространенной в религиях. Исследователь современного Нью-Эйдж, например, может быть поражен привычкой многих книг и сайтов атрибутировать сотни, если не тысячи, лет истории практикам и идеям, которые по стандартам светской историографии появились не позже 1970-х и 80-х годов»<sup>405</sup>. Изобретение традиции играет значительную роль не только в новых религиозных движениях, но и в древних религиях. Так, бесконечные споры ведутся об аутентичности хадисов, об авторстве и времени написания многих книг Библии, о подлинности изречений Будды и т.п. Достаточно вспомнить Средние века, где роль автора была невелика и, например, Аристотелю атрибутировалась масса идей, на которых произрастали новые, якобы укорененные в древней традиции теории. Но наибольшее значение концепция «изобретенной традиции» играет для исследования западного эзотеризма, поскольку конструирование прошлого и возведение своих истоков к глубокой древности здесь является почти общим местом. Редакторы сборника так иллюстрируют эту мысль:

Доктрины и практики ложно приписываются таким местам, как эзотерический Египет или древняя Индия. Практика проецирования своих убеждений на экзотических «других», возможно, особенно широко распространена в наше время. Последователи Нью Эйдж, например, будут претендовать, справедливо или нет, что их практики возникли в таких местах, как Япония (целительские практики рейки), Индия (балансировка чакр), Гавайи (определенные стили массажа), индейская культура Америки (церемониальные сауны и медицинские колеса), Сибири и других регионах, населенных коренными народами (шаманизм). Основной предшественник Нью Эйдж в XIX веке – Теософское общество – было основано людьми, которые также пытались возродить древнюю мудрость из Индии, Египта и мифических континентов: Атлантиды и Лемурии<sup>406</sup>.

---

<sup>405</sup> The Invention of Sacred Tradition. P. 2.

<sup>406</sup> Ibid. P. 8.

Подобных примеров можно привести очень много (укажем лишь истории розенкрейцеров, масонов, миф об учителях в теософии и ее ответвлениях, реконструирование языческого прошлого арийской расы перед приходом к власти Гитлера и т.п.). Главное – отметить одну важную особенность. Для исследователей новоевропейского подхода констатация того, что та или иная традиция является «изобретенной», не снижает ее ценности и не служит орудием для ее девальвации. Этот факт лишь формирует важную методологическую предпосылку для ее научного исследования, открывающую в свою очередь новые перспективы.

*Prisca teologia u philosophia perrenis* – две концепции, играющие ключевую роль в становлении того, что понимается новоевропейским направлением как западный эзотеризм. Синкретизм эпохи Возрождения, ставший источником последнего, базировался на этих двух теориях. «*Prisca teologia*» (изначальное богословие) – теория, встречающаяся еще в начале нашей эры в текстах Августина, Лактанция, Ямвлиха, Прокла и других<sup>407</sup>, заключающаяся в идее, что истинная философия и религия не начались с греков и иудеев, а имеют свои значительно более древние корни. Истинная философия и истинная религия вместе восходят к древней теологии, равной для всего человеческого рода и разделяемой всеми мудрецами прошлого. Это единение было утеряно и нам доступно лишь во фрагментах. «*Philosophia perrenis*» (вечная философия) – концепция более позднего происхождения, сходная с первой, но имеющая ряд важных дополняющих черт. Она также говорит о единой мудрости древних, но утверждает ее непрестанную передачу через века. «*Philosophia perrenis*» – вечно живая «Традиция» (слово, обычно употребляющееся с большой буквы), содержащая в себе все главные положения истинной религии (монотеизм, веру в Троицу, творение мира из ничего и т.п.<sup>408</sup>) и открывающаяся во всех трудах великих философов всех

---

<sup>407</sup> См.: Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. P. 1126.

<sup>408</sup> Ibid.

эпох. Синонимом «*philosophia perrenis*» для ренессансных авторов вполне могло быть «христианство до Христа».

*Теория культовой среды общества Колина Кэмпбэлла.* Социологическая теория, разработанная в контексте исследования всплеска Новых религиозных движений американским ученым Коллином Кэмпбэллом в начале 70-х годов, о которой мы писали в предыдущей главе, стала активно использоваться представителями новоевропейского подхода. Кэмпбэлл пришел к выводу, что бессмысленно изучать многообразие НРД, поскольку новые организации появляются также быстро, как и исчезают. С научной точки зрения вернее выявить то общее, что их всех объединяет. Эту общую почву социолог и назвал «культовой средой». Напомним, что под «культовой средой» Кэмпбэлл понимал «культурную прослойку общества, имеющую глубокие исторические корни и включающую в себя все девиантные вероучительные системы вместе с ассоциируемыми с ними практиками...»<sup>409</sup>. Основными чертами культовой среды, определяющей ее единообразие, являются: ее девиантность к традиционным проявлениям религии, науки и культуры; внутренний синкретизм, выражающийся в активном заимствовании идей и положений различных течений внутри среды друг у друга; взаимосвязанная система коммуникации, выраженная в форме СМИ. Концепция «культовой среды» активно используется представителями новоевропейского подхода для описания состояния западного эзотеризма в XX веке<sup>410</sup>, при этом попытки расширить ее, включив тем самым в ее рамки учения более ранних эпох, не предпринимались.

Итак, обобщив основные характеристики и теории, перейдем теперь к конкретным авторам, предложившим свои модели объяснения и исследования западного эзотеризма.

---

<sup>409</sup> *Мартиневич В.А.* Введение в понятийный аппарат сектоведения. Минск, 2008. С. 16. Здесь сделана ссылка на книгу Мартиневича, поскольку белорусский автор в рамках своего исследования на с. 16–17 фактически кратко пересказывает статью Кэмпбэлла максимально близко к тексту оригинала. Сверка проводилась по тексту: *Campbell C.* The Cult, the Cultic Milieu and Secularization, опубликованному в сборнике *The Cultic Milieu: Oppositionell Subcultures in an Age of Globalization.* Walnut Creek, 2002.

<sup>410</sup> Например, см.: *Hanegraaff W.* New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden, 1996. P. 14–19 и далее; *Sedgwick M.* Against the Modern World. P. 48 и далее.

### §3. Западный эзотеризм как форма мысли

Труды Антуана Февра широко известны. Его концепция западного эзотеризма как формы мысли, обладающей четырьмя обязательными характеристиками и двумя факультативными, встречается на страницах многих исследований, в той или иной степени посвященных теме. Эта концепция, единственная из изложенных в текущей главе, была представлена на русском языке в докладе, сделанном Февром на конференции «500 лет гностицизма в Европе» в 1993 году, прошедшей в библиотеке иностранной литературы в Москве<sup>411</sup>. Февр стал вторым заведующим единственной на период 70-х–80-х годов кафедры, посвященной изучению западного эзотеризма. Но, несмотря на всю важность его работ и их известность, отношение к ним носит противоречивый характер. Из-за его близости с масонскими кругами и вовлеченности в деятельность Эранос иногда возникает вопрос<sup>412</sup>, не является ли теория Февра продолжением деятельности круга в современных условиях? Ряд исследователей, в том числе и Воутер Ханеграафф<sup>413</sup>, усматривают два этапа в творчестве французского ученого: первый – близкий к мистоцентризму и второй – строго научный.

#### 2.1. Два периода творческого пути профессора А. Февра

В начале своей научной деятельности Февр, германист по образованию, серьезно увлекся исследованием фантастической литературы и даже написал работу, посвященную мифологии вампиризма<sup>414</sup>. Затем, познакомившись с Анри Корбенем и Жильбером Дюраном, он стал участником швейцарских семинаров, сперва в качестве слушателя (с 1967 г.), а затем и докладчика (с 1973 г.)<sup>415</sup>. Его контакты с кругом прерывались несколько раз по инициативе

<sup>411</sup> См.: *Февр А.* 500 лет эзотеризма: Новая область междисциплинарных исследований в рамках академии // 500 лет гностицизма в России. М.: ВГБИЛ, 1994. С. 7–13.

<sup>412</sup> См.: *Hakl H.T.* Eranos. P. 234–236.

<sup>413</sup> См.: *Hanegraaff W.* Esotericism and the Academy. P. 334–355.

<sup>414</sup> См.: *Ibid.* P. 339.

<sup>415</sup> См.: *Hakl H.T.* Eranos. P. 234.

самого Февра. Молодому ученому не нравилась заведенная еще со времен Фрёбе-Коптайн структура семинаров, в которой докладчику разрешалось говорить сколь угодно долго, но на вопросы времени вообще не отводилось, т.е. они вовсе не предполагались. Видимо, под влиянием Кробена, Дюрана и других коллег<sup>416</sup> сферой интересов Февра становится немецкая романтическая натурфилософия XVIII века, его диссертация была посвящена Карлу фон Эккартсхаузену (Karl von Eckartshausen). После этого начинается мистоцентристский период творчества Февра, где оно обретает несколько характерных черт<sup>417</sup>: неприятие современной технократической цивилизации; попытка примирить «мифос» и «логос»<sup>418</sup> через систему эзотерического мышления как средство исцеления от современных проблем; идея объединения различных религий и духовных учений на их предполагаемой единой эзотерической основе (которая в те годы понималась им как внутренняя суть духовных учений в противоположность внешней экзотерической); деление на истинный эзотеризм и псевдо-эзотеризм современной эпохи; представление о возможности возвращения к некому

---

<sup>416</sup> Очевидно, что Февр считал себя учеником Корбена, вот как сам французский ученый с благодарностью говорит о своем учителе в тексте 1977 года: «Мне дана возможность поблагодарить моего Учителя (Master), которому я обязан тем, что научился отделять плевелы (также, однако, предназначенные быть собранными) от добрых зерен, качество которых ускользает от исследователя, слишком сильно заинтересованного диахронической историей событий. Около восьми лет назад статья Анри Корбена о Премудрости Божией, так же как и его предисловие к книге Юнга («Ответ Иову») и работа, посвященная Ибн Араби, открыли мне то, что невозможно выразить в десяти строчках и внезапно сделали для меня возможным быть философом, при этом не отвергая истории. Последняя, словно пробудившаяся ото сна спящая красавица, перестала быть лишь делом археологов» (цит. по: *Hanegraaff W. Esotericism and the Academy*. P. 340).

<sup>417</sup> Здесь и далее реконструкция взглядов Февра в мистоцентристском периоде его творчества проводится по работам: *Hanegraaff W. Esotericism and the Academy*. P. 334–355 и *Hakl H.T. Eranos*. P. 234–236, 276–279.

<sup>418</sup> Термины заимствованы из языка Жильбера Дюрана. Вот маленькая история, описанная Февром в своем дневнике, произошедшая на одной из встреч Эранос 1974 года: «Довольно оживленная дискуссия между Корбеном и Дюраном о слове “мифос” и о следующей конференции в УСИИ (Университете Святого Иоанна Иерусалимского). Корбен был раздосадован тем, что *мы* используем слово “мифос”, которое всегда резало ему слух, поскольку обладало редукционистским привкусом. Но какой иной термин можно употреблять? Он предлагает *historietranssubtile*... Звучит очень тяжело... Стелла Корбен приняла *нашу* сторону против своего мужа» (цит. по: *Hakl H.T. Eranos*. P. 235. Курсив наш. – П.Н.). Здесь видно, что Февр причисляет себя к сторонникам употребления дюрановского термина.



изначальному, архетипическому пласту знаний, открывающих истинное положение вещей<sup>419</sup>.

Уже с начала 70-х годов Февр озабочен созданием единой системы, с помощью которой можно было бы толком определить, что такое эзотеризм и как его можно исследовать. В тот период он видит начало эзотеризма в принятии западным мышлением принципов аристотелевской логики как системы суждений не только о материальном мире, но и о духовном. Это событие, произошедшее в Средние века, послужило причиной для исключения широкого пласта знаний, говорящих о духовном мире и несовместимых с законами Аристотелевой логики. Постепенно категория вытесненного таким образом знания пополнялась все новыми аспектами, эта исключенная категория вместила в себя в том числе и разные, даже взаимоисключающие учения. Характеризуя ранний период творчества Февра, Ханеграафф отмечает, что «на этом этапе своей интеллектуальной карьеры Февр говорил как христианский теософ, глубоко озабоченный *Umwertung aller Werte* (переоценкой всех ценностей), которая вызвала кризис современного мира»<sup>420</sup>.

Но к 1979 году, моменту избрания его заведующим первой кафедры, полностью посвященной исследованию эзотеризма, Февр в значительной степени пересматривает свои взгляды. Он дистанцируется от семинаров Эранос, перестает участвовать в работе университета Иоанна Иерусалимского, куда был приглашен в качестве лектора Анри Корбеном<sup>421</sup>. С 80-х в ряде статей он пытается определиться с понятиями исследования и провести демаркацию эзотеризма как области изучения. В фокус его внимания попадают современные течения спектра западного эзотеризма XIX и XX веков, которым прежде он вообще не уделял внимания. Большая интеграция в

---

<sup>419</sup> Сам Февр характеризует свой подход в те годы следующими словами: «...постижение духовных событий эзотеризма невозможно без герменевтики, всегда восходящей к архетипическому плану, поскольку смысл имеет свою особую ценность, независимую от всех интерпретаций, которые можно и нужно ему давать. Таким образом, этот смысл не может быть сведен к одной фиксированной буквальной интерпретации, равно как и не может быть замурован в историю, полностью принадлежащую прошлому» (цит. по: *Hanegraaff W. Esotericism and the Academy*. P. 344).

<sup>420</sup> *Ibid.* P. 347.

<sup>421</sup> *Ibid.* P. 341.

академическую среду, никак не связанную с деятельностью Эранос, заставила его отказаться от ряда положений, которые могли бы быть названы апологетическими (или религиозистскими) в пользу более нейтрального, строго академического рассмотрения вопроса. Результатом такого процесса стал выход в 1992 году в серии «*Cogito ergo Sum*» маленькой книги «*L'ésotérisme*», в которой впервые были изложены базовые положения нового подхода Февра к пониманию исследуемого поля. В дальнейшем эта книга стала основой для расширенной работы «Подход к западному эзотеризму» (*Accès de l'ésotérisme occidental*), переведенной на английский и включившей в себя как развернутые методологические рассуждения, так и краткую историю исследуемых течений, снабженную подробной библиографией по теме. Можно сказать, что эта теория стала вершиной академических трудов французского исследователя, все последующие свои крупные работы он связывал с этой теорией, воспроизводя ее без изменений от монографии к монографии<sup>422</sup>. Кратко изложив историю академического пути Февра, перейдем к описанию его подхода, который в одной из последних своих работ он называет «историко-критическим»<sup>423</sup>.

## 2.2. Проблема терминологии

Проблема терминологии является камнем преткновения для многих исследователей рассматриваемой темы. По сути, у каждого она своя, и понять, что исследователь имеет в виду, совсем не просто. Поэтому Февр постарался провести четкую дефиницию всех ключевых понятий, употреблявшихся и употребляющихся при исследовании западного эзотеризма.

Прежде всего стоит определить сам термин «эзотеризм». По Февру, значений у этого термина стало так много, что его смысл почти полностью

---

<sup>422</sup> См.: *Faivre A. Access to Western Esotericism*. P. 1–48; *Faivre A. Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western esotericism*. NY, 2000. P. XXI–XXX; *Faivre A. Western Esotericism*. P. 1–24; *Февр А. 500 лет эзотеризма...* С. 7–13. На самом деле идеи, представленные в этих текстах, одни и те же, но форма их выражения и подробность описания различна, поэтому далее мы будем ссылаться на теорию Февра по разным работам, выбирая из каждой наиболее примечательные элементы.

<sup>423</sup> *Faivre A. Western Esotericism...* P. 8.

утерян и сейчас можно насчитать пять различных форм его употребления. В первом значении он обычно употребляется в коммерческих целях для всего, что имеет хоть какой-то оттенок таинственности (от карт таро и масонов до Нью Эйджа и уфологии), в таком контексте его синонимом часто выступает «оккультизм». Второе значение восходит к этимологии термина. Эзотерическое – значит тайное знание, доступное лишь закрытым группам инициатов. Третье значение подразумевает под «эзотерическим» некое знание о скрытом порядке вещей, тайном измерении космоса, недоступном взгляду ученого или внешнего наблюдателя. В четвертом значении термин становится синонимом «гнозиса», в свою очередь понимаемого как некоторое сверхрациональное знание, доступное через особые переживания лишь подготовленному адепту. В пятом значении «эзотеризм» выступает вторым наименованием некоей надчеловеческой праисторической Традиции, в которой религиозные и духовные течения черпают свои истоки. Все эти пять значений, по Февру, неудовлетворительны, поскольку при внимательном научном исследовании оказывается, что эзотеризм доступен не только посвященным, все его идеи свободно можно узнать, мало того, в значительной части его направлений проповедь учения была необходимой, он не сводится ни к гнозису, ни к изначальной Традиции. Научная строгость требует четкого определения, которое невозможно сделать на основании принципа «свалки истории», где все, что имеет оттенок тайны, помещается под одну рубрику. В итоге получается, что «из-за интеллектуальной лени люди часто используют термин “эзотерика”, чтобы обозначить некоторые образы, темы и мотивы, которые они с готовностью смешивают под маркой “эзотерика”»<sup>424</sup>. Поэтому Февр предлагает сузить определяемую область, прежде всего устранив все восточные учения из сферы исследований, географически сократив ее до Запада. Так возникает словосочетание «западный эзотеризм». «Запад, пронизанный христианской культурой и “посещаемый” иудейской и

---

<sup>424</sup> *Faivre A. Western Esotericism...* P. 4.

мусульманской религиозными традициями или даже дальневосточными, сожительствовал с ними, но не становился идентичным им. В таком понимании еврейская каббала не относится к “западному эзотеризму”, тогда как христианская каббала является его частью. Конечно, такой выбор является чисто методологическим...»<sup>425</sup>. Затем сужение продолжается в хронологическом ключе. Исследование не может вмещать в себя всю историю человечества; на основании объективных исторических данных можно сказать, что именно в эпоху Возрождения формируется тот пласт учений, которые можно назвать «референтным корпусом западного эзотеризма»<sup>426</sup>. Именно тогда различные античные и средневековые учения, идеи и концепции начинают формировать некую единую систему, выразителями которой становятся в первую очередь Марсилио Фичино и его современники. Можно говорить о том, что в Ренессансе происходит синтез различных культурных и религиозных реалий. Но на какой основе такой синтез возможен? Согласно Февру, этой основой могла быть только единая система представлений, единый образ мысли. Следовательно, вернее будет говорить не о едином учении или традиции (как это было у Йейтс), а об эзотеризме как «форме мысли». «Равно как есть форма мысли эзотерического типа, так же существуют научная, мистическая, теологическая и утопическая формы мысли, с тем условием, что каждая из них должна быть понята в рамках своего исторического и культурного контекста, а не *sub specie aeternitatis* (с точки зрения вечности)».<sup>427</sup> Интересно, что в таком контексте эзотеризм не представляет собой отверженное знание, поскольку мыслить особым образом может как еретик, подвергнутый преследованиям, так и верующий человек. Февр отмечает, что среди католиков было немало людей, разделяющих эзотерическую форму мысли, но при этом живущих в полном мире с Церковью<sup>428</sup>. Безусловно, суть этой формы мысли должна быть

---

<sup>425</sup> Ibid. P. 5.

<sup>426</sup> Faivre A. Access to Western Esotericism. P. 6.

<sup>427</sup> Faivre A. Western Esotericism... P. 13.

<sup>428</sup> Faivre A. Access to Western Esotericism. P. 6.

охарактеризована, и к выделенным Февром характеристикам мы перейдем чуть позже, но прежде разберем то значение, которое Февр усваивает остальным терминам, часто встречающимся в связи с эзотеризмом.

«Гнозис» определяется Февром как особая форма духовной и интеллектуальной деятельности, дающей знание, но не рационального характера, а универсального, объединяющего различные пласты бытия. В связи с эзотеризмом гнозис обладает двумя специфическими характеристиками: он несет сотериологическую функцию и превосходит веру (знающему она более не требуется). «Гнозис» в таком понимании нельзя смешивать с «гностицизмом», конкретным историческим явлением, возникшим в первые века по Рождестве Христовом. С содержательной точки зрения Февр рассматривает гнозис как некую практику «интериоризации»<sup>429</sup>, вхождения внутрь себя и нахождения там спасительного знания-опыта, соединяющего человека и Бога. Такая практика возможна как для отдельного человека, самостоятельно получающего знание-опыт из книг, так и для обучающегося под водительством наставника. В формальном плане эта практика выражается в культивации «активного воображения»<sup>430</sup>, соединяющего адепта с «воображаемым миром», который на самом деле является иной реальностью, доступной активному воображению как органу, созданному для ее познания. Во многом гнозис рассматривается здесь как явление сходное с мистицизмом. Однако, «в то время как гностик ищет в первую очередь посвящающего и спасающего знания, мистик ограничивает число посредников столь сильно, насколько это вообще возможно и стремится прежде всего соединиться со своим Богом...»<sup>431</sup>

«Теософия» является особым типом гнозиса, не столько концентрирующимся на спасении человека, сколько дающим знание о скрытых принципах бытия мира, природе Бога, Его отношению к

---

<sup>429</sup> Ibid. P. 20.

<sup>430</sup> Ibid. P. 21.

<sup>431</sup> Ibid. P. 23.

человечеству, устройстве мира и т.п. Иными словами, теософия может быть сравнена с теологией как системой знаний, с тем важным различием, что в ее основе лежит не рациональный строй мысли, а гнозис. «Теософы – единственные авторы, вдохновленные священными книгами, а теологи (такие как Псевдо-Дионисий или Ориген) – те, перед кем стоит задача объяснить теософию»<sup>432</sup>. Таким образом, в узком смысле теософия является открытием истин теологии, а в широком повествует об основаниях всего мира. С другой стороны, теософы занимаются своего рода герменевтикой, но она основывается на принципе все того же «активного воображения». В теософии, в отличие от мистики, значительную роль играют символы, ибо через них и открывается вся полнота бытия.

«Оккультизм», согласно Февру, является практическим измерением эзотеризма и основывается на принципах подобия всех частей космоса друг другу и наличия связи зримого и незримого миров. Эти принципы не признаются современной наукой, но полностью укоренены в эзотерической форме мысли. Следует отметить, что оккультизм не имеет никакого теоретического измерения сам по себе, он есть лишь набор практических действий. Так, согласно французскому исследователю, алхимия по своей сути основывается на опыте гнозиса, но в лабораторно-экспериментальной части является оккультной. Некая трансформация термина и употребление его как синонима эзотеризма происходит в середине XIX века, когда Элифас Леви заимствует из «Оккультной философии» Агриппы Неттесгеймского систему практик и представлений, связанных с каббалой, алхимией, магией и астрологией, и начинает именовать этот синкретизм «оккультизмом».

Одним из самых сложных и противоречивых, по мнению Февра, для исследователей стал термин «традиция». Французский исследователь предлагает выделить три типа смыслов, вкладываемых в него. Первый подход он условно называет «пуристским»<sup>433</sup>, и связан он с именами Рене Генона и

---

<sup>432</sup> Ibid. P. 27.

<sup>433</sup> Ibid. P. 37.

его последователей Юлиуса Эвола, Фритьофа Шуона, Титуса Буркхарта и многих других. Ключевой их идеей является мысль о существовании некоей доисторической Традиции<sup>434</sup>, следы которой могут быть найдены в современных религиях, но последние давно утратили ее суть и в лучшем случае сохранили форму. Главной возможностью для человека приобщиться к миру Традиции является путь инициации, которую можно получить в ветвях духовных учений, сохранивших не только форму, но и саму Традицию в ее неповрежденном виде (для Генона такими источниками были регулярное масонство и суфизм). При этом Традиция находится в радикальной оппозиции к современному миру, который со всеми его новыми формами духовной жизни есть лишь извращение и искажение изначальных традиционных представлений и ценностей.

Второй подход, названный Февром «историческим»<sup>435</sup>, также признает лежащую в основе всех духовных учений единую традицию, следы которой можно найти в разных аспектах духовной жизни. Мудрецы, пророки и учителя всех религиозных учений являются ее проводниками и выразителями, а следовательно, по сути, говорят об одном и том же. Ищущий приобщения к этой традиции сперва должен изучить все многообразие ее форм, а затем выбрать ту, которая более ему подходит. «Придерживающиеся этого пути счастливо порхают туда и сюда в процессе сравнения разных форм выражения традиции, подобно американским студентам занимающимся “шопингом” в начале учебного года, большую часть времени проводя в различных аудиториях, прежде чем сделать окончательный выбор»<sup>436</sup>. Такая ситуация приводит к гораздо большей популярности второй интерпретации традиции, по сравнению с первой. Выражением этого духовного демократизма стал феномен Нью Эйдж, но ему предшествовали Теософское и Антропософское

---

<sup>434</sup> Употребление термина с большой буквы восходит именно к кругу названных мыслителей.

<sup>435</sup> Ibid. P. 38.

<sup>436</sup> Ibid. P. 39.

общества и иные организации и мыслители, развивавшие идеи единства традиции в многообразии ее форм.

Два описанных подхода хоть и напоминают друг друга, во многом являются противоположными, поскольку разнятся не только в формальных чертах, но и в направлениях их векторов. Пуристское понимание традиции можно определить как деэволюцию, постепенную деградацию мира от изначально прекрасного состояния пронизанности традиционным мировоззрением к современному антитрадиционному состоянию. Исторический подход, напротив, говорит об эволюции в духовной жизни, которая от эпохи к эпохе корректировалась великими мудрецами, наставлявшими заблудших людей к правильному пониманию традиции и к духовному совершенствованию в ее русле. По Февру, дополнением и примирением этих подходов может быть «гуманистический подход»<sup>437</sup>, суть которого мы изложим позже. А сейчас, определившись с основными понятиями, перейдем к краткому описанию шести характеристик эзотеризма как формы мысли, согласно французскому исследователю<sup>438</sup>.

### **2.3. Эзотеризм как форма мысли: характеристики**

*Принцип соответствия* сформулирован еще в «изумрудной скрижали» Гермеса Трисмегиста и гласит, что то, что вверху, подобно тому, что внизу. Весь мир пронизан единой системой соответствия одних частей другим, все есть символ, все скрывает в себе тайну. Мир предстает как система зеркал, постоянно отражающих друг друга. Можно выделить два типа соответствий. Первый описывает систему соответствий в природе, отношение металлов к планетам, планет к растениям, растений к органам в человеческом теле и т.п. Второй устанавливает соотношение между природой и текстом, полученным как откровение. Вспомним здесь каббалистические представления о том, что

---

<sup>437</sup> Ibid.

<sup>438</sup> Напомним, что в разделе, посвященном Умберто Эко, в предыдущей главе, уже приведены эти характеристики, здесь подробнее опишем их смысл.



Бог творил мир посредством 22 букв древнееврейского алфавита и им же записана Тора.

*Живая природа.* Вся природа не есть просто система связей, она представляет собой живой организм, каждая клетка которого развивается своей собственной жизнью, но в то же время тесно связана со всем целым. Природа может представляться как книга, которую должен прочесть человек. История природы переплетена с историей человека, он ее часть, но, однако, согласно Посланию к Римлянам апостола Павла (Рим. 7:19–22), вся природа ждет избавления от страданий, которое может произойти лишь через человека.

*Роль воображения и посредничества.* Воображение само по себе является системой посредничества между человеком и Богом, человеком и природой. В мире воображения пребывает многообразие символов, столь важных для предыдущих характеристик (карты таро, мандалы, духи посредники – все это обитатели символического мира). Посредником может быть и человек (учитель, гуру), и книга, и символическое изображение, актуализирующее способность активного воображения. Интересно, что для эзотеризма символ становится ценен сам по себе, а не только как посредник, доводящий до некоей цели. Февр отмечает, что выразитель эзотерического мировоззрения «предпочитает пребывать на лестнице Иакова, по которой ангелы (и несомненно другие сущности) восходят вверх и нисходят вниз, вместо того, чтобы самому взойти на ее вершину»<sup>439</sup>.

*Опыт трансмутации.* Если предыдущие характеристики носили отчасти теоретический характер, то четвертая связана с опытным измерением эзотеризма. Термин «трансформация» не является удачным выражением описываемого процесса, поскольку предлагает лишь переход из одного состояния в другое, при этом ничего не сообщая о качественном измерении этого перехода. Заимствованный из алхимии термин «трансмутация» предполагает преобразование, метаморфозу, происходящую с человеком, по

---

<sup>439</sup> Ibid. P. 12.

аналогии с металлами в алхимии: серебро становится золотом, пройдя трансмутацию. Термин «гнозис» во многом выражает именно этот опыт. Здесь Февр серьезно смещает акценты при описании алхимии, как преимущественно духовной практики, служащей своего рода лучшим выражением опытного гнозиса. Он даже проводит прямую аналогию между тремя ступенями мистического восхождения (очищение, просвещение, единение) и тремя стадиями алхимического делания (нигрето, альбеда, рубедо)<sup>440</sup>.

Все названные характеристики являются неотъемлемыми чертами эзотеризма как формы мысли, к ним французский ученый добавляет две необязательные: с одной стороны, их часто можно встретить в эзотеризме, с другой – добавить их к основным значило бы сузить сферу применения теории, поэтому эти две черты обозначаются как факультативные.

*Практика конкорданса (согласия).* Разнообразие религиозных и духовных традиций привело многих (как ученых исследователей, так и выразителей эзотерической формы мысли) к тому, что они начали искать соответствия между различными духовными учениями, этот процесс берет истоки еще в позднем Возрождении и находит свое полное выражение в XIX веке, в эпоху появления сравнительного религиоведения. В контексте характеристики эзотерической формы мысли этот аспект выступает как идея скрытого согласия различных духовных традиций между собой, скрытого, поскольку при поверхностном взгляде увидеть его нельзя. Ищущий должен «проявить волю не только к тому, чтобы стереть некоторые различия или раскрыть гармонию среди разных религиозных традиций, но помимо всего прочего гностически охватить многообразные традиции и объединить их в одном тигле. Это даст “мужу желаний” (Дан. 9:23) рентгеновский снимок живого скрытого ствола за видимыми ветвями различных традиций»<sup>441</sup>.

*Идея передачи* предполагает, что эзотерическое учение должно передаваться по линии преемства от учителя к ученику. Сам процесс передачи

---

<sup>440</sup> Ibid. P. 13.

<sup>441</sup> Ibid. P. 14.

знания может характеризоваться как «второе рождение». При этом необходимо, чтобы соблюдались два фактора: проходящий посвящение человек должен верить в то, что традиция, к которой он принадлежит, имеет легитимное, уходящее в глубину веков основание, иными словами – является аутентичной; и человек не может инициировать сам себя, этот процесс осуществляется учителем или мастером.

Все названные выше характеристики составляют суть западного эзотеризма как формы мысли. В дальнейших исследованиях Февр применял свою теорию к конкретному историческому материалу, разрабатывая отдельные кейсы (алхимия<sup>442</sup>, теософия<sup>443</sup> и т.п.), не занимаясь пересмотром сформулированной в 90-е теории.

Теперь вернемся к третьему подходу в понимании термина «традиция», как его описывает Февр. Почему это важно сделать именно сейчас? Дело в том, что в описание этого подхода французский ученый вложил свое видение и эзотеризма, и места его исследований в современном мире.

Третий подход предполагает, что традиция находится не в системе исторической преемственности и не в конкретных учениях, провозглашенных мудрецами, а внутри самого человека, в его внутреннем мире, и становится доступной для него через процесс активного воображения. Сравнительные исследования мифов, религиозного символизма и коллективного бессознательного доказывают действенность такого подхода. Именно в нем, по мнению Февра, лежит будущее духовных и научных изысканий. Разведение двух пластов человеческого бытия, произошедшее после Возрождения, должно быть преодолено с помощью переосмысления места науки и духовности. В современности зачастую преобладают два варианта разрешения конфликта: онаучить религию, тем самым применив ее к условиям современности (Февр называет такой подход «новым эвгемеризмом»<sup>444</sup>), и

---

<sup>442</sup> См.: *Faivre A. The Eternal Hermes: From Greek God to Alchemical Magus. Grand Rapids, 1995.*

<sup>443</sup> См.: *Faivre A. Theosophy, Imagination, Tradition...*

<sup>444</sup> *Ibid.* P. 42. Одним из самых ярких примеров такого подхода Февр называет работы Эриха фон Деникена («Колесницы богов» и др.), в которых автор пытается доказать, что все сказания о богах и

сбежать от современности, полностью вычеркнув для нее всякую возможность нести в себе что-то духовное. Ни первый, ни второй подход, согласно Февру, не являются удачными. «Гуманистическое» понимание традиции и является третьим путем. «Этот третий путь, путь Гермеса, учащего нас видеть миф и тайну в нашей жизни (даже в самых профанных ее проявлениях) и тому, как расположить их в нашем диапазоне знаний. Но собрать современность и поместить ее в атанор предполагает, что мы знакомы и с атанором, и современностью. Это двойное требование может быть выполнено приобретением такого уровня культуры, который может охватить большее, чем только эзотерическое»<sup>445</sup>. Изучение эзотеризма, таким образом, должно стать путем для осуществления третьего типа понимания традиции, для него необходима междисциплинарность, ибо реалии западного эзотеризма проникают собой множество различных пластов человеческой деятельности. Разведенные в поствозрожденческую эпоху мифос и логос могут опять найти путь друг к другу, поскольку западный эзотеризм и был точкой их встречи. Если в современности вернуться к серьезному его рассмотрению, осознать его важность, переоткрыть, не додумывая и не переделывая, его истины, тогда можно избежать множества проблем и бед, постигших нашу цивилизацию. При этом подход такого плана должен оставаться научным в своей методологии. В качестве примера удачного синтеза Февр указывает на имена Элиаде, Корбена, Кумарасвами и Насра, отмечая, что «ни один из них не пренебрегает эрудицией, критическим аппаратом или историческим и филологическим инструментарием, составляющими особый аспект современности. С ними университетское исследовательское пространство стало помощником, так необходимым сегодня Традиции, к которой они стремились и как ученые, и как философы».<sup>446</sup> Этот третий путь, именуемый

---

мифы есть свидетельства посещения Земли инопланетянами, сотворившими землян, давшими культуру и знания, а в последствии землянами обожествленными.

<sup>445</sup> Ibid. P. 41.

<sup>446</sup> Ibid. P. 44.

гуманистическим, в равной мере может быть назван «алхимическим»<sup>447</sup>, ведь алхимия как наука Гермеса и говорит об особом пути трансформации себя, через включение противоположностей в высшее единство.

Таким образом, здесь мы имеем не просто научный проект, а некое цельное видение мира, включающее в себя ряд аспектов, в котором эзотеризм соседствует с научным методом познания и оба органично дополняют друг друга.

## 2.4. Влияния и критика

Как бы там ни было, но из проведенного выше разбора должно стать ясным, что и в своих работах научного периода Февр все же во многом продолжил следовать методологии круга Эранос, вернее, ряда его представителей. Ему не так близки идеи Юнга, в большей степени его учителями являются представители второго поколения, в первую очередь Элиаде и Корбен.

Идеи Генона о традиционных и нетрадиционных сообществах, об инициации и контрнициации, быть может восприняты через призму Элиаде, ярко видны в целом ряде положений Февра. Так, рассуждая о шестой характеристике – «передаче духовного знания», он прямо употребляет термин «регулярность»<sup>448</sup>, говоря об аутентичности традиции и ее ясной системе передачи. Этот термин не этический, он эмический и относится к регулярному типу масонских лож, тех, что возводят свое преемство к первой Великой ложе – ложе Англии<sup>449</sup>. В целом общее направление рассуждений в этом пункте достаточно показательно. Так, Февр отрицает идею самоинициации как чуждую эзотеризму, хотя некоторые его представители высказывались в ее пользу<sup>450</sup>. Все это происходит потому, что у автора неартикулировано есть

---

<sup>447</sup> Ibid. P. 46.

<sup>448</sup> Ibid. P. 14.

<sup>449</sup> Краткий экскурс в системы масонских лож см.: *Нодон П.* Масонство. М., 2004. С. 139–153.

<sup>450</sup> См. рассуждения Юлиуса Эвола по вопросу инициации: *Эвола Ю.* Традиция и Европа. Тамбов, 2004. С. 48–61; *он же.* Последнее интервью ([nationalism.org/vvv/evola-interview.htm](http://nationalism.org/vvv/evola-interview.htm) (дата обращения: 01.09.2014)).

четкая система оценивания различных вариантов эзотеризма и их разделения на истинный, традиционный, и ложный, самопровозглашенный. Косвенным подтверждением тому служат оценочные суждения, употребляемые по отношению к Новым религиозным движениям, которые даже именуются «псевдоинициатическими»<sup>451</sup>, или выпады против идей Эриха фон Деникена о богах-инопланетянах и обвинение того в новом эвгемеризме<sup>452</sup>. Все это указывает на противопоставление конструкта «истинной традиции», черты которой были описаны выше, и новомодных подделок. Это суждение оценочное и во многом идет в русле анализировавшихся в первой главе идей Элиаде. Ученый здесь вновь выступает как морализатор. Еще одним подтверждением влияния румынского религиоведа может быть такое же деление эзотеризма и оккультизма, где последнему усваивается практическое измерение первого.

Второе важное влияние связано с заимствованием Февром у его друга и учителя Анри Корбена теории о «воображаемом мире». Концепция «*mundus imaginalis*» изложена Корбеном в докладе 1964 года и сводится к следующим положениям. «*Mundus imaginalis*» не тождественен миру воображения, толкуемому современным словоупотреблением как мир нереальный, выдуманный. Это реально существующая сфера бытия, лежащая между материальным миром и сферой рационального познания. «Этот мир требует своей собственной способности восприятия...»<sup>453</sup>, которую Корбен называет «активным воображением»<sup>454</sup>. Это чистая духовная способность, орган духовного познания, дающий реальное когнитивное постижение иного мира<sup>455</sup>. То есть это признание действительно существующим иного измерения реальности и постулирование возможности человека войти в эту реальность, а это одна из основных идей Февра, пронизывающая все шесть его

---

<sup>451</sup> *Faivre A.* Access to Western Esotericism. P. 42.

<sup>452</sup> *Ibid.*

<sup>453</sup> *Корбен А.* Мир Воображения (*Mundus Imaginalis*) // Дельфис. 2013 №73(1). С. 90–97.

<sup>454</sup> Там же.

<sup>455</sup> Сам Корбен активно использует свою теорию при анализе исламской философии, хорошей иллюстрацией тому раздел, посвященный гносеологии шиитской пророческой философии (см.: *Корбен А.* История исламской философии. М., 2013. С. 66–75).

базовых характеристик западного эзотеризма, в особенности третью и четвертую. Ведь активное воображение является не чем иным, как реальным опытом приобщения иному миру.

Также отчетливо прослеживаются в теории Февра следы концепции Жильбера Дюрана о разделении двух сфер бытия – мифоса и логоса, где мифос связан со сферой воображения, а логос – с рациональностью. От эпохи Платона до Нового времени последнее подавляло первое, глубинная социология Дюрана предлагает изменить эту ситуацию, перевернув полюса и начать с изучения логоса через мифос. Последний определяется как «структурная совокупность архетипов и символов, отражающая глубинные свойства воображения»<sup>456</sup>.

Интересно, что в целом у последующих исследователей концепция Февра вызывала положительные оценки. Так, в своей первой работе Воутер Ханеграафф напрямую ссылается на нее как на базовое концептуальное осмысление феномена западного эзотеризма<sup>457</sup>. Но он не единственный, после выхода в свет идеи Февра стали классическими. Из этого следует, что они не были простым продолжением теорий Эраноса, поскольку последние уже давно имели ненадежную репутацию в академической среде. Февр впервые создал единую систему характеристик, описывающих феномен эзотеризма, демаркировал понятия, используя при анализе критико-историческую методологию, при этом оставив оценочные суждения и личные представления, но убрав с них определяющий акцент, то есть не используя их как основу теории. К тому же теория Февра была плодом многолетней работы на первой кафедре, полностью посвященной исследованию эзотеризма.

---

<sup>456</sup> Дугин А. Социология воображения. М., 2010. С. 88. К трудам Александра Гельевича можно относиться по-разному, но нам представляется, что как выразитель идей Жильбера Дюрана он вполне адекватен. Его прочитанный на социологическом факультете МГУ курс «Введение в структурную социологию», ставший основой для цитируемой книги, во многом опирается на социологию воображения Дюрана. К тому же Дугиным была защищена докторская диссертация по социологии, полностью посвященная теории Жильбера Дюрана.

<sup>457</sup>См.: *Hanegraaff W. New Age Religion and Western Culture*. P. 65 (где заимствуется определение натурфилософии Февра), p. 384–405 (где подробно разбирается вся теория Февра).

Основа критических замечаний, высказываемых в адрес Февра, строится вокруг избирательности и узости его системы характеристик. Прежде всего, многим не нравится сужение сферы до западного феномена, ведь очевидно, что все Средние века, да и начало Возрождения были полем для неослабевающего диалога культур и их взаимообогащения, поэтому отделить исламский и иудейский мир от западного не представляется возможным, а следовательно, нельзя сужать сферу применения теории лишь до христианоцентричной культуры Западной Европы<sup>458</sup>. Сходная ситуация наблюдается и в начале XIX века и продолжается вплоть до сего дня, идеи ориентализма столь тесно сплетаются с представлениями западных адептов эзотеризма, что тяжело провести хоть какое-то разграничение. Да и можно ли вообще сводить это явление лишь к западной цивилизации? Такие вопросы возникают в основном у американских исследователей<sup>459</sup>. Следующая серия критических замечаний связана с узостью системы характеристик, очевидно сформировавшихся у Февра на почве изучения немецкой теософии начала Нового времени, которой он и занимался большую часть жизни. Все эти черты удачно подходят для ряда течений, возникших в конце Возрождения и начале Нового времени, но плохо работают или не работают вообще при рассмотрении течений XIX века и современности, вызывает серьезные вопросы, насколько они могут быть применимы к средневековым реалиям. У последующих представителей новоевропейского подхода серьезные сомнения вызовет и сама идея выделения каких-то неизменных характеристик западного эзотеризма, ведь любая попытка определить сущность явления есть сужение поля исследования. Более детальный и скрупулёзный анализ источников, лишенный предустановок, может вполне показать неработоспособность той или иной базовой характеристики в каждом конкретном случае. Поэтому последующая европейская традиция предпочла отказаться от системы Февра

---

<sup>458</sup> *Stuckrad Kocku von*. Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. P. 46–49.

<sup>459</sup> *Верслуис А.* Что такое эзотерика? С. 12–16.



в пользу альтернативных подходов, при этом считая эту систему важным вкладом в историю исследований западного эзотеризма.

Итак, проанализировав теорию западного эзотеризма Антуана Февра, мы можем заключить, что с одной стороны, в ней прослеживается попытка построить четкую научную систему определения объекта исследования и его характеристики, строящуюся на историко-критическом методе. С другой – в творчестве французского исследователя очень сильно видно влияние круга Эранос в лице Элиаде, Корбена и Дюрана. Это влияние смещает акценты в исследовании с научных в оценочные и заставляет Февра менять фокус исследования, зачастую переводя его в плоскость философских или эмических рассуждений, что сильно снижает ценность и самостоятельность теории. При этом важно заметить, что хотя Февр в течение 20 лет после выхода его работы «Ключ к западному эзотеризму» принципиально не менял своих взглядов и его теория во всех книгах предстаёт в одном и том же виде, в последней работе «Западный эзотеризм: Краткая история» (*Western Esotericism: A Concise History*), где излагаются те же положения, почти исчезли эмические суждения и влияние Эранос сведено к минимуму. Французский исследователь сам не мало пишет о вреде перенниализма как методологии, искажающей систему научного исследования<sup>460</sup>, и признает, что целью ученого является не создание некоей общей объяснительной системы, а новый анализ концепций «путем их историзации»<sup>461</sup>. Главное не построить модель, а победить инертность научного сообщества, не желающего пересматривать свои старые взгляды лишь потому, что они стали частью некоей традиции. В этих рассуждениях, да и во многих других замечаниях, представленных в последней книге, Февр идет полностью в русле новоевропейского подхода, при этом признавая значимость работ своих продолжателей и новых исследователей, к анализу которых мы и переходим.

---

<sup>460</sup> *Faivre A. Western Esotericism: A Concise History. P. 8, 19.*

<sup>461</sup> *Ibid. P. 24.*

#### **§4. Новая историография Воутера Ханеграаффа**

Возможно, изучение западного эзотеризма так бы и осталось уделом отдельных исследователей и не сформировало бы цельной, признанной в научном сообществе сферы, если бы не появился человек, который смог объединить всех и перенаправить отдельные усилия талантливых авторов в единое созидательное русло. В апреле 1992 года на конференцию в Лионе, о которой мы уже упоминали в связи с докладом Умберто Эко, съехалось много известных авторов, объединенных общим интересом к теме: Антуан Февр, Николас Гудрик-Кларк, Кристофер Макинтош, Джозелин Гудвин и многие другие. Среди прочих участником был и молодой исследователь Воутер Ханеграафф, в тот момент только начавший работу над своей докторской диссертацией по Нью Эйдж, но уже активно интересовавшийся методами изучения западного эзотеризма. С работами по теме он познакомился еще будучи студентом, когда увлекся культурой Ренессанса, в те годы его поразила реакция профессоров, которые все как один не желали тратить свое время на вопросы, касающиеся «отверженного знания». Так, обучаясь в Утрехтском университете, Ханеграафф прочел книгу «Пансофия» Пеукерта (Will-Erich Reuckert) и, когда обратился с вопросами по теме книги к своим профессорам, то случилось странное: эти темы не хотел обсуждать ни один профессор, каждый отсылал к своему коллеге, «будто перебрасывая горячую картошку из рук в руки»<sup>462</sup>. После этого молодой исследователь понял, что нашел нечто очень важное. В Лионе Ханеграафф впервые смог пообщаться с учеными, которых знал ранее лишь по книгам. Главной идеей, выработавшейся, по-видимому, у него в те годы, было построение абсолютно объективной и научно безупречной системы изучения западного эзотеризма, полностью отличной как от мистоцентрического погружения в предмет, так и от рационалистического высокомерного о нем суждения. Менее чем за десять лет

---

<sup>462</sup> См.: Hermes in the Academy. P. 17.

голландский исследователь завоевывает себе серьезную репутацию в академических кругах, серьезную настолько, что именно его выбирают в качестве главы второй кафедры, посвященной изучению эзотерики, открывшейся на этот раз на факультете Humanities Амстердамского университета, а еще менее чем десять лет спустя Ханеграафф возглавляет «European Society for the Study of Western Esotericism», организацию, объединившую множество ученых по всей Европе, имеющую свой журнал, книжную серию в издательстве «Brill» и ежегодно проводящую конференции в разных уголках Евросоюза.

Теоретические построения амстердамского профессора достаточно сложны, здесь мы попробуем выделить основные концепты, оформившие его теорию. Можно сказать, что целый ряд идей был сформулирован Ханеграаффом еще в 90-е годы в монографии, посвященной «New Age», и статьях. В последующий период эти концепты оттачивались, доводились до совершенства и обретали новое фактологическое подтверждение. Поэтому при изложении его идей мы сознательно отказываемся от хронологического метода, а идем по основным концептам в порядке их важности и связанности друг с другом.

### 3.1. Эмпирический метод

Одна из первых статей Ханеграаффа, ставшая широко известной<sup>463</sup> и им самим признаваемая как этапная<sup>464</sup>, была посвящена определению метода в исследовании западного эзотеризма. Этот метод далее получил полное раскрытие в творчестве голландского ученого и нашел широкое применение в конкретных исследовательских проектах его коллег как по кафедре, так и по

---

<sup>463</sup> См., напр.: *Faivre A. From Paris and Amsterdam and Beyond: Origins and Development of the Collaboration // Hermes in the Academy. P. 125; Stuckrad K. Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities. P. 52; Bogdan H. Western Esotericism and Rituals of Initiation. NY, 2007. P. 179.*

<sup>464</sup> Об этом свидетельствует множество ссылок на нее во всех крупных трудах ученого, см., например, его первую и последнюю крупные работы: *Hanegraaff W. New Age Religion and Western Culture. P. 4–7, 67, 365, 367–69, 373–74, 385–386, 397, 399, 403, 408, 509, 524; Hanegraaff W. Esotericism and the Academy. P. 127, 150, 301, 358.*

ассоциации. Прежде чем описать основания своего подхода, Ханеграафф очерчивает его альтернативы. Думается, что эти альтернативы вполне очевидны и в самом простом варианте могут быть описаны как рационализм и иррационализм. У многих в связи с этой оппозицией может возникнуть резонный вопрос: а разве может быть что-то кроме этих магистральных тенденций западной мысли многих веков? Обратимся за ответом к конкретным школам и традициям, выражающим эти подходы в религиоведении. Ханеграафф именует эти направления редукционизмом и религиозизмом. Оба подхода в равной мере представляются неудовлетворительными, поскольку являются идеологическими. Дело здесь не в том, что в основе рационального и иррационального типов мышления лежит определенный набор аксиом, а в том, что при использовании их в рамках религиоведческого исследования происходит подстраивание фактов под эти типы мышления. Рационалист, как и иррационалист, видит лишь то, что хочет увидеть. Ханеграафф поясняет это следующим образом:

Эмпирические перспективы этой редукционистской идеологии должны быть отвергнуты как ненаучные, поскольку она претендует на большее, чем то, что можно доказать без вхождения во внутреннее противоречие, она относится к метаэмпирическому так, будто его существование было фальсифицировано, в то время как на самом деле такая фальсификация потребует, чтобы метаэмпирическое стало эмпирическим. Религиозизм, аксиоматически придерживающийся многоуровневого мировоззрения, правильно было бы критиковать не за то, что он утверждает больше того, что может доказать, а за размывание границы между эмпирическим и неэмпирическим знанием, ошибочно приписывая научную ценность последнему. Это очевидно, поскольку эмпирическое исследование не может принять никакого аксиоматического убеждения о конечной природе реальности<sup>465</sup>.

---

<sup>465</sup> Hanegraaff W. Empirical Method in the Study of Esotericism // Method & Theory in the Study of Religion. 1995. Vol.7 №2. P. 100.

Но проблема не только в аксиоматических посылках указанных подходов, но и в их конечных целях. И религиозизм, и редукционизм стремятся описать, «чем на самом деле является религия»<sup>466</sup>. Очевидно, что предпосылочность и заданность недостижимой цели не могут не сказаться на самом процессе исследований и на его результатах. Редукционизм зачастую сводится к дескриптивному описанию явления, основанному на наборе конкретных фактов, полученных в ходе исследования. Но при этом факты проходят через систему интерпретации, базирующуюся на аксиоматических положениях, и в итоге получается карикатура на явление, проще говоря, редукционист видит именно то, что хочет увидеть в абсолютно любом наборе феноменов.

Религиозизм, напротив, утверждает, что религия ценна сама по себе, а следовательно, и изучать ее можно лишь тогда, когда признается трансцендентная реальность, стоящая за феноменом и, как следствие признания этой реальности, принимается необходимость получения опыта приобщения к ней (то есть религиозного опыта). Таким образом, когда исследователь этот опыт получит, тогда всё в религии ему станет ясно, и он поймет ее такой, какой она на самом деле и является.

Таким образом, оба означенных подхода в равной степени неприменимы для построения продуктивного религиозоведческого исследования. Под продуктивным исследованием здесь необходимо понимать не исследование, претендующее на воссоздание реальной картины мира, а исследование, имеющее эвристическую ценность, то есть предлагающее интерпретативную модель, проясняющую видение каких-то явлений, и не более того. Ханеграафф не претендует на то, чтобы сказать новое слово в религиозоведении, он избирает лишь небольшую его часть – исследование западного эзотеризма, чтобы продемонстрировать, что в ее рамках возможен альтернативный двум описанным подход. Этот подход называется «эмпирическим». Он базируется прежде всего на честном отношении к своим задачам и цели. «Эмпиризм» не

---

<sup>466</sup> Hanegraaff W. Forbidden Knowledge: Anti-esoteric Polemics and Academic Research // Aries. 2005. Vol. 5 №2. P. 226. Курсив в оригинале.

претендует на описание того, что такое религия, как и почему она появилась и функционирует, он, по крайней мере на декларативном уровне, отвергает любые метафизические аксиомы. Он базируется на идее ограниченности научного знания, т.е. на том, что оно может быть только «эмпирическим», а не метаэмпирическим. «Эмпиризм» рассматривает историю идей сквозь призму критики идеологий, что приводит к пересмотру и дезавуированию кажущихся очевидными представлений, концепций и определений. «Эмпиризм» рассматривает любое определение как временный конструкт, имеющий ценность лишь в контексте конкретного исследовательского проекта. «Эмпиризм» придерживается четкого разделения утверждений на эмпирические и этические, не допуская, чтобы эмпирические определения превращались в этические. «Эмпиризм» осознает, что нам доступны «религии лишь как человеческие события в пространстве и, что в особенности важно, во времени»<sup>467</sup>. Редукционизм и религиозизм настойчиво игнорировали время как важную характеристику исследуемого явления, их *idée fixe* было нахождение надисторического общезначимого смысла всех событий. «Эмпиризм» привязан ко времени, а поэтому его можно назвать историческим методом, ибо и отдельные аспекты западного эзотеризма (каббала, алхимия, масонство), и теории их интерпретации исследуются в рамках «эмпиризма» как порождения конкретных исторических условий. «Он прослеживает происхождение идей во времени не с предварительным намерением продемонстрировать их транс- или метаисторическое сходство или единство и даже не с намерением продемонстрировать историческую “ожидаемость” заветных идей, но с намерением прояснить сложные пути, которыми люди впитывают, (пере)интерпретируют, (пере)конструируют и т. д. идеи прошлого, им доступные»<sup>468</sup>, – пишет Ханegraафф.

Разумеется, и редукционизм, и религиозизм в равной степени считают «эмпирический подход» ошибочным и ненаучным. Тут действует принцип:

---

<sup>467</sup> Ibid. P. 101. Курсив в оригинале.

<sup>468</sup> Ibid. P. 109.

кто не с нами, тот против нас. Религионизм смешивает «эмпиризм» с редукционизмом, а редукционизм обвиняет «эмпиризм» в скрытом религионизме. С точки зрения религионизма ни одно научное исследование, игнорирующее реальность религиозных феноменов, не может быть поистине научным, тогда как «эмпиризм» не претендует ни на что большее, чем описание и несовершенную интерпретацию определенного набора феноменов. Редукционизм обвиняет «эмпиризм» в том, что все исследования в его рамках сводятся лишь к дескриптивному описанию обнаруженных фактов, тогда как редукционизм предлагает их систематизацию и объяснение. Но между интерпретацией и объяснением лежит пропасть, «эмпиризм» предлагает интерпретацию, но не претендует на объяснение, поскольку любое объяснение должно покоиться на принятых за аксиомы посылах, отвергаемых «эмпиризмом».

Теперь от религии в целом обратимся непосредственно к западному эзотеризму, чтобы на его примере конкретно и рассмотреть, как Ханegraафф применяет «эмпирический метод» в своем исследовании и что из этого получается.

### **3.2. Религионизм и интегральный традиционализм**

В исследовании западного эзотеризма мы сталкиваемся с теми же подходами религионизма и редукционизма, только имеющими несколько иные наименования. По Ханegraаффу, выразителем религионизма здесь является школа интегрального традиционализма в лице ее главных идеологов – Рене Генона, Фритьофа Шуона, Ананды Кумарасвами. Интересно, что амстердамский профессор не склонен рассматривать традиционализм как эзотерическое учение, а скорее характеризует его как историографическую концепцию в исследовании западного эзотеризма<sup>469</sup>. Эта концепция исподволь

---

<sup>469</sup> В словарной статье, посвященной традиционализму, Ханegraафф, в частности, пишет: «...очевидно, что в подходе этих (речь идет о Геноне и Кумарасвами. – П.Н.) и подобных им современных авторов мы больше не имеем дела с тем, что могло бы быть определено как “западный эзотеризм” в историческом смысле слова. Традиция или *philosophia perennis* стала подходом в сравнительном

получила широкое распространение среди исследователей, сталкивающихся с западным эзотеризмом и относящихся к нему со скрытой (быть может, даже от самих себя) симпатией. Согласно их представлениям, существует некая изначально постулируемая «совокупность верований и практик, которые *должны были* передаваться с незапамятных времен, но были утрачены во второй половине второго тысячелетия по Р.Х.»<sup>470</sup>, которая именуется «Традицией». Эта «Традиция» имеет надисторическое значение, а следовательно, все исторические феномены западного эзотеризма будут связываться с ней и ею поверяться. Таким образом, сущность западного эзотеризма сводится к тайному (доступному лишь посвященным через опыт переживания и вхождения в него) «эзотерическому» ядру и внешнему «экзотерическому» его выражению. Главной проблемой интегрального традиционализма как концепции, претендующий на научную ценность, является «тот факт, что перенниализм считает свою метафизическую рамку абсолютной истиной о природе религии, при этом логически исключает возможность обнаружения чего-то нового или неожиданного. Принятие “истины о религии” за отправную точку “исследования” сводит последнее лишь к иллюстрации... Любая критика убеждений перенниалистов заходит в тупик “безвыходной логики”: “если вы поняли, вы согласитесь; если вы не согласны, очевидно, вы не понимаете”»<sup>471</sup>.

Следовательно, в самом своем основании традиционализм как метод *научного* исследования западного эзотеризма ошибочен. Равно неудачными следует признать и те игры с терминами, которые он подразумевает. «Эзотерика» представляется в его рамках «метафизической концепцией, поддерживающей трансцендентальное единство всех религиозных традиций»<sup>472</sup>. Для современного научного исследования использование

---

изучении религий и культур или даже философской перспективой взгляда на реальность» (*Hanegraaff W. Tradition // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. P. 1133.*)

<sup>470</sup> *Sedgwick M. Against the Modern World. P. 21. Курсив Седжвика.*

<sup>471</sup> *Hanegraaff W. Empirical Method in the Study of Esotericism. P. 122.*

<sup>472</sup> *Ibid. P. 105.*



термина «эзотерика» проблематично из-за его нагруженности именно таким традиционалистским толкованием. Следовательно, нужно использовать альтернативные термины, которые могли бы помочь избежать ловушки скрытого, но очевидного для всех смысла.

### **3.3. Редукционизм и «социология оккультного»**

Альтернативный подход в исследовании западного эзотеризма сосредоточился вокруг школы «социологии оккультного», о которой мы уже писали в предыдущей главе. Здесь суммируем идеи выражаемого этим направлением подхода в нескольких ключевых положениях: оккультизм воспринимается как реакция течений, базирующихся на иррационализме, на проект модерна; между оккультизмом (как синонимом иррационального) и научным знанием лежит пропасть; оккультизм воспринимается как карикатура на научное знание; «социология оккультного» не стремится понять предмет своего изучения, для нее с этим предметом и так все понятно, по сути, «социология оккультного» – это «социология заблуждения»<sup>473</sup>. В подходе классического рационализма мы видим полное выражение «социологии оккультного» в первую очередь в работах Джеймса Уэбба. Минусы этого отношения с точки зрения «эмпирического подхода» очевидны – метафизический априоризм, заранее знающий истину и судящий предмет своего исследования, невнимание к деталям (связи науки и так называемого «оккультизма» в Новое время не могут быть истолкованы упрощенчески), употребление эмического термина «оккультизм», возникшего лишь в XIX веке, как этического. Особенно интересным для понимания позиции Ханegraаффа представляется последнее. Для амстердамского профессора спор о терминах является чуть ли не определяющим научным спором, с которого надо начинать любое исследование. Поэтому к определению базовых категорий необходимо подходить с особым тщанием.

---

<sup>473</sup> Ibid. P. 111.

### 3.4. Что такое эзотеризм?

Ответ на этот вопрос совсем не прост. Чтобы толком понять, что имеет в виду Воутер Ханеграафф, нужно всегда держать во внимании подход к терминологии, пропагандируемый в «эмпиризме». Термины здесь имеют временное эвристическое значение, не претендуя на выражение реального положения вещей. Поскольку термин «эзотерика» дезавуирован его традиционалистским значением, необходимо выработать альтернативный термин, им для Ханеграаффа и всего европейского направления становится «эзотеризм», точнее, «западный эзотеризм». Вот как в своей программной статье определил его Ханеграафф: *«...принятые в настоящее время поля исследования не смогли вместить некоторые западные традиции и по-прежнему, как правило, или стремятся полностью исключить их из исследования, или редуцировать их к уже существующим, но неподходящим категориям. “Эзотеризм” – подходящий бренд для характеристики этих традиций, делающий их доступными для исследования»*<sup>474</sup>. Это абсолютно негативное определение, позже ставшее основой теории эзотеризма как «мусорной корзины истории», о которой подробнее мы поговорим далее, не должно вводить читателя в заблуждение. В теории Ханеграаффа эзотеризм имеет два аспекта: 1) конструкт, созданный в разуме мыслителей, сформировавшийся в эпоху Возрождения и просуществовавший вплоть до сего дня, роль и значение этого конструкта все время изменялись; 2) совокупность феноменов, имеющих внутреннюю связь и общие черты, оформившаяся в эпоху Возрождения, прошедшая через целый ряд трансформаций, но существующая вплоть до сего дня. Иными словами, конструкт – это то, как представляли себе эзотеризм мыслители различных эпох, а совокупность явлений – это то, что с эмпирической точки зрения существовало. Таким образом, один аспект является полностью

---

<sup>474</sup> Ibid. P. 105. Вся цитата дана в оригинале курсивом.

спекулятивным и существует только в головах мыслителей, второй является реально существующей совокупностью феноменов и непосредственно влияет на возникновение первого. Вот как значительно позже, в 2005 году, Ханegraафф определяет эзотеризм в последнем значении. Поскольку это определение принципиально важно, приведем его здесь *in extenso*:

«Эзотерика» понимается не как разновидность религии или структурное ее измерение, но как общее имя (label) для некоторых конкретных течений в западной культуре, отображающих определенное сходство и являющихся исторически связанными. По этой причине во избежание путаницы с типологическим использованием [термина] большинство ученых сейчас предпочитают говорить о «западном эзотеризме». Хотя сейчас идут серьезные дебаты о точном определении и демаркации, равно как и об исторической области западного эзотеризма, но существует общий консенсус касательно основных течений, формирующих его ядро. Если ограничиться нововременным и современным периодами, то поле будет состоять из Ренессансного возрождения герметизма и так называемой «оккультной философии» в широком неоплатоническом контексте и более позднего их развития; алхимии, парацельсизма, розенкрейцера, христианской каббалы и ее последующего развития; теософского и иллюминистского течений; различных оккультных и связанных с ними течений XIX и XX веков, вплоть до и включая такие явления, как движение Нью Эйдж. Если означенный период продлевать в прошлое, охватывая позднюю Античность и Средневековье, он также включает гностицизм, герметизм, теургию неоплатонизма и различные оккультные науки и магические течения, позже ставшие основой синтеза Ренессанса<sup>475</sup>.

Итак, Ханegraафф здесь противопоставляет свое определение теории Февра, сводящейся к конкретным типологическим характеристикам эзотеризма. В отличие от французского ученого, Ханegraафф стремится

---

<sup>475</sup> Hanegraaff W. Esotericism // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. P. 337–338.

изучить исторический контекст событий, а не сформулировать общую типологическую рамку для сопоставления ряда феноменов из различных культур. Пожалуй, проще будет сначала остановиться на историческом разрезе эзотеризма как совокупности феноменов *sensu* Ханеграаффа, а потом уже перейти к анализу эзотеризма как «мусорной корзины истории». В этом историческом анализе прояснится и очень важный для амстердамского профессора вопрос, связанный со значением термина «окультизм».

### **3.5. История западного эзотеризма от Нью Эйджа к эпохе Возрождения и обратно**

Проведем анализ истории западного эзотеризма, сперва забежав значительно вперед, точнее в последний пункт этой истории – феномен Нью Эйдж, а после проследим всю генеалогию от эпохи Возрождения и вновь до сего дня. Так будет проще прояснить некоторые важные положения теории амстердамского профессора. Исходным ее пунктом является положение Экклезиаста – «нет ничего нового под солнцем» (Экк. 1:9), то есть любое «новое» движение, теория или термин имеют свою историю и «были уже в веках бывших прежде нас» (Экк. 1:10). Очень часто ученые, увлеченные новизной и кажущейся беспрецедентностью явления, забывают обратиться к истории и тем самым обедняют свое исследование, снижая его эвристичность. Именно так, по мнению Ханеграаффа, поступает большинство исследователей Нью Эйдж. Здесь прежде всего стоит обратиться к терминам: уже само наименование «Нью Эйдж» предполагает определенную новизну, но Ханеграафф предлагает разделить известный нам религиозный феномен на две части: «New Age *sensu stricto*» и «New Age *sensu lato*»<sup>476</sup>. Первый как раз и описывает те группы и учения, которые связывают свое возникновение с чаяниями пришествия новой эпохи, тогда как второй подразумевает более широкое явление, лишь номинально связанное с ожиданием новой эры,

---

<sup>476</sup> Hanegraaff W. *New Age Religion and Western Culture*. P. 94–103.

содержательно же выстраиваемое вокруг иных тем и теорий. В таком контексте «New Age sensu stricto» будет являться частью «New Age sensu lato», и именно последнее послужит основой для дальнейшего рассмотрения.

Чем же является Нью Эйдж в широком смысле этого слова? Ханеграафф предлагает здесь вспомнить известную социологическую концепцию культовой среды, принадлежащую перу Колина Кемпбелла, и сквозь ее призму рассмотреть Нью Эйдж. Осуществив данную операцию, мы получим следующее промежуточное определение движения «sensu lato»: «Нью Эйдж является синонимом культовой среды, *осознавшей саму себя* в качестве более или менее единого движения»<sup>477</sup>. В таком смысле оно возникает после 1975 года, когда масса людей начинает ассоциировать себя с культовой средой как с движением и оформляет свои искания в различных текстуальных, ритуальных и социальных формах. Но ведь и сама «культовая среда» не новое явление, она тоже имеет историю, и если мы обратимся в прошлое, то первое, что увидим там, это многообразие мистических и эзотерических учений, которые вполне могут считаться предшественниками современной «среды».

Говоря об источниках ренессансного мировоззрения, Ханеграафф делит их многообразие на несколько групп<sup>478</sup>:

- 1) философские традиции: герметизм, неоплатонизм;
- 2) «традиционные науки»<sup>479</sup>: астрология, магия, алхимия;
- 3) спекулятивная теософия: каббала.

Вот как он описывает процесс адаптации этих учений в эпоху Возрождения:

Во второй половине XV века в контексте итальянского Ренессанса возродился интерес к различным формам язычества поздней Античности. Одним из примеров этого был неоплатонизм, понятый мыслителями Ренессанса не просто как философия в современном

---

<sup>477</sup> Ibid. P. 17. Выделено в оригинале.

<sup>478</sup> Ibid. P. 388.

<sup>479</sup> Термин взят в кавычки, так как является эмическим и заимствуется как временная объяснительная модель из традиционалистского дискурса.

академическом смысле, но как религиозная система, включающая вид религиозной магии, известный как теургия. Еще одним примером является так называемая герметическая философия, фундаментальные труды которой (известные как *Corpus Hermeticum*) были открыты и переведены на латинский, эти труды проповедовали мистическую религию, сосредоточенную на истинном познании Бога, мира, и себя. Еще одним примером была теургия из другого, недавно открытого корпуса «Халдейских оракулов», ошибочно приписываемых Заратустре. Весьма влиятельные христианские богословы и философы, такие как Марсилио Фичино и Джованни Пико делла Мирандолла считали эти источники, по сути, согласовывающимися с христианским откровением... Христианское восприятие и осмысление этих нехристианских источников привело к возникновению новой синкретической духовности, часто именуемой герметизмом эпохи Возрождения... Тесно связанным с этим новым типом «герметического» христианства было движение синкретической духовности на основе взаимного обогащения еврейских и христианских традиций... результат стал известен как христианская каббала... Вместе с христианским герметизмом она стала основой ренессансного проекта очищенной христианской магии или оккультной философии, в контексте которой христианские символические системы были обогащены новыми элементами, производными от астрологии, естественной магии и алхимии<sup>480</sup>.

Очевидно, что в эпоху Возрождения происходит синтез этих разрозненных и появившихся в разных культурных традициях и в разное время элементов в единое поле. Безусловно, современный Нью Эйдж активно обращается к темам той же каббалы или герметизма, но также очевидным является то, что такое обращение резко отличается от контекстов и целей, с которыми обращались к ним мыслители эпохи Возрождения, да и сами их непосредственные адепты. Здесь мы опять возвращаемся к проблеме новизны

---

<sup>480</sup> *Hanegraaff W. Dreams of Theology. // Theology and Conversation: Toward a Relational Theology. Leuven, 2003. P. 725–726.*

Нью Эйдж. Получается, что эзотеризм либо ушел со сцены, оставив место явлению новой духовности, либо трансформировался вследствие определенных факторов. Ханеграафф предлагает именно второй вариант. Эзотеризм переживает процесс секуляризации в XIX веке, так же как и христианство<sup>481</sup>; как и христианству, ему необходимо выстроить новые стратегии по взаимодействию с миром и, как следствие, измениться.

В качестве точки невозврата Ханеграафф предлагает считать начало XIX века, когда в западной культуре возникает два течения – романтизм и оккультизм. Оба явления напрямую связаны с эзотеризмом, а точнее, выражают процесс его трансформации. Романтизм в данном случае понимается как продукт слияния эзотеризма предыдущих эпох и движения контрпросвещения. Тенденция к «расколдовыванию» мира, тяга к прогрессу породили реакцию, одновременно вылившуюся в критику современной культуры и бегство в зачарованное прошлое, которое (поскольку процессы необратимы) нельзя было уже вернуть, а можно лишь пересоздать заново<sup>482</sup>. Таким образом, романтическое течение вошло в эзотеризм XIX и XX веков, во многом заложив основы Нью Эйдж, а точнее, его критическое отношение к современному миру<sup>483</sup>.

Второй формой трансформации эзотеризма является оккультизм. Ханеграафф предлагает рассматривать этот термин не в тиракьяновском смысле практической стороны эзотеризма, вводя следующее определение: оккультизм «может быть определен как категория в изучении религии, в состав которой входят либо все попытки эзотериков прийти к соглашению с расколдованным миром, либо попытки обычных людей найти смысл в эзотеризме с точки зрения расколдованного светского мира»<sup>484</sup>. То есть в форме оккультизма эзотеризм принимает достижения научной мысли, которую он в форме романтизма активно критикует. Разумеется, это принятие

---

<sup>481</sup> Hanegraaff W. *New Age Religion and Western Culture*. P. 408.

<sup>482</sup> Здесь полезно вспомнить концепцию Эрика Хобсбаума об изобретении традиции.

<sup>483</sup> Ibid. P. 411–415.

<sup>484</sup> Ibid. P. 422.

неполное, часть идей берется, а часть отвергается. Но именно из-за такого смешения мы и получаем феномен Нью Эйдж. Самыми яркими примерами оккультизма (*sensu* Ханеграафф) являются спиритуализм (с эмпирическим методом познания духовного мира), теософия и антропософия (с встраиванием идеи эволюции в духовную жизнь); а его предшественниками, заложившими основы синтеза, были Месмер и Сведенборг. Причем последний занимает в эзотерической вселенной место сродни Канту, поскольку именно его работы впервые конструируют «*nouveau esotericism (i.e., occultism)*»<sup>485</sup>.

Пройдя таким путем точку невозврата, эзотеризм изменился, но еще не стал Нью Эйжем (ведь теософию и спиритуализм мало кто склонен причислять к этому движению, в основном все ведут речь о них как о предшественниках), ему еще надо было отразиться в «зеркале секулярной мысли» (по поэтическому выражению Ханеграаффа). Таких отражений амстердамский профессор насчитывает четыре: теория каузальности, новый (теософский) взгляд на религию, объединяющий различные религиозные традиции, новый эволюционизм и новая психология<sup>486</sup>. Все эти «отражения» мы уже с легкостью находим в движении Нью Эйдж, оформившимся, напомним, в середине 70-х годов XX века.

Отдельно стоит обсудить последнее из четырех «отражений» – новую психологию. Ни для кого не секрет, что психологизм играет важную, быть может даже определяющую, роль в движении Нью Эйдж. Здесь на ум приходит и идеология позитивного мышления, и идея «Я-Бог», и тема конструирования реальности посредством разума, и различные спекуляции о роли разума, сознания и бессознательного в процессе духовной эволюции человека. Исходной точкой создания такого синтеза между психологическими теориями и секуляризованным эзотеризмом, по Ханеграаффу, была психология К.Г. Юнга, который и создал условия для «психологизации

---

<sup>485</sup> Ibid. P. 429.

<sup>486</sup> Ibid. P. 518.



религии и сакрализации психологии»<sup>487</sup>. Интересно, что при этом в своем учении Юнг сумел избежать искушения секуляризацией, не стать оккультистом (*sensu* Ханеграаффа), а воссоздать в своей системе органичный синтез науки и эзотеризма в духе алхимического мировидения Парацельса. Представляется, что в данном случае Юнг уникален для XX века, поскольку является своего рода пришельцем из иных эпох.

Итак, Нью Эйдж для Ханеграаффа – секуляризованный эзотеризм. И в заключение подраздела нам бы хотелось привести цитату, где *in extenso* излагаются все основные особенности взгляда амстердамского профессора:

Вся религия Нью Эйдж характеризуется тем, что выражаемая ею критика современной западной культуры строится на альтернативе, полученной из секуляризованного западного эзотеризма. От традиционного эзотеризма она заимствует примат личного религиозного опыта и посюсторонний холизм (альтернативу дуализма и редукционизма), но, как правило, переосмысляет эзотерические принципы с секуляризованной точки зрения... Религия Нью Эйдж не может квалифицироваться как возвращение к допросвещенческому мировидению, но должна рассматриваться как новый синкретизм эзотерики и секулярных элементов. Как ни парадоксально, критика Нью Эйджем современной западной культуры выражается в значительной степени на языке и в границах этой же самой культуры<sup>488</sup>.

Таким образом, Ханеграафф разворачивает перед нами целую панораму истории религиозных и интеллектуальных исканий, приведших к формированию на самом деле не столь уж и нового движения Новой Эры. Причем приход нового тысячелетия никак принципиально не должен был повлиять на существование и развитие секуляризованного эзотеризма, что, как мы видим ныне, вполне подтверждается. Правда, сам Ханеграафф отмечает одну важную тенденцию в трансформации Нью Эйдж – от идеализма 70-х к

---

<sup>487</sup> Ibid. P. 197.

<sup>488</sup> Ibid. P. 520–521.

утилитаризму и коммерциализации 90-х, что, возможно, и очерчивает новые перспективы перед эзотеризмом в XXI веке.

### 3.6. Существовал ли эзотеризм до эпохи Возрождения?

Как было видно из предыдущего экскурса, западный эзотеризм возник и развивался в историческом промежутке от эпохи Возрождения до современности. А что было до этого момента? В определении эзотеризма, приведенном выше, видно, что до этого существовали гностицизм, неоплатоническая теургия, герметизм и т.п., но можно ли именовать эти явления западным эзотеризмом? В строгом смысле слова нет, так как референтный корпус эзотеризма сформировался именно в синкретизме эпохи Ренессанса. Каббала, гностицизм, неоплатонизм и герметизм были прочитаны мыслителями этой эпохи, реинтерпретированы и уже через эти прочтения синтезировались в единое поле, которое и можно именовать эзотеризмом. Но по всей видимости, этот вопрос не дает покоя Ханеграаффу до сих пор. В своем творчестве он предпринял несколько попыток ответить на него, эти разработки носили параллельный с его основными исследованиями характер и вряд ли могут быть вписаны в общую теорию западного эзотеризма, хотя, безусловно, заслуживают того, чтобы быть рассмотренными.

В одной из статей с претенциозным названием «Запретное знание» (The forbidden knowledge) амстердамский профессор предлагает свою трактовку истории христианства, в которой можно с легкостью обнаружить интересующие нас элементы, связанные с западным эзотеризмом. Идентичность христианства в видении Ханеграаффа воспринимается как продукт «большого полемического нарратива, следы которого восходят к началу монотеизма»<sup>489</sup>. Механизм формирования этого нарратива был напрямую связан с процессом исключения элементов, расценивавшихся зарождающимся христианством как чуждые, противостоящие истинному, с

---

<sup>489</sup> Hanegraaff W. Forbidden Knowledge: Anti-esoteric Polemics and Academic Research. P. 230.

его точки зрения, поклонению Богу. Основой «христианского дискурса»<sup>490</sup> была «идеальная концепция Церкви как “чистого”, “незараженного”, “здорового” Тела Христова, которое постоянно нуждается в защите от опасности “осквернения”, “заражения”, “инфекции”»<sup>491</sup>. Так, в процессе развития теологии и христианской культуры, их дальнейшего слияния с государственными имперскими структурами стало оформляться поле исключенных элементов, не отвечающих ортодоксии, к ним в первую очередь были отнесены античный герметизм, зороастризм, неоплатонизм и аристотелизм<sup>492</sup>. В то же время христианская апологетика II–III веков из существующего многообразия учений сконструировала «гностицизм» для очерчивания своей собственной идентичности на фоне конкретного опасного врага. Вслед за целым рядом современных исследователей Ханеграафф считает, что «гностицизм» – чисто полемический конструкт, созданный в определенную временную эпоху и сильно запутавший ученых XIX–XX веков<sup>493</sup>. Истинное учение могло быть понято лишь через противопоставление с ложными учениями. И такие учения существовали на самом деле, но их репрезентация в христианском дискурсе принимала специфические черты конструктов, одним из которых и стал «гностицизм». Другим сходным

---

<sup>490</sup> Термин «дискурс» Ханеграафф трансформирует под реалии изучаемой темы. В работах самого Ханеграаффа нет полного определения того, что он понимает под «дискурсом», но он ссылается на определение Олава Хаммера (см.: *Hanegraaff W. Esotericism and the Academy*. P. 362), формулирующееся следующим образом: «...использование термина “дискурс” привлекает внимание к механизмам идеологии и власти, включающим в себя и принимающим некоторые голоса, хотя в то же время исключая другие. Это означает, что некоторые предложения относительно условий жизни человека и конституирования реальности, исторически обусловленные и культурно сконструированные, представлены в дискурсе так, будто бы они есть естественные трансисторические факты и на этом основании защищены от контроля. Пределы дискурса также определяют границы того, что может вызвать сомнение» (*Hammer O. Claiming Knowledge // The Invention of Sacred Tradition*. Cambridge, 2007. P. 29).

<sup>491</sup> *Hanegraaff W. Forbidden Knowledge: Anti-esoteric Polemics and Academic Research*. P. 233.

<sup>492</sup> *Ibid.* P. 232.

<sup>493</sup> В подтверждение своего видения проблемы Ханеграафф ссылается на известное, но далеко не всеми поддерживаемое исследование Карен Кинг, в котором автор в частности пишет следующее: «...ученые склонны негативно оценивать гностицизм почти на тех же основаниях, что и полемисты с ересью. Гностицизм описывался теологически несовершенным и этически ущербным, как искусственный и синкретический паразит, как индивидуалистская, нигилистическая и эскапистская религия, неспособная к формированию любого истинного морального сообщества. Под марку гностицизма ученые включали все более широкий спектр различных явлений... Но прежде всего мы были ошибочно озадачены определением его происхождения и прослеживанием его генеалогической связи с ортодоксальным христианством потому, что мы невольно использовали риторическую категорию как историческую реальность» (цит. по: *Ibid.* P. 235).

конструктом стала магия. Последняя была примером не только теоретической опасности нехристианских учений, но и действенным показателем их практической вредоносности. На этот счет Ханegraафф пишет:

Раннехристианские авторы в Римской империи унаследовали концепцию *magia* и ее эквиваленты как категорию отчуждения, но естественно поняли ее в своих собственных рамках истинной религии в оппозиции ложной религии, то есть оппозиции христианской веры против языческого идолопоклонства. Поэтому вплоть до XII века, увидевшего появление новых концепций *magia naturalis*, магия в христианском дискурсе была эквивалентна общению людей с демонами, которые, как хорошо тогда всем было ясно, были теми же самыми сущностями, которые проявлялись в виде «богов» для язычников<sup>494</sup>.

Несмотря на бескомпромиссность христианской ортодоксии, эти явления не исчезли из жизни и культуры христианского общества, исподволь они продолжали оказывать на него значительное влияние. Так, в ересях Средних веков нашли свое выражение зороастрийские влияния, и те элементы, которые составили собой конструкт гностицизма, магические практики, перекочевавшие из греческого и римского миров, бытовали среди простых людей и уживались с христианскими обрядами и таинствами. Аккумулируясь, этот багаж отверженного знания проявил себя в тот момент, когда западная культура переживала болезненный переход от Средних веков к Новому времени. В контексте широкого переоткрывания древности мыслители Ренессанса нашли и отвергнутые полемическим нарративом учения и реинтерпретировали их в новом контексте. Итак, на вопрос, поставленный в заглавии текущего раздела, можно дать отрицательный ответ, но при этом отметив, что до Возрождения существовал значительный пласт учений, отвергнутых ортодоксальным христианством, именуемый Ханegraаффом «образом Другого», с которым боролась и которому противопоставляла себя

---

<sup>494</sup> Ibid. P. 237.

христианская Церковь, этот образ нельзя именовать эзотеризмом, потому что он не имел единой структуры, а был полностью создан Церковью путем процедуры исключения неортодоксальных верований и практик. Подытожить данный раздел можно словами самого Воутера Ханеграаффа, в которых он кратко суммирует свои идеи:

Я полагаю, что конструирование «языческого Другого» было первым шагом, и, возможно, наиболее важным, в развитии «большого нарратива» западной религии, культуры и цивилизации. Этот нарратив о том, «кем, чем и как мы хотим быть», опирается на концепции того, кем, чем и как мы быть не хотим: язычниками или связанными с чем-нибудь языческим. Но независимо от таких желаний язычество как исторический факт есть и всегда было частью того, чем мы являемся: оно является неотъемлемой частью западной религии, культуры и цивилизации и не может быть отделено от того, чем живое христианство было с самого начала. Этот факт, однако, не был признан открыто, даже его поверхностное осознание не было разрешено, и в результате в коллективном воображении было создано «пространство», занятое языческим «Другим». В ходе длительного процесса развития это пространство в конечном итоге превратилось в то, что мы теперь называем западным эзотеризмом<sup>495</sup>.

### **3.7. История «мусорной корзины»**

Рассмотрев исторические аспекты западного эзотеризма как совокупности течений, перейдем к интеллектуальной истории эзотеризма как конструкта, вошедшего в научный оборот все в ту же эпоху Возрождения. Центральными концепциями, оформившими дискурс эпохи, стали идеи *prisca teologia* и *philosophia perrenis*, суть которых, напомним, сводилась к тому, что откровение истины Божией было дано не только Моисею, но в прикровенной форме сообщено также и мудрецам древности других культур – Зороастру,

---

<sup>495</sup> Ibid. P. 234.

Гермесу Трисмегисту, Орфею. Именно через фигуру последнего линия богооткровенной мудрости передалась Пифагору, а затем и Платону, вдохнув, таким образом, высшую истину в его философствование. Поскольку церковное учение, по мнению мыслителей Ренессанса, все более приходило в упадок в течение Средних веков, то восстановить его можно было посредством обращения в том числе и к внехристианским источникам Божественного вдохновения: Гермесу, Платону, «Халдейским оракулам» и т.п. Ключевую роль в таком отношении сыграла идея христианских апологетов первых веков о «христианстве до Христа», согласно которой приуготовление к пришествию Спасителя происходило не только в Иудее, но и в других народах, и великие мудрецы древности (Гераклит, Сократ, Платон и многие другие), предчувствуя Христа, излагали философию согласно Божественному закону<sup>496</sup>. Таким образом, переоткрывая античных авторов, мыслители Ренессанса считали, что обращаются к христианской мудрости, только поданной в иной форме, и, обращаясь к ней, остаются христианами. Ханеграафф называет идею поиска «христианства до Христа» в считавшихся древними текстах апологетическим дискурсом эпохи Возрождения. Первыми сформулировали его деятели флорентийской Платоновской Академии, которые познакомились с греческими текстами благодаря Георгу Гемисту Плифону. Таким образом, «историографическое клише “языческое Возрождение” – безусловное заблуждение в аспекте предположения о том, что платоновское и герметическое Возрождение позднего пятнадцатого века в лице его основных представителей было связано с сознательным отказом от христианства. Напротив, мы увидим, что платонизм Ренессанса был глубоко христианским явлением, и хотя Плифон был, безусловно, важным пионером

---

<sup>496</sup> Например, Иустин Философ в «Первой апологии» пишет: «Мы научены, что Христос есть перворожденный Бога, и мы выше объявили, что Он есть Слово, коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами – Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров – Авраам, Анания, Азария и Мисаил, и Илия и многие другие: пересказывать их действия или имена было бы, я знаю, утомительно, и в настоящий раз я удержусь от этого. Таким образом, те прежде бывшие, которые жили противно Слову, были бесчестными, враждебными Христу и убийцами людей, живших согласно со Словом, а те, которые жили и ныне живут согласно с ним, суть христиане, бесстрашны и спокойны». (Иустин Философ. Апология I, 46).

платоновского ориентализма в XV веке, но он, кажется, остался в полном одиночестве в своем резком отказе от христианства»<sup>497</sup>.

Обобщения Ханеграаффа идут дальше, и он пересматривает тезис Йейтс о герметизме как ключевом учении возрожденческих мыслителей. По его мнению, предпочтительнее совокупность учений, разрабатываемых в эту эпоху, именовать «платоновским ориентализмом»<sup>498</sup> – понятие, превосходящее не только учение Платона и неоплатоников, но и греческую философскую традицию. Ведь немалый вклад в формирование системы идей Ренессанса внес Пико делла Мирандола, нашедший в иудейской каббале (вернее, в том, что он под ней подразумевал) оставленный Моисеем устный закон, также говорящий о Христе и готовящий мир к Его пришествию. Таким образом, и в философии Пико встречается тот же «апологетический дискурс христианства до Христа», развернутый внутри иудаизма, на учение, предположительно восходящее к Моисею. Все это, согласно Ханеграаффу, в сумме и создало «референтный корпус западного эзотеризма»<sup>499</sup>.

Это означает, что западный эзотеризм основывается в конечном счете в историографической концепции, а не в общепhilosophическом или религиозном мировоззрениях, не в особом подходе к знаниям или «форме мысли». Однако, поскольку ренессансный нарратив древней мудрости был сам производным от платоновского ориентализма, философские мировоззрения и эпистемологии спасения, базовые явления поздней Античности, безусловно, стали центральным его элементом. Вот почему концепции соответствий: живой природы, воображение/посредничество ... и, возможно, даже трансмутации ... – действительно распространены во всем корпусе...<sup>500</sup>

«Апологетический дискурс» долгое время расценивался как вместительница мудрости веков, пока филологические открытия Нового времени не подорвали

---

<sup>497</sup> Hanegraaff W. Esotericism and the Academy. P. 39.

<sup>498</sup> В центре «платоновского ориентализма» стоит неоплатонизм, но сам феномен не сравнено сложнее и состоит из герметизма, учения халдейских оракулов и идей из им подобных текстов, претендующих на древность и открытых мыслителями Ренессанса.

<sup>499</sup> Ibid. P. 68.

<sup>500</sup> Ibid. P. 73.

авторитетность тех текстов, на которых он строился. В отличие от Френсис Йейтс, связывающей упадок описываемой мудрости с открытиями Исаака Казабона, Ханеграафф считает, что процесс ее отторжения начался значительно раньше и именно он четко оформил конструкт западного эзотеризма. Уже в эпоху Возрождения среди мыслителей стали раздаваться голоса, призывающие с осторожностью относиться к идеям дохристианских мудрецов, а то и вовсе не принимать их. Главным мерилom для высказывающих такие суждения становилось буквальное понимание Библии, через призму которого и оценивалось все, что претендовало на истинность. Одним из первых, четко оформивших такой подход в своих работах и придавших ему важные оттенки, был ученик Агриппы Неттесгеймского Иоганн Вир, сформулировавший в «*De praestigiis daemonum*» ровно противоположную идею «апологетического дискурса» концепцию. Дохристианские мудрецы, согласно ей, вдохновлялись вовсе не Божественной мудростью, а напрямую черпали знания от дьявола и его демонов. Причем, следуя Ренессансной моде на генеалогические линии, Вир разрабатывает так называемую «генеалогию зла»<sup>501</sup>, в которой возводит все учения нехристианских мудрецов ко внуку Хама (сына Ноя) Мицраиму, отождествленному им с Зороастром. Как замечает Ханеграафф, «результаты были катастрофическими: даже когда еще был жив Ной, он беспомощно вынужден был смотреть как его собственные потомки “ужасной формой идолопоклонства разрушали церковь Божию”. Египтяне, вавилоняне и персы – все потомки Зороастра – передали искусство идолопоклоннической магии другим народам таким образом, чтобы наконец весь мир заполнился дымом нечестия так, “будто из печи или фабрики зла”»<sup>502</sup>.

Так складывается «антиапологетический дискурс», берущий за основу ту же идею мудрости древних, но переворачивающий ее с ног на голову. Многочисленные последователи этой концепции стали развивать и дополнять

---

<sup>501</sup> Ibid. P. 86, 88.

<sup>502</sup> Ibid. P. 85.



ее на свое усмотрение. Так, Жан Боден в «De la demonomanie des sorciers» (1580) развивает «генеалогию зла», включая туда Ямвлиха, Прокла, Порфирия, императора Юлиана Отступника, Пико делла Мирандоллу и Агриппу Неттесгеймского. Фактически здесь мы встречаемся с конструированием истории мысли, можно даже сказать истории философии, с оценочным суждением, положенным в ее основание. Причем жесткость и непримиримость суждений ее выразителей по отношению к тем, кто создал условия для процветания учений, расходящихся с Библией, становились все более суровыми и доходили даже до критики самих отцов-апологетов. Один из таких критиков, Джованни Батиста Криспо, пишет: «...таким образом... часто случалось, что отцы позволяли сравнивать религию с религиями, священную (sacred one) с мирскими (profane). И смертных людей (из которых сделали богов) позволено было сравнивать с бессмертным Богом, ангелов и святых с демонами, домашними богами и даже призраками, гениями, что уж является самым нечестивым»<sup>503</sup>.

В контексте зарождения протестантизма и его борьбы с искажениями христианства Католической Церковью все это приводит к тому, что аргумент «платоновско-герметического христианства»<sup>504</sup> становится оружием в битве за очищение истинного апостольского христианства от языческих наслоений, привнесенных в него по ошибке и зачастую выражавшихся в смешении философских учений со Словом Божиим. Таким образом, историографическая концепция «западного эзотеризма» как христианства до Христа перерождается в собрание заблуждений и искажений христианства, созданных по наущению дьявола и распространяемых бесконечными генеалогиями ложных мудрецов.

Но Новое время, вступившее в свои права, не собиралось оставлять все как есть, его новая философия, в первую очередь апеллирующая к естественному свету разума, должна была пойти дальше оппозиции

---

<sup>503</sup> Ibid. P. 91.

<sup>504</sup> Ibid. P. 108.

Библейской истины и античного заблуждения. Появляется филологическая критика, доказывающая позднее происхождение текстов, составивших основу *prisca theologia*, происходит переоткрытие античной философии уже непосредственно без апологетических предпосылок, наконец, возникает рационализм, все более абстрагирующий от религиозного мировоззрения, вернее, сводящий все религиозное мировоззрение к рационально объяснимым феноменам. Все это в сумме порождает новый виток в отношении к «историографической концепции западного эзотеризма». Постепенно «антиапологетический дискурс» трансформируется в идею отрицания суеверий, глупых заблуждений, полностью противоположных истинному свету разума. Более уже никто не верит в генеалогии зла, как не особо верит в реальность дьявольских наваждений, а все учения, ассоциирующиеся с подобными вещами, являются не более чем псевдофилософией, глупыми сказками. Очень ярко такое отношение выражено у мыслителя XVIII века Кристофа Августа Хоймана (Christoph August Neumann):

Из того что было сказано... четко следует, что философия, которой паписты были введены в язычество и которая известна как *philosophiam barbaricam*, есть ложная и поддельная философия. Так *adieu*, дорогие *Philosophia Chaldaeorum, Persarum, Aegyptiorum*. Так обычно делают столько шума из слепого почитания античности... Я убежден, что все эти *Collegia sacerdotum Aegyptiorum, Orphaicorum, Eumolpidarum, Samothracum, Magorum, Brachmanum, Gymnosophistarum* и *Druidum*, называемые *Occulta*, а затем снова *arcana* или *secreta* и *secretiora*... были школами не мудрости, а глупости...<sup>505</sup>

Столь безапелляционные характеристики не могли не сформировать негативного отношения к комплексу явлений, который стал ассоциироваться с «историографической концепцией западного эзотеризма», так и произошло. Постепенно имена мыслителей, связанных с ней, и учения, составляющие ее основу, стали вытесняться из академических историй философии и

---

<sup>505</sup> Ibid. P. 132–133.

удостаиваться лишь упоминаний как курьезы древности. Обращение же к ним на долгое время стало ассоциироваться с нездоровым интересом, дилетантизмом или откровенной глупостью обращающегося. Четко очертившийся в эпоху Просвещения конфликт между рационализмом и иррационализмом не оставлял места для переходных форм, а поскольку «дискурс западного эзотеризма» претендовал на место и в рациональном, и в иррациональном, то он тем более порицался и изживался. Ханеграафф по этому поводу пишет:

Религиозные или философские течения и идеи, которые воспринимаются как неудовлетворяющие критерию рациональности, теряют свое право быть воспринятыми серьезно в интеллектуальном дискурсе, они относятся к категориям «предубеждения», «суеверия», «глупости» или «тупости». В этом процессе исключения – и это особенно важно подчеркнуть – эти идеи лишаются своего традиционного статуса игроков на поле истории и превращаются в неисторические универсалии человеческого мышления и поведения. Иными словами, больше не нужно обсуждать их как традиции, такие как «платонизм», «герметизм» или даже «язычество», но можно устранить их как синоним иррациональности как таковой<sup>506</sup>.

Постепенно в таком контексте начинают оформляться представления о «настоящей науке», «настоящей религии», «настоящем искусстве», все эти категории связываются напрямую с рационализмом, и в них никак не встраивается «концепт западного эзотеризма». Именно здесь мы впервые и сталкиваемся с «мусорной корзиной истории», поскольку отрицаемая рационализмом концепция была вытеснена из поля научного «серьезного» дискурса, но не исчезла из культуры. Научное же сообщество разработало целый спектр определений-конструктов, с помощью которых легко можно было маркировать неприглядные явления из «мусорной корзины», главные из этих маркеров – «суеверие», «магия», «оккультизм». К последнему мы еще

---

<sup>506</sup> Ibid. P. 149–150.

вернемся, сейчас же позволим себе подробнее разобрать историю одного из учений, выброшенных в «мусорную корзину». На его примере ярко виден метод Ханеграаффа, а также иллюстрируется вся сложность работы и оценки «отверженных феноменов».

### 3.8. Алхимия: case study

Исходя из хронологических рамок разработанной теории, Ханеграафф не рассматривает генезис алхимии и не строит гипотез о ее возможном формировании. Для него она важна как феномен, уже существующий в эпоху Ренессанса и развивающийся далее в течение Нового времени. В общем виде синтез эпохи Возрождения к началу Нового времени строился на двух основных составляющих, которые Ханеграафф обозначает как платонизм и герметизм. Их различия удобно представить в форме таблицы<sup>507</sup>:

<i>«Платоническая» парадигма</i>	<i>«Алхимическая» парадигма</i>
Платонизм	Герметизм–аристотелизм– парацельсианизм
От метафизики к природе	От природы к метафизике
Статичная гармония	Динамический процесс
Падение: от света к тьме	Рождение: от тьмы к свету
Традиция	Опыт

Таким образом, видно, что платонизм опирался на духовную составляющую, абстрагируясь от материального мира. Главной его особенностью была направленность к древней мудрости (основным

<sup>507</sup> Ibid. P. 194. Обе эти модели вряд ли стоит рассматривать как описание онтологического характера, они являются моделями, с помощью которых их приверженцы пытаются постичь мир и Бога. К тому же необходимо добавить, что в течение XV–XVIII веков они взаимодействуют друг с другом, поэтому в мировоззрениях того или иного автора мы можем найти элементы обоих.

выразителем такого подхода был Фичино<sup>508</sup>), в то время как герметизм выражал себя в натурфилософии Бёме, Парацельса и розенкрейцеров, провозгласившей идею преобразования человека (трансмутации) через практику алхимического делания, главной составляющей которой была работа с материей. В таком контексте алхимия является первой стадией преобразования мира, образуя своего рода «лестницу в небеса», соединяющую дух и тело, возводя их к Богу.

Разумеется, такой подход не мог не найти своего выражения и в сфере религиозных дебатов того времени. Алхимия очень быстро становится привлекательной для протестантских авторов. В то время как католицизм в аскетической сфере больше внимания уделял устремленности к духовному миру, в ущерб заботе о материальном, а в интеллектуальной сфере стремился интегрировать в историю христианства дохристианскую языческую мудрость, подчеркивая универсальность христианства в теории «христианства до Христа», протестантизм, наоборот, полагает сферой аскетического подвига материальный мир и полностью отрицает языческую мудрость как источник искажений жизни Христианской Церкви, превративший ее из общины верных в институт со множеством архаических элементов. Еще более важной характеристикой, привлекающей протестантских мыслителей (преимущественно лютеран) в алхимическом делании, является отрицание бездумного следования традиции в противоположность индивидуальному пути спасения через *Sola fide*, *Sola scriptura* и *Sola gratia*. Ханegraафф отмечает, что результатом синтеза лютеранских и алхимических мировоззренческих перспектив становятся такие влиятельные течения, как христианская теософия и розенкрейцерство. Яркими примерами этого синтеза являются розенкрейцерские манифесты и «Химическая свадьба» Андреа, произведения Генриха Кунрата, Михаэля Майера, Роберта Фладда и даже работы Якоба

---

<sup>508</sup> Алхимические темы, разумеется, есть и в творчестве Фичино, но играют у него малую роль. Исключением здесь является концепция Мирового духа, которая лишь при смешении с традицией Парацельса оказала значительное влияние на построения ятрохимии.

Бёме. У немецкого мистика легко прослеживается идея физического преобразования в противоположность докетистским тенденциям превознесения духа над материей. «Великий урок теософии Бёме, – как это выразил Пьер Дегай (Pierre Deghaye), – заключается в том, что дьявол отрицает тело. Дьявол – идеалист»<sup>509</sup>.

Одним из ключевых положений амстердамского профессора является представление об алхимии как сложном феномене, органично сочетающем в себе религиозный и научный аспекты. Это положение одновременно противостоит не только позиции Элиаде и Юнга, сторонников духовной интерпретации Великого Делания, но и теориям алхимии как зачаточной формы химии, а также разработкам современных исследователей – Ньюмана и Принчипе. Согласно их исследованиям, алхимия слишком сложный феномен, несводимый полностью ни к материальному, ни к чисто духовному измерениям, рассматривать который необходимо как неотъемлемую часть истории естественных наук, причем без утраты осознания ее самобытности. Они полагают, что противопоставление экспериментальной химии и алхимии было поздним нововведением, возникшим лишь в XVIII веке и не имеющим аналогов в прошлом. По мнению Ханеграаффа, позиция Ньюмана и Принчипе отличается внутренней противоречивостью – если до XVIII века алхимия не отделялась от химии, то встает вопрос: по какому же критерию в последнее время данное разделение было осуществлено?<sup>510</sup>

Ханеграафф предполагает, что ключ к такому различению надо искать в историографии. Некоторые исследователи уже в 60-е годы отмечали, что «когда химик не сидит за своей печью и флягами, а занят сопоставлением, со страстью полной уважения, драгоценных текстов древних, тогда целью его стремлений является не столько научный прогресс, сколько восстановление

---

<sup>509</sup> Ibid. P. 202.

<sup>510</sup> В критике подхода последних Ханеграафф присоединяется к замечаниям Брайана Векерса и Герварда Тилтона. Подробнее о спорах вокруг алхимии см.: *Морозов В.Н. Эклер А.А. Герметические идеи в основании новоевропейской науки: Аналитический обзор историографии алхимии // Феномен алхимии в истории науки, философии, культуре: Материалы первой международной конференции. Вязьма, 2013. с. 99–135.*

потерянной *тайны* (курсив в оригинале. – П.Н.)»<sup>511</sup>. Следовательно, уже к XVI–XVII вв. в среде (ал-)химиков выделяется две группы: первая относит себя к последователям традиции истолкования забытых тайн, оставленных древними в книгах, а потом проверяет полученные герменевтическим путем знания в лаборатории; вторая группа ставит во главу угла экспериментальное знание, при этом уделяя историческим штудиям значительно меньше времени и значения. Обе группы являются учеными и в равной степени создают научное знание, но руководствуются разными интенциями. Первая концентрирует свои усилия на построении герменевтических и исторических исследований, в то время как вторая занимается экспериментальными изысканиями. Противопоставлять одну часть другой столь же нелепо, как противопоставлять гуманитарные науки естественным. Дальнейшая история развития алхимии уже без химии является наглядным тому подтверждением. С годами мнения древних, полученные путем герменевтического анализа, становятся превалирующими над экспериментальными данными: «...древние всегда правы, неважно, что при этом происходит в лаборатории»<sup>512</sup>.

Позже, уже в эпоху барокко, данная идея сплетается с каббалистической темой зашифровывания и сокрытия истинного знания, превратив язык алхимии в нагромождение тайн и скрытых смыслов. Во многом подспорьем такому превращению послужили литературные вкусы эпохи. Некоторые алхимические авторы в угоду новым веяниям нарочно усложняли свой язык, насыщая его тайными знаками, чтобы еще более запутать читателя, введя его в бесконечный лабиринт из загадок и ошибочных выводов, в котором бедный читатель мог блуждать вечно, превратив алхимию в чисто герменевтическую процедуру истолкования, полностью лишенную экспериментального измерения. Ярким примером такого подхода, на наш взгляд, является методологическая основа работ Фулканелли, сводящего исследование к

---

<sup>511</sup> Hanegraaff W. Esotericism and the Academy. P. 204.

<sup>512</sup> Ibid. P. 205.

истолкованию символизма Великого делания, якобы зашифрованного в камень неизвестными архитекторами.

Подводя итог, еще раз кратко изложим основное положение теории Ханegraаффа. Деление на алхимию и химию возникает благодаря двум типам формирования научного исследования. Суть первого сводится к открытию мудрости древних, которое выражается в процессе истолкования текстов и символов предыдущих эпох. Второй же подход, ныне именуемый химией, основывается на четком языке экспериментальной науки.

### **3.9. Возвращение «мусорной корзины»**

XIX век наложил свой отпечаток на описываемую Ханegraаффом историю и придал проблеме уже хорошо знакомый нашим современникам вид. Широко распространяется термин «оккультизм», которым начинают именовать все, что не совмещается с рациональностью Просвещения. «Оккультизм» – тень эпохи, бесконечный спектр вытесненных учений, теорий, историй и личностей, который постепенно обретает внутри себя кажущееся единство за счет тех, кто готов описывать его и рассказывать о нем как о чем-то цельном. Такие находятся, поскольку тяга человека к неизвестному, особенно если это неизвестное окрашено в запретные краски, очень сильна и с коммерческой точки зрения прибыльна. Так, постепенно начинают возникать работы, описывающие историю так называемого оккультизма и пытающиеся с ее помощью охватить всё вытесненное и притягательное, «и в результате “изучение оккультизма” стало плодородным полем для историографических фантазий, недоступных (unchecked) для исторической критики»<sup>513</sup>.

Широкое распространение получают книги с названиями «Тайные общества всех эпох и стран», «Тайный мир», «Демонология или разоблаченное естественное знание», типичным перечнем содержания

---

<sup>513</sup> Ibid. P. 222.



которых становится следующий набор: амулеты, астрология, чары, демонология, сны, призраки, ад, колдовство, масонство, тамплиеры, исмаилиты, иллюминаты, античные мистерии, магия, предсказания, ведьмовство и т.п. и т.д.<sup>514</sup> Излишне повторять, что такие работы не отличались глубиной и не могли продемонстрировать хоть какой-то уровень научности, тем самым укрепляя самодовольную уверенность Просвещенной мудрости в правильном осуждении так называемых иррациональных суеверий. Подытожим сказанное меткой характеристикой ситуации, данной Ханegraаффом:

...если этот жанр хоть что-то и демонстрирует, то только то, что поле, ныне широко известное как «оккультизм», потеряло всю академическую респектабельность и стало интеллектуальной пустыней, в которой доминирует тривиальная словесность, предназначенная для широкой аудитории... Его авторы обычно были самоучками (хотелось бы добавить, «благонамеренными», но фактом является то, что многие просто пытались заработать деньги), и то, что они решали опубликовать, определялось главным образом или исключительно требованиями ниши рынка популярного чтения...  
...критические или исторические подходы к массе информации об «оккультных» верованиях и практиках были не только ненужными, но и нежеланными. Читатели покупали (и до сих пор покупают) такие книги не для того, чтобы учиться или задавать себе трудные вопросы о развитии науки, религии и философии, но чтобы забавлять себя странными фактами и анекдотами, восторгаться историями о демонах, возбуждаться от смутных представлений, что все же может быть есть что-то магическое, или увлекаться предположением о возможности предугадать будущее. В лучшем случае читатели с более интеллектуальными или научными интересами могли просматривать

---

<sup>514</sup> Пройдитесь по современным книжным магазинам, включите телевизор, везде вы столкнетесь именно с таким набором «истории всего», что интересно и вроде как необъяснимо с так называемой научной точки зрения. К сожалению, в России в таком духе до сих пор не только пишут книги и снимают телепередачи (такого полно и на Западе), но и преподают университетские курсы по «Эзотерическим учениям».

эту литературу, удовлетворяя свое любопытство, подобно педанту Вагнеру из «Фауста» Гёте, стремившемуся узнать: «Как далеко шагнули мы вперед?». Короче говоря, эти компендиумы девятнадцатого века по теме оккультного представляют «западный эзотеризм» самым нижним уровнем академического интереса. С тех пор рынок книг подобного рода никогда не приходил в упадок. В отсутствие серьезных исследований они играли доминирующую роль в определении того, как поле воспринималось как широкой общественности, так и учеными<sup>515</sup>.

На эту картину наложился и ряд художественных произведений, эксплуатирующих ту же тематику, но уже в абсолютно вымышленном ключе. Книги, подобные произведению Николя Монфокона де Виллара «Граф де Габалис или разговоры о тайных науках», изначально нацеленные на развлечение читателей забавными курьезными историями, с легким (а где и нелегким) флером таинственного, становятся популярными среди публики и получают значительный резонанс. Вот здесь и появляются авторы типа Элифаса Леви, мадам Блаватской и огромной плеяды им подобных, которые адаптируют себе модный в книготорговле «дискурс оккультного», но уже не как выдумку, а как способ жизни и мысли. Фактически эти люди начинают утверждать, что все сказанное об оккультном верно (есть тайна, есть магия, есть бесконечные линии инициатов), только современный им мир смотрит на это со скепсисом, в этом и кроется его беда; надо понять и принять «оккультизм» как единственно верный путь к дальнейшему развитию человечества (по крайней мере так представляется в большинстве учений), в котором духовное примирится с материальным в единой гармонии. В этом же дискурсе все художественные фантазии обретают свою плоть и оказываются уже повествованиями об истинном положении вещей. Ханеграафф поясняет эту ситуацию следующим образом:

---

<sup>515</sup> Ibid. P. 239.

После восемнадцатого века весь домен «Другого» стал толковаться в положительном смысле различными группами и отдельными лицами, которые... определяли собственную идентичность, изобретая «магическую», «оккультную» или «эзотерическую» традицию как альтернативу их собственному «Другому», тому, что они воспринимали как основную традицию истеблишмента: учреждения, такие как церкви, рациональные философии и материалистическую науку. Восприятие западного эзотеризма как «традиции» ... по существу, основано на эзотерическом переосмыслении просвещенческой идеи «оккультного»<sup>516</sup>.

«Дискурс оккультного», разработанный этими людьми, становится универсальной системой интерпретации не только современности, но и прошлого, и с этого момента и апологетический, и антиапологетический дискурсы сливаются с ним и реинтерпретируются в совершенно ином ключе. Так перед нами возвышается огромное и древнее здание оккультной мудрости, восходящей к дохристианской эпохе и включающей в себя почти всю историю западной цивилизации до сего дня. Таким образом, мы видим, как историографическая концепция превратилась в реальную систему учений и жизни.

### **3.10. Роль науки о западном эзотеризме**

Если история «западного эзотеризма» представляет собой столь сложный и противоречивый процесс, то очевидно, что ее изучение является важным делом. Профессор Ханеграфф считает, что строгое академическое изучение этого предмета может совершить переворот в осознании западной культурой самой себя. Ведь и естественные науки, и гуманитарная мысль (включая и религиоведение) с момента Нового времени строились на принципе исключения «западного эзотеризма» и всего, что с ним ассоциировалось, как суеверия и заблуждения, при этом влияние его на культуру нельзя

---

<sup>516</sup> Hanegraaff W. *The Trouble with Images: Anti-Image Polemics and Western Esotericism // Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others*. Leiden, 2007. P. 130.

переоценить. «Эзотеризм» стал для Запада своего рода коллективным бессознательным, породившим спектр неврозов в культуре, науке, искусстве и религии. Ныне пришло время к излечению. К середине XX века прошел пересмотр багажа ценностей западной цивилизации, что прежде всего выразилось в сексуальной революции и снятии табу на обсуждение интимной сферы человеческой жизни. Вторая половина XX века шла под лозунгом пересмотра не только ценностей, но и научных взглядов, в результате которого незыблемые границы научности Нового времени вынуждены были поколебаться и, как следствие, впустить в свои рамки то, на что раньше научное сообщество смотрело с опаской. Следствием таких преобразований, по Ханegraаффу, должно стать полное признание академической наукой исследований в области западного эзотеризма в качестве отдельной независимой научной дисциплины со своим категориальным аппаратом, своей историей, своей методологией и своим статусом, который, возможно, обособит данную сферу даже от религиоведения, под крылом которого в течение многих лет шло ее развитие. В таком контексте изучение западного эзотеризма предстает не факультативной опцией, интересной лишь как дополнение к различным уже известным аспектам истории культуры, а, напротив, по мысли Ханegraаффа, эта область исследований должна быть признана в качестве центральной для историков религии и культуры, потому что только на основании исключения основных компонентов отверженного знания западная культура в целом была способна определить свою собственную идентичность. Западное общество должно применить к себе механизм излечения фрейдистского психоанализа, который, напомним, строится на базисном принципе: «где было Оно, должно стать Я». Иными словами, чтобы современная западная культура не страдала многообразными фобиями, маниями и девиациями, необходимо принять и осознать содержание вытесненного отвергнутого знания, а для этого необходимо заняться его систематическим изучением, отвергнув предрассудки, порожденные полемическим дискурсом. В таком контексте исследования эзотеризма

должны стать междисциплинарной сферой, имеющей потенциально «огромные возможности для переворота в основополагающих взглядах гуманитарных наук на историю западной культуры»<sup>517</sup>. Завершим эту тему словами самого Ханеграаффа о месте дисциплины исследования «западного эзотеризма» в современности, ее перспективах и задачах:

Существует явная тенденция полагать, будто наша область связана с историей «эзотерических традиций» как более-менее автономного феномена, не признавая факт ее радикальной междисциплинарности. Недостаточно осознается, что западный эзотеризм как предмет научного изучения не входит ни в одну из традиционных научных дисциплин, но принадлежит им всем: религиоведению, философии, истории науки, литературоведению, искусствоведению, музыковедению и общественным наукам. Если мы представляем исследования «западных эзотерических традиций» как автономную область, то тогда мы оказываем ей плохую услугу, потому что в этом случае у специалистов других областей гуманитарного знания окажется мало (или вовсе не окажется) причин интересоваться ею. Вместо этого нам следует признать, что, например, историки искусства имеют право рассматривать эзотеризм как недооцениваемое измерение своей собственной области. То же можно сказать про историков философии, историков науки и т. д. ... Короче говоря: нам нельзя предоставлять своей научной дисциплине вариться в собственном соку, со своим набором излюбленных авторов и т.д.: подобный провинциализм неуместен для наших исследований. Мы должны распахнуть двери для всех гуманитарных и общественных наук<sup>518</sup>.

### **3.11. «Коперниканский переворот» в изучении эзотеризма**

Теперь вернемся к началу нашего обзора идей амстердамского профессора, точнее, к его критике религионизма и эссенциализма в

---

<sup>517</sup> Ханеграаф В. Я. Западный эзотеризм: следующее поколение // *Aliter*. №1, 2012. С. 16–17.

<sup>518</sup> Там же. С. 17.

религиоведении в целом и в изучение эзотеризма в частности. Такое отношение к эссенциализму в описаниях эзотеризма было центральным для Ханеграаффа на протяжении почти двадцати лет и нашло свое полное отражение в его фундаментальном труде «Эзотеризм в академии», где он продемонстрировал, как категория «западного эзотеризма» была сначала сконструирована в рамках христианского апологетического дискурса, а затем унаследована просвещенческим дискурсом Нового времени и от него современными научными исследованиями. Казалось бы, в сконструированной категории нет смысла искать какую-то основу, но любопытно то, что Ханеграафф не до конца выдерживает тон последовательного конструктивизма и препарирования интеллектуальной истории в духе Фуко.

Уже в «Эзотеризме в академии» есть смутные указания на то, что творчество амстердамского профессора обретает эссенциалистские черты и ключевой здесь, как ни странно, становится категория гнозиса<sup>519</sup>. В конце книги Ханеграафф, рассматривая возможность систематического определения эзотеризма в истории его исследований, предполагает, что в эзотеризме можно выделить две характеристики: тяготение к космотеизму<sup>520</sup> и гнозис. Гнозис, по Ханеграаффу, есть логическое следствие эманационистской сущности космотеизма и понимается им как опытное приобщение к высшему уровню бытия. Эзотерический дискурс характеризуется не столько «претензией на высшее или идеальное знание, но скорее путем утверждения того, что знание абсолютной реальности возможно и доступно для тех, кто стремится к нему»<sup>521</sup>. Эта же линия аргументации с выделением особой важности категории «гнозиса» для понимания западного эзотеризма была продолжена Ханеграаффом в его докладе, сделанном на симпозиуме «Путь гнозиса» в

---

<sup>519</sup> Стоит заметить, что это не первое обращение к «гнозису» в трудах Ханеграаффа, еще во время обучения в университете он написал примечательную статью (*Hanegraaff W. A Dynamic Typological Approach to the Problem of "Post-Gnostic" Gnosticism // Aries. 1992. No. 16. P. 5–43*), где указал на важность гнозиса для исследований эзотеризма, но в последующих его работах эта тема не получала продолжения вплоть до последнего времени.

<sup>520</sup> Подробнее об этом понятии, занявшем сейчас значительное место в религиоведческих исследованиях, см. введение к: *Assmann J. Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism. London: Harvard University press, 1997.*

<sup>521</sup> *Hanegraaff W. Esotericism and the Academy. P. 372.*

апреле 2013 года в Москве<sup>522</sup>. Позже такие рассуждения нашли свое полное раскрытие в книге «Западный эзотеризм: Путеводитель для запутавшихся», претендующей на роль учебника, и были воспроизведены в главе с говорящим названием «Гнозис», написанной ученым для кембриджского руководства по западному эзотеризму и мистицизму, вышедшему в 2016 году.

Обобщить современные размышления Ханеграаффа на эту тему можно следующим образом. В религиоведении вот уже многие годы преобладает тенденция чрезмерной рационализации, когда религиозные учения сводятся почти исключительно к букве, при этом об опыте самих верующих не говорится почти ничего, а ведь именно опыт и составляет суть религиозной жизни<sup>523</sup>. В этой связи с эвристической точки зрения категория гнозиса обладает большим потенциалом для исследований западного эзотеризма, поскольку она единственная напрямую касается опытного его измерения, но для ее продуктивного использования нужно разорвать плотную связь этого термина с историческим гностицизмом. Во многом из-за этой связи «гнозис» не получил широкого религиоведческого признания, поскольку начиная с ересиологической полемики раннего христианства шла тенденция его стигматизации, унаследованная как историей философии, так и религиоведением. Лишь в последнее время в исследовательской литературе рассматриваемая категория наконец вновь вернулась к своему исторически более корректному значению «экстатического восхождения... непосредственного восприятия,... единства с высшей реальностью...»<sup>524</sup>. Именно такое понимание, по Ханеграаффу, характерно для парадигматического текста «Corpus Hermeticum» и внутренне присуще всему западному эзотеризму. В герметических текстах адепт, встречаясь с

---

<sup>522</sup> Видео доклада доступно по ссылке: <http://www.youtube.com/watch?v=XwQ4G-CoToU>. Заметим, что по личным впечатлениям некоторых участников содержание доклада вызвало удивление.

<sup>523</sup> В своем творчестве Ханеграафф не раз обращался к этой идее, см. программную работу: *Hanegraaff W. Dreams of Theology // Theology and Conversation: Toward a Relational Theology*. Leuven university press, 2003. P. 709–733.

<sup>524</sup> *Hanegraaff W. "Gnosis"*. / *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*. Edited by G.A. Magee. NY: Cambridge University Press, 2016. P. 391.

откровением, знает, что он видит и слышит, в то же время он открывает, что сам принадлежит миру света, из которого исходит откровение.

Для пояснения значения гнозиса в истории мысли Ханegraафф выстраивает условную схему трех типов познания. Познание реальности через разум выражается в науке и философии, знание здесь сообщается посредством языка, воспроизводимо и подтверждается в эксперименте. Вера, другой тип познания, также дискурсивно сообщается, но убеждение в сообщаемом полностью зависит от личного опыта каждого верующего. Третий тип познания – гнозис – не может быть не только экспериментально проверен, но даже и сообщен дискурсивно. При этом гнозис не отвергает веру или разум, он лишь показывает их ограниченность, претендуя на то, чтобы вывести познающего на лежащий над этими категориями уровень познания истины. Поэтому большинство эзотерических систем легко комбинировались как с научным знанием, так и с религией, при этом отличаясь от них. Жесткая оппозиция между тремя типами познания – достояние позднего модернитета, когда и наука, и религия стали намеренно отгораживаться от эзотеризма, а для эзотеризма «гнозис, как правило, стал восприниматься как “духовная” альтернатива вводящей в заблуждение вере (рассматриваемой как слепое доверие авторитету и традиции) и разуму (рассматриваемому как консервативный рационализм и редукционизм)»<sup>525</sup>.

В чем же, по Ханegraаффу, суть гнозиса? Если мы обратимся к историческим источникам описания этой формы, то первое, с чем встретимся, это его невыразимость, любое высказывание о нем носит характер неадекватной аналогии. Таким образом, «чтобы действительно понять, о чем идет речь, нужно пережить такой опыт самому»<sup>526</sup>. Судя по текстам

---

<sup>525</sup> *Hanegraaff W. Western Esotericism: A Guide for the Perplexed. London: Bloomsbury Academic, 2013. P. 93.*

<sup>526</sup> *Ibid. P. 94.* Любопытно сопоставить эти слова Ханegraаффа с его характеристикой интегрального традиционализма, данной 20 лет назад, о которой мы уже писали. Отмечая тупиковость теорий традиционалистов как представителей религиозизма, он писал: «Любая критика убеждений перенниалистов заходит в тупик “безвыходной логики”: “если вы поняли, вы согласитесь; если вы не согласны, очевидно, вы не понимаете”» (*Hanegraaff W. Empirical Method in the Study of Esotericism. P. 122*).



эзотериков, все они говорят о каком-то особом, отличном от обыденного типе сознания, который среди современных исследователей может именоваться «экстазом», «трансом» и т.п, но эти термины сами по себе мало что проясняют, к тому же сильно отягощены культурным фоном их возникновения и связанным с ним ассоциативным рядом, термин «гнозис» в этом плане имеет определенные преимущества. Согласно Ханеграаффу, наиболее удачным способом описания этого опыта являются концепции измененных состояний сознания, служащие «ключом к пониманию общих для западного эзотеризма притязаний на обладание “высшим знанием”»<sup>527</sup>.

Как видно, в своих последних трудах Ханеграафф не дает исчерпывающего определения гнозиса, он подчеркивает его место в исследовании эзотеризма и описывает возможные перспективы его изучения. Можно даже сказать, что будущее развитие исследований в этой сфере он напрямую связывает с обращением к изучению эзотерического опыта (гнозиса) через призму концепций изменённых состояний сознания. Одну из своих программных работ по теме он завершает следующим утверждением: «...разумеется, осуществление этого подхода с необходимостью предполагает своего рода коперниканский переворот в изучении гностических, герметических и эзотерических форм религии, поскольку это будет способствовать изменению положения гнозиса от статуса малой планеты к рассмотрению его как Солнца религиозного космоса. Это может показаться радикальным, но это то, что и предлагает данная работа»<sup>528</sup>.

### **3.12. Влияния и критика**

Эрудиция Ханеграаффа поражает воображение, его осведомленность в самых разных вопросах, начиная от истории естественных наук и заканчивая частными аспектами Нью Эйдж, не вызывает сомнений. Поэтому перечислять авторов, оказавших на него влияния, даже в форме списка, не представляется

---

<sup>527</sup> *Hanegraaff W.* Western Esotericism: A Guide for the Perplexed. P. 99.

<sup>528</sup> *Hanegraaff W.* Gnosis... P. 392.

возможным. Все же поставим перед собой задачу здесь обозначить самые важные теории, от которых отталкивался амстердамский ученый при разработке своей концепции.

Все упоминания «большого полемического нарратива» и «дискурса Другого» должны приводить на память постмодернистскую историографию, традицию постструктуралистской философии, и в частности имя Мишеля Фуко. Это вполне справедливо. Ханеграафф использует идеи Фуко, но лишь в малой степени. Амстердамский профессор позиционирует себя как историк и преимущественно опирается на методы исследования, распространенные в историографии. К наследию французского интеллектуала и тем более к перспективам его применения в исследовании западного эзотеризма Ханеграафф относится скептически, в частности, характеризуя метод Фуко следующим образом: «...что касается идеи дискурса Фуко, которая была задумана как атака против историографии и историков, то нельзя игнорировать тот факт, что философская изошренность Фуко была получена за счет исторического анализа, зачастую полностью ошибочного»<sup>529</sup>. Решающее влияние на построение концепции отверженного знания во всех ее аспектах для Ханеграаффа имела теория Яна Ассмана.

Ян Ассман, египтолог, историк и исследователь культуры, в промежутке между 1993 и 2003 гг. сформулировал ряд концепций осмысления истории западной культуры, в частности теорию противостояния монотеизма и космоизма и теорию мнемистории. На них и опирается в своих разработках Ханеграафф. Для Ассмана история культуры предстает как поле борьбы между двумя силами. Космотеизм представляет собой плюралистичный единый мир, мир как «божественное целое»<sup>530</sup>, в котором не существует образа чего-то чуждого, нет образа «Другого». В космоизме боги различных культур и народов посредством перевода мигрируют из одной религии в

---

<sup>529</sup> Hanegraaff W. Esotericism and the Academy. P. 367.

<sup>530</sup> Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 198.

другую, обретая и теряя дополнительные функции, но при этом всегда оставаясь настоящими богами. Это воистину боги «космоса». Монотеизм основывается на диаметрально противоположной установке. Есть только один Бог, отличный от творения, противостоящий множеству фальшивых божеств, Бог-ревнитель, запрещающий людям служение кому бы то ни было, кроме Себя. В такой системе невозможен никакой перевод, поскольку истина только одна и ее можно либо принять, либо отвергнуть. Именно последняя система и оформила то, что Ассман, а вслед за ним и Ханеграафф, именуют «Большим полемическим нарративом»<sup>531</sup>, построенным по принципу исключения «чужого». Главный механизм этого «нарратива» – система построения собственной идентификации на отрицании постулируемых как ложные альтернатив. В таком случае «нарратив» всегда выстраивается вокруг образа оппонента, врага, с которым нужно бороться, которого нужно изживать, и на фоне этого «Другого» ярко вырисовывается собственная эксклюзивная идентичность. Ассман, предлагая такую модель, лишь констатирует факт культурной оппозиции в истории, Ханеграафф, как мы видели, призывает эту оппозицию преодолеть путем деконструирования «Большого полемического нарратива», разложения образа «Другого» и переосмысления прошлого.

Теория мнемоистории напрямую связана с выстраиванием «нарратива». В самом упрощенном виде можно сказать, что «мнемоистория связана не с прошлым как таковым, но только с прошлым, как оно вспоминается... Мнемоистория не является противоположностью истории, но скорее является одной из ее ветвей или субдисциплин, таких как интеллектуальная история, социальная история...»<sup>532</sup>. Фактически она строится вокруг того, как в истории представляется прошлое. Важно понять, что, согласно этому подходу, жизнь прошлого не дана нам в виде статичной картинки, снятой на фотоаппарат, способный заглядывать на столетия назад, прошлое здесь подобно картинке-пазлу, грани каждой части которой могут подходить к граням любой другой

---

<sup>531</sup> Assmann J. *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. London, 1997. P. 3–4.

<sup>532</sup> Ibid. P. 9.

части, то есть сколько бы мы не собирали пазл, мы все время сможем получить разную картинку. Прошлое не дано, а постоянно конструируется нами, и каждая эпоха, социальная страта, индивид конституируют свое прошлое. По Ассману, сконструированная история не менее, а может и более важна, чем история событий, произошедших на самом деле. В своем исследовании «Моисей египтянин» он приводит пример с Моисеем: с исторической точки зрения ведется много споров о том, жил ли вообще Моисей, и если жил, то кем он был – мидянином, египтянином, евреем и что в таком случае он мог реально сделать и написать. В мнемоистории все это становится совершенно неважным, важно лишь то, что в коллективном представлении людей Моисей – реально существующий лидер иудейского народа и иудаизма, автор Пятикнижия и в таком контексте оказавший колоссальное влияние на всю историю западной цивилизации. Таким образом, получается, что события мнемоистории более важны и существенны, чем события истории реальной, иными словами, то, что мы помним, для нас важнее того, что было на самом деле, или выразим то же словами Ассмана: «мы есть то, что мы помним»<sup>533</sup>. Но здесь и возникает самое интересное. Западная культура не знает одной истории Моисея, напротив, существует много дискурсов<sup>534</sup> мнемоистории: Моисей равнинистического иудаизма не тождественен Моисею мыслителей эпохи Просвещения, а тот в свою очередь не совпадает с Моисеем-египтянином Фрейда. Вплоть до этого момента Ханegraафф полностью следует за Ассманом, но далее идет значительное расхождение. Дело в том, что Ян Ассман категорически не принимает идею смешения истории и мнемоистории. Деконструкция и демифологизация дискурсов мнемоистории

---

<sup>533</sup> Ibid. P. 15.

<sup>534</sup> Интересно, что Ассман дает свое, отличное от постструктуралистского, определение дискурса. Он пишет, что под дискурсом имеет «в виду совокупность текстов, основанных друг на друге и рассматривающих или обсуждающих общий предмет. С этой точки зрения, дискурс является своего рода текстовой беседой или дискуссией, которая может простирается на поколения и века, даже тысячелетия, в зависимости от институционального постоянства такого, как письмо, канонизация, образовательные и технические институты и так далее. Дискурс (в этом узком смысле) организован тематической рамкой и набором (неписанных) правил о том, как иметь дело с предшествующими текстами и с предметом. К ним относятся правила разговора, аргументации, цитирования, проверки и многие другие. Мнемоисторический анализ дискурса (discourse analysis) исследует это объединение текстов как вертикальную линию памяти и ищет связи» (Ibid. P. 15–16).

не имеет никакого отношения к реальной истории, это две параллельные вселенные<sup>535</sup>. Ханеграафф, напротив, считает, что в случае западного эзотеризма исторические исследования были полностью определены конструктами мнемистории, то есть ученый исследовал не фактические данные, а свое представление о феномене, вписывая в него исторический материал. Поэтому именно в сфере того, что голландский ученый именуется «западным эзотеризмом», деление Ассмана неприменимо. Свою задачу, как, надеемся, нам удалось продемонстрировать, Ханеграафф и видит в деконструировании самого мнемисторического феномена западного эзотеризма, что с неизбежностью, по его мнению, должно привести к созданию новой историографии рассматриваемого предметного поля<sup>536</sup>.

Вышеизложенные концепции вполне легко эксплицируются из текстов Воутера Ханеграаффа, но следует сказать несколько слов и о тех теориях, которые не столь очевидно оказали влияние на его разработки. Первым здесь, без сомнения, стоит назвать К.Г. Юнга. С одной стороны, Ханеграафф анализирует Юнга как объект, вписывая его в историю исследования эзотеризма, как патриарха круга Эранос<sup>537</sup> и рассматривая его как важную фигуру в процессе секуляризации эзотеризма в рамках Нью Эйдж<sup>538</sup>. С другой стороны, сам проект Ханеграаффа носит на себе черты проекта Юнга, о котором мы подробно писали в первой главе исследования. Здесь мы напомним, что Юнг рассматривал свою психологическую теорию как базу для создания фундаментальной дисциплины, закладывающей синтез гуманитарных и естественных наук. Принцип действия общей культурологической модели Юнга строился на оппозиции христианства как светлой, сознательной стороны западной культуры и язычества как темного, бессознательного оппонента. Фактически все проблемы Запада, согласно швейцарскому психологу, заключались в нежелании стать цельным. Запад все

---

<sup>535</sup> Ibid. P. 12–15.

<sup>536</sup> Подробнее см. статью Ханеграаффа «The Trouble With Images».

<sup>537</sup> См.: *Hanegraaff W. Esotericism and the Academy*. P. 295–313.

<sup>538</sup> *Hanegraaff W. New Age Religion and Western Culture*. P. 496–513.

еще по инерции ищет себе оппонента, врага, который бы оттенял его мнимую идентичность. Психологическое исцеление может произойти лишь тогда, когда бессознательное станет осознанным, тогда субъект более не будет раздвоен и обретет целостность. Вспомним здесь хотя бы его лекцию о Троице, которая и порождает образ неполноты в западной культуре. Троица должна быть дополнена до четверицы, и самая радикальная форма этого дополнения – включение в нее того, кто именуется «врагом рода человеческого», то есть вытесненное «радикально иное» начало. На наш взгляд, эта теория Юнга напоминает проект Ханеграаффа по пересмотру роли западного эзотеризма в истории и через деконструирование мнемоисторических шаблонов включению его в сферу исследования европейской науки<sup>539</sup>. В форме программы максимум такое включение должно привести к полному пересмотру той идентичности, которую сформировала западная цивилизация, а следовательно, и к пересмотру представлений о культуре, науке и религии. Недаром Ханеграафф уделяет немало места проблеме границ естественных наук и их конституированию по принципу вытеснения оппозиционных, так называемых «псевдонаучных»<sup>540</sup> учений. Важно, что для описания своего проекта он даже пользуется чисто психологическими терминами («вытеснение», «бессознательное») и проводит аналогию между снятием табу в сексуальной сфере и снятием запретов на изучение западного эзотеризма<sup>541</sup>.

Вторым не менее важным скрытым посылом в формировании теории Ханеграаффа, как бы удивительно это не звучало, стали идеи Рене Генона. Мы уже касались темы влияния Генона, когда писали о теории Мирча Элиаде. В

---

<sup>539</sup> См. описание теории Юнга в монографии Ханеграаффа «Esotericism and the Academy», но, как представляется, более выразительно эта схожесть продемонстрирована в лекции Ханеграафа в университете Бен Гуриона 2011 года (видео этой лекции можно посмотреть по ссылке: <http://www.youtube.com/watch?v=WTzochJkTpc>)

<sup>540</sup> Интересно, что такой процесс действительно происходит в современности. Так, с 2002 года из ежегодной библиографии важнейшего журнала по истории науки «Изида» (Isis) был исключен полностью пункт «псевдонаука», его заменили отдельные подпункты по астрологии, «окультистским наукам и магии» и алхимии.

<sup>541</sup> См., напр.: *Hanegraaff W. Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity // Aries. 2001. Vol. 1 № 1. P. 5–7.*

работах Ханеграаффа мы находим сходное положение дел. Напомним, что Генон предложил разделение западного эзотеризма на два этапа: эзотерику (просуществовавшую до конца XVIII века) и оккультизм (все, что возникло после). Одной из главных идей Генона, можно сказать призмой для рассмотрения всей истории современного ему эзотеризма, является гипотеза о последовательной модернизации. Генон предполагает, что в современности человечество постепенно погружается в материализм, атеизм, царство количества, наибольшими выражениями которых в интеллектуальной и духовной жизни становится господство сциентистского взгляда на мир, которым поверяются все реалии человеческой жизни, включая религиозные. В религиозном плане это выражается в переходе от католицизма к протестантизму, учению, по своей сути направленному на атомизацию индивида и подчеркивание его прав на интеллектуальное и свободное рассмотрение любых истин веры, что в итоге приводит к переоценке и забвению последних. Все это порождает ситуацию господства науки в век смерти религии, именно на этом фоне и возникают эзотерические учения XIX века. Основной их идеей, по Генону, является примирение со сциентистским индивидуалистским духом времени, фактически ведущее к созданию новой духовности, подходящей для современного секулярного общества. По Генону, духовность может быть как истинной, так и ложной, все современные эзотерические течения ложны по своей сути и пагубны для человечества. Все же древние, так называемые «традиционные» учения, напротив, хранят в себе крупинки единой истины, восходящей к началу бытия мира. Таким образом, формируется идея не только традиционной духовности, но и традиционного эзотеризма, противостоящего ложному эзотеризму современности. Общим термином, используемым Геноном для маркировки этого нового эзотеризма, является термин «оккультизм». Эта двухчастная схема почти дословно воспроизводит толкование Ханеграаффом терминов «эзотерика» и «оккультизм». В особенности интересна роль последнего, ведь для Ханеграаффа, оккультизм является формой общественной и коммерческой

легитимации ряда новых квазирелигиозных движений, адаптировавших себе дискурс генеалогий зла и витализировавших историографическую концепцию. Напомним, что Ханеграафф определяет оккультизм как «категорию в изучении религии, в состав которой входят либо все попытки эзотериков прийти к соглашению с расколдованным миром, либо попытки обычных людей найти смысл в эзотеризме с точки зрения расколдованного светского мира»<sup>542</sup>. Это почти дословный пересказ мысли Генона из «Царства количества и знамений времени». В этой книге Генон, в частности, пишет:

Добавим, что те самые из этих школ, которые стараются придать себе «архаический» вид, по-своему используя фрагменты плохо понятых и деформированных традиционных идей или одевая, в случае необходимости, современные идеи словами, заимствованными из какой-нибудь восточной или западной формы (все это, скажем по ходу дела, находится в полном противоречии с их верой в «прогресс» и в «эволюцию»), постоянно заняты согласованием этих древних или предполагаемых древними идей с теориями современной науки; эта работа, впрочем, без конца переделывается по мере того, как эти теории меняются... Кроме того, «неоспиритуализм» своей... «практической» стороной также очень соответствует «экспериментальным» тенденциям современной ментальности; и именно этим ему мало-помалу удастся осуществить заметное влияние на саму науку и проникать туда посредством того, что называется «метафизикой»<sup>543</sup>.

Как видно, эти слова воспроизводят основную идею Ханеграаффа в точности. Труды Генона, апологетические по своей направленности, призваны утвердить некую истину, в которую верил их автор, этого, разумеется, лишены работы Ханеграаффа, но фактом остается то, что в основу общего видения истории эзотеризма амстердамский профессор положил именно идею двухчастной исторической периодизации, полностью переосмыслив в духе

---

<sup>542</sup> Hanegraaff W. *New Age Religion and Western Culture*. P. 422.

<sup>543</sup> Генон Р. *Царство количества и знамения времени*. М.: Беловодье, 2003. С. 234.



Генона и широко распространенное после Тириакияна определение оккультизма.

Сходное неявное влияние на теорию Ханеграаффа оказали и идеи Джеймса Уэбба. Во второй главе мы уже говорили о том, что именно британский ученый впервые сформулировал идею рассмотрения сферы западного эзотеризма как «мусорной корзины истории». Поскольку Уэбб является наиболее полным выразителем просвещенческого подхода к рассматриваемой сфере, то преимущественно именно от его идей и отталкивается Ханеграафф, когда полемизирует с устаревшими взглядами на «западный эзотеризм». Интересно, что никогда эта полемика не проходит открыто, то есть Ханеграафф не посвятил Уэббу не только отдельной статьи, но даже раздела в статье, хотя много раз и в различных контекстах разбирает как идеи Йейтс (классической выразительницы того же, что и Уэбб, подхода), так и наработки круга Эранос. На наш взгляд, местами Уэбб и Ханеграафф используют почти одинаковую систему аргументации и анализируют сходный материал, правда, делают диаметрально противоположные выводы. Все же вызывает недоумение столь настойчивое игнорирование трудов Уэбба в работах Ханеграаффа.

В целом надо признать, что идеи Ханеграаффа по преимуществу оригинальны. Он конечно же использует наработки других исследователей, но зачастую переосмысляет их в новом ключе либо просто находит факты, незамеченные другими. Например, при анализе алхимии (его суть мы продемонстрировали выше) он в значительной степени опирается на исследования Уильяма Ньюмана и Лоуренса Принчипе, но отмечает их недостатки и переосмысляет разработанную этой парой исследователей гипотезу в новом ключе. Или в подходе к изучению каббалы, пользуясь идеями Моше Идея и Джозефа Дана<sup>544</sup> и особенно высоко оценивая вклад последнего, он не во всем разделяет представления этих специалистов. Так,

---

<sup>544</sup> См.: *Dan J. The Christian Kabbalah: Jewish Mystical Books and their Christian Interpreters.* Cambridge, 1997.

гипотеза Иделя о двух формах «*prisca theologia*» – однолинейной и мультилинейной (в первом случае божественное откровение исходило из одного источника, а во втором – сразу из многих в равной степени) – не устраивает амстердамского профессора, он предполагает, что такое деление вообще неоправдано. Дело в том, что Фичино, которого Идель считает представителем мультилинейности, не считал, что откровение исходит из разных источников, для него исток только один – Христос, и о Нем говорят, быть может того не осознавая, все мудрецы древности. Здесь, по мнению Ханеграаффа, мы имеем не мультилинейность, а нечто совсем иное. Схожую ситуацию можно увидеть и в исследовании творчества Юнга. Ханеграафф в значительной степени зависит от исследований Сону Шамдасани, но при этом проводит свои разработки творчества швейцарского психолога, приводящие к оригинальным результатам<sup>545</sup>.

Теперь обратимся к критике позиции амстердамского профессора. В основном она исходит от его коллег-современников, находящихся в одной с ним академической среде. Американские исследователи, в особенности Артур Верслуис и Джеффри Крайпл<sup>546</sup>, критикуют Ханеграаффа за чрезмерный отход от рассмотрения мнений, взглядов и, главное, фактов личного опыта адептов западного эзотеризма. С одной стороны, эмпирический подход противопоставляет себя просвещенческому рационализму и мистоцентрическому иррационализму, с другой – в нем содержится много критики, направленной на западный эзотеризм и его адептов. Американские авторы ставят вопрос: можем ли мы говорить об адекватном изучении предмета, если полностью нивелируем идею значимости личного религиозного опыта его носителей? В теории Ханеграаффа изучается конструкт мнemoистории, текстуальные корпуса, но за всем этим теряется то, что западный эзотеризм определял и определяет всю жизнь большого количества людей во всех ее аспектах. Такое теоретизирование признается

---

<sup>545</sup> Например, см.: *Hanegraaff W. Esotericism and the Academy. P. 277–294.*

<sup>546</sup> Подробнее см. следующую главу.

американцами чрезмерно сухим и не дающим адекватной картины, хотя последние ставят его несравнимо выше просвещенческого подхода, полностью нивелирующего ценность изучаемого предмета.

Немецкий коллега Ханеграаффа Коку фон Штукрад критикует Ханеграаффа за чрезмерное следование методологии Ассмана, которая сама не считается бесспорной в кругах историков<sup>547</sup>. Критикуется и проект Ханеграаффа по пересмотру основ западной идентичности, к которому призваны исследования западного эзотеризма, как утопичный и чрезмерно амбициозный. Фокусирование только на западных источниках также вызывает вопросы, ведь в значительной степени западный эзотеризм формировался в рамках ближневосточных культур: каббала в иудаизме, суфизм в исламе. Такой редукционизм обедняет концепцию и может вновь привести к созданию эссенциалистской модели в духе Февра. Здесь мы вновь рискуем уйти от анализа конкретных свидетельств к жесткой схеме в духе классического рационализма, использующей факты лишь для подтверждения своей истинности. К тому же метод Ханеграаффа претендует на анализ структур, оформивших европейскую культуру и идентичность, но можем ли мы говорить о каких-то структурах в эпоху, когда постструктуралистская критика добилась значительных успехов в деконструировании всего, что считалось незыблемым ранее, и, главное, в уничтожении самой идеи структуры? Ведь оппозиция космотеизма и монотеизма несет четкий структурный оттенок, равно как и теория мнemoистории претендует на реконструкцию структуры формирования дискурса западного эзотеризма. Релевантность и современность таких концепций, с точки зрения Штукрада, сомнительна<sup>548</sup>.

На наш взгляд, профессор Ханеграафф на данный момент является самым крупным ученым в рассматриваемой сфере, пожалуй, его теории можно

---

<sup>547</sup> Schäfer P. Geschichte und Gedächtnisgeschichte: Jan Assmanns «Mosaische Unterscheidung» // Memoria – Wege jüdischen Erinnerns: Festschrift für Michael Brocke zum 65 Geburtstag. Berlin, 2005. S. 19–39.

<sup>548</sup> Подробнее о позиции Штукрада и ее отличии от теории Ханеграафа см. следующий раздел.

назвать наиболее выверенными и отвечающими всем самым высоким стандартам гуманитарных исследований. Тому есть и много формальных подтверждений, выражающихся в постепенном признании в академии поля исследования западного эзотеризма, высоких оценках творчества Ханеграаффа и его научных успехов, в появлении плеяды исследователей, опирающихся в той или иной степени на методы, предложенные амстердамским профессором<sup>549</sup>. Несмотря на все сказанное, у его разработок немало критиков, с разных сторон рассматривающих недостатки концептов Ханеграаффа. Нам бы хотелось в завершение этого раздела также высказать некоторые критические соображения в отношении теории амстердамского профессора.

Как было видно, Коку фон Штукрад упрекает Ханеграаффа в скрытом эссенциализме, в попытке свести феномен западного эзотеризма к базовому набору характеристик, отдаленно напоминающих Феврову типологию. Это замечание не столь уж беспочвенно, если вспомнить оппозицию космотеизма и монотеизма, предложенную Ассманом и столь поддерживаемую Ханеграаффом. И действительно, в конце последней крупной монографии «*Esotericism and the academy*» читатель с удивлением может обнаружить набор черт, сформировавших западный эзотеризм. Ханеграафф пишет, что наиболее серьезно отнеслись к изучению феномена, как ни странно, лидеры антиапологетического дискурса, в особенности Якоб Томазиус. Именно он предложил идею, согласно которой вся языческая мудрость сводится к «религии мира», совмещающей Творца и творение. Иными словами, вся суть западного эзотеризма строится не вокруг самого космотеизма, а вокруг попытки примирения космотеизма и монотеизма, с очевидным тяготением к первому, в то время как официальная западная культура отстаивала

---

<sup>549</sup> В 2005 году под эгидой кафедры, возглавляемой Ханеграаффом, в свет вышел «*Dictionary of gnosis and western esotericism*», в котором на современном научном уровне освящались все основные вопросы, связанные с западным эзотеризмом, в работе над ним приняло участие около 150 ученых из многих стран мира. Благодаря активной деятельности профессора Ханеграаффа в издательстве Brill два раза в год стал издаваться журнал *Aries* (с 2001), полностью посвященный вопросам изучения эзотеризма, и была создана целая серия книг «*Aries Book Series*» (с 2006 г.). За заслуги Ханеграаффа в 2006 году он был избран Нидерландской Королевской Академией Искусств и Наук своим членом.

монотеистический нарратив и с его позиций подвергала остракизму приверженцев западного эзотеризма. Таким образом, получается, что первой сущностной характеристикой западного эзотеризма *sensu* Ханеграаффа будет тяготение к космотеизму. И именно космотеизм будет подвергаться расколдовыванию в мире модерна и примет на себя образ секуляризации в форме Нью Эйджа. Вторым элементом, логически следующим из первого, будет эманационизм, утверждающий, что человеческая душа есть пришлица из иного божественного мира и через определенный опыт может и должна к этому миру вновь вернуться. Ханеграафф именует эту вторую характеристику гнозисом. Гнозис, как мы уже писали выше, понимается им как опытное приобщение к высшему уровню бытия. Таким образом, «если “западный эзотеризм” воспринимается как относительно отдельный домен, то это не потому, что он на самом деле представляет собой своего рода скрытую гностическую и космотеистскую “контркультуру”, исторически существовавшую в христианском и секулярном обществах, но скорее потому, что он полемически был таковым сконструирован»<sup>550</sup>.

На наш взгляд, это абсолютно эссенциалистская характеристика, сводящая суть западного эзотеризма к двум базовым положениям. И в данном случае оговорка о «конструировании» не разрешает проблему. Интересно, что в контексте всего объемного исследования эти рассуждения занимают лишь несколько страниц в конце книги, и при беглом чтении их можно даже не заметить, как сделали это некоторые рецензенты<sup>551</sup>. Но важность этих характеристик для мировоззрения Ханеграаффа подтверждается и его последующим обращением к этой категории как к универсальной в изучении религии. Возможно такое обращение не столь удивительно и, как демонстрирует случай Ханеграаффа, чистый конструктивизм, уходящий в

---

<sup>550</sup> *Hanegraaff W.* Esotericism and the Academy. P. 373.

<sup>551</sup> См., напр.: *McIntosh C.* Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge and Western Culture by Wouter J. Hanegraaff (review) // *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*. 2013. Volume 2, Number 1. P. 92–96; *Magee G. A.* Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture by Wouter J. Hanegraaff (review) // *Journal of the History of Philosophy*. 2013. Volume 51, Number 3, July. P. 496–497.

теории постструктуралистов, хорош для анализа интеллектуальной истории, но плох, когда речь заходит об истории религии<sup>552</sup>. Но как известно, нет ничего нового под солнцем, и современное увлечение категорией «гнозиса» также имеет свои очевидные параллели. Современное использование категории «гнозиса» как универсальной характеристики всего эзотеризма всех эпох и типов очень напоминает историю с расширительным употреблением исторически синонимичной категории «гностицизм», ставшей, по выражению известного исследователя гностицизма Майкла Уильямса, «меткой Протея, лишившейся всякого четкого значения для широкой читающей публики»<sup>553</sup>, поскольку одновременно «значила слишком много и, возможно, слишком мало»<sup>554</sup>. В своём исследовании Уильямс предлагает несколько важных критериев, по которым мы можем определить эвристичность того или иного термина-конструкта<sup>555</sup>. Суть их можно суммировать следующим образом: целью любого конструкта является освещение темного вопроса, указание верного направления дальнейших исследований, превращение сложного явления в простое и доступное для описания. Отвечает ли категория «гнозис» этим требованиям? На наш взгляд, нет. Суть этой категории совершенно неясна, включение в ее рамки всего опыта всех эзотерических групп и учений размывает ее границы, а смешивание с не менее сомнительными категориями «мистицизма» и «измененных состояний сознания» превращает исследование с ее помощью в своеобразный тест Роршаха, где с помощью метода свободных ассоциаций ученый должен определить, почему-то или иное движение относится к эзотеризму.

Пожалуй, в таком контексте стоит вспомнить об одной остроумной фразе И.П. Кулиану, который в юмористическом ключе охарактеризовал весь спектр

---

<sup>552</sup> Пожалуй, именно так можно описать разницу между общей идеей «Эзотеризма в академии» и «Путеводителя...», книг, написанных Ханegraаффом друг за другом.

<sup>553</sup> *Williams M. A. "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996. P. 3.*

<sup>554</sup> *Ibid. P. 4.*

<sup>555</sup> Что «гнозис» в рассматриваемом значении является исследовательским конструктом, не вызывает никаких сомнений, поскольку в истории эзотеризма из самих адептов этот термин использовали единицы.

проблем, возникающий при широком использовании исследователями научной категоризации:

Когда-то я верил, что гностицизм был легко определяемым феноменом, принадлежавшим к истории религий поздней античности. Конечно, я был готов принять идею различного рода продолжений античного гнозиса и даже идею спонтанного появления мировоззрений, в которых бы в разное время возникали вновь отдельные элементы гностицизма. Однако вскоре я понял, что был весьма наивен. Не только гнозис был гностичен, но и католические авторы и неоплатоники были гностиками, гностична была Реформация, гностичен был коммунизм, гностичен был и нацизм; либерализм, экзистенциализм и психоанализ также были гностичны, современная биология была гностична, Блейк, Йетс, Кафка, Рильке, Пруст, Джойс, Музиль, Гессе и Томас Манн были гностиками. Более того, от очень авторитетных интерпретаторов гнозиса я узнал, что гностична наука и гностично суеверие; сила, противосила и отсутствие силы гностичны; гностичны правые и гностичны левые; Гегель – гностик и Маркс – гностик; Фрейд – гностик и Юнг – гностик; все вещи и их противоположности одинаково гностичны<sup>556</sup>.

Эти проблемы, на наш взгляд, с неизбежностью встанут перед исследователями западного эзотеризма, если они, следуя Ханеграаффу, вновь вернуться к эссенциалистскому описанию, широко применяя категорию «гнозис».

Второй линией критики аргументов В. Ханеграаффа можно обозначить возражения Яна Ассмана, адресованные им тем историкам, которые, как Ханеграафф, пытаются смешать мнемоисторию и актуальную историю. Ассман замечает, что такой подход приводит к выхолощенной картине, где мнемоисторический миф противопоставляется чистым фактам, тогда как в реальности ситуация является более сложной. Ассман подчеркивает, что

---

<sup>556</sup> *Culianu I. P. The Gnostic Revenge: Gnosticism and Romantic Literature // Religionstheorie und politische Theologie. Bd. 2: Gnosis und Politik. München: Wilhelm Fink. 1984. S. 290.*

«мифические качества истории не имеют ничего общего с ее истинными ценностями. Например, Массادا является одновременно комплексом неоспоримых исторических фактов и мощным компонентом национальной мифологии современного Израиля. Мифологическая функция не лишает историчности, и демифологизация не увеличит наши исторические знания»<sup>557</sup>. Следовательно, и демифологизация конструкта «западного эзотеризма» совершенно не обязательно должна привести к переоценке нашего прошлого и обогащению наших знаний о самих себе, как того хочет Ханеграафф. Но при этом ценность демифологизации в том, что она дает нам инструментарий для различения некоего «комплекса свидетельств» и события как мифа, конституирующего сознание некоторого исторического субъекта или группы субъектов.

Как бы там ни было, труды Ханеграаффа можно назвать определяющими для понимания темы исследования западного эзотеризма на сегодняшний момент. Но европейский подход не исчерпывается Ханеграаффом и Февром: с каждым годом появляется все больше молодых и амбициозных исследователей, причем некоторые из них стремятся в свою очередь предложить новые объяснительные модели. Самым известным и влиятельным из последних можно, без сомнения, назвать уже упоминавшегося здесь Коку фон Штукрада, к его работам мы и обратимся в следующем разделе.

## **§5. Коку фон Штукрад и борьба с очевидностями**

### **4.1. Эзотерический дискурс в западной культуре**

Коку фон Штукрад – в прошлом коллега Ханеграаффа по кафедре в Амстердаме, а ныне декан Теологического факультета в университете Гронингена – на протяжении продолжительного времени развивал альтернативный ханеграаффовскому подход к изучению западного эзотеризма. В самом полном виде этот подход отразился в условной диалогии:

---

<sup>557</sup> *Assmann J. Moses the Egyptian. P. 14.*



книге 2010 года «Локации знаний в Европе Средних веков и раннего Нового времени» и труде 2014 года «Сциентификация религии: Историческое исследование дискурсивного изменения». Но и до этого Штукрад сделал немало на ниве изучения отдельных аспектов западного эзотеризма в его связи с историей западной мысли и культуры. Так, например, его диссертация была посвящена эпистемологическому значению феномена астрологии<sup>558</sup>.

Что не устраивает Штукрада в теориях коллег? Прежде всего то, что они игнорируют достижения постструктуралистской мысли, направленные на критику больших нарративов, и историю формирования западной идентичности. Опираясь на разработки Фуко, Бурдьё и Рорти, Штукрад полагает, что выстраивание любой теории, претендующей на описание реальности или актуального порядка вещей, невозможно. В условиях постструктуралистской методологии мы можем говорить лишь об эвристических конструктах, которые могут усовершенствовать наше понимание того или иного феномена, вывести его на качественно новый уровень, открыть глаза на то, что ранее казалось неважным, но ни в коем случае не «заставляют нас увидеть, кто, что и как мы есть *на самом деле*»<sup>559</sup>, как утверждает Воутер Ханеграафф.

Сам немецкий исследователь характеризует отличие своей теории от разработок Ханеграаффа следующими словами:

---

<sup>558</sup> *Stuckrad K.* Das Ringen um die Astrologie: jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis. Berlin, 2000. Отметим, что в основе методологии в «Das Ringen um die Astrologie» лежит тот же постструктуралистский подход, что и в работах 2010–2014 годов. Штукрад рассматривает понятия науки и христианства в диалектическом плюрализме множества форм. Так, например, отношение к астрологии в христианстве для исследователя является неоднозначным, по причине множества вариантов христианства, бытовавших до Первого Вселенского собора (см.: S. 543–623). Отдельную главу он посвящает теме роли астрологии в раннем христианстве, где фокусируется преимущественно на толковании Вифлеемской звезды, роли мудрецов с Востока, отдельно разбирая апокалиптический астрологический символизм (см.: S. 543–622). В таком ключе любая околорелигиозная или еретическая интерпретация совместимости астрологии и христианства будет вполне ценной и легитимной, так как любое течение считается равноправным игроком на поле дискурса и никто не может утверждать единой истинной интерпретации. Поэтому фокус исследования Штукрада смещается с христианского мейнстрима (который, по его признанию, действительно негативно относился к астрологии – см.: S. 768–801) к гностическим и манихейским учениям, в которые астрологические концепции легко вписывались (см.: S. 624–764).

<sup>559</sup> *Hanegraaff W.* Forbidden Knowledge... P. 226. Курсив в оригинале.

Я расхожусь с Ханеграаффом по трем пунктам: во-первых, я не думаю, что динамику такого полемического дискурса «можно проследить вплоть до истоков монотеизма», скорее здесь мы видим в действии старую диалектику восхищения и неприятия, уступившую путь механизмам дизъюнкции только после научной революции и Просвещения; во-вторых, я не думаю, что историография когда-то будет способна поведать нам, «чем и кем мы на самом деле являемся», фактически такой эссенциалистский нарратив совсем не то, что должны представлять историки. Быть может, мы лишь расскажем другие «истории себе и другим о том, кем и как мы хотим быть»; в-третьих, на мой взгляд, именно дискурс-анализ является полезной референтной рамкой для позиции Ханеграаффа<sup>560</sup>.

Подход Штукрада не возник на пустом месте. Некоторые исследователи<sup>561</sup> видят в нем эволюцию от сторонника подхода Антуана Февра до яркого выразителя постструктуралистской теории в религиоведении. Дело в том, что изначально Штукрад опирался на некоторые положения теории Февра<sup>562</sup>, но позже, увидев недостаточность концепции последнего из-за чрезмерного центрирования на христианских источниках, расширил поле своего исследования, включив в него иудаизм и ислам. В ряде статей, написанных около 2003 года, Штукрад окончательно отмежевался от теории Февра<sup>563</sup>, сочтя ее недостаточной для объяснения эзотеризма как явления, возникшего на фоне культурного многообразия Европы эпохи Средних веков и начала Нового времени. В эти годы Штукрад активно обращается к теоретикам постструктурализма и *culture studies*, чтобы с помощью их методологических разработок пересмотреть то, что европейские исследователи именуют «западным эзотеризмом». Важно, что еще в 2005 году (время написания первой обзорной монографии «*Western esotericism: A brief*

---

<sup>560</sup> *Stuckrad K. Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe... P. 52.*

<sup>561</sup> См., например, заключительный раздел четвертой части работы В. Ханеграаффа «*Esotericism in the academy*» (р. 362–365).

<sup>562</sup> Так, теория соответствия играет важную методологическую роль во второй части «*Das Ringen um die Astrologie*», где он совмещает идею Юнга о синхроничности (см.: S. 87–102) с характеристиками эзотеризма по Февру (S. 71–76). В своей статье 2005 года «*Western esotericism: Toward integrative model of Interpretation*» Штукрад также пишет о важности теории соответствия Февра для понимания исследуемой проблемы (см.: р. 91–92).

<sup>563</sup> См. его критику концепции Февра в первом разделе данной главы.

history of secret knoweledge») Штукрад имел некое представление об эзотеризме как чём-то цельном и едином, то есть подразумевал, что у эзотеризма есть сущностное ядро, которое может быть описано в положительных терминах. В своей программной статье 2005 года «Западный эзотеризм: К интегративной модели интерпретации», где во многом были изложены основные идеи, легшие в основу его диалогии 2010–2014 годов, в частности, можно найти и общее определение эзотеризма<sup>564</sup>, и перечисление его базовых черт<sup>565</sup> (очень отдаленно напоминающих схему Февра). После 2005 года он пересмотрел свои взгляды, в целом отказавшись от эссенциалистского рассмотрения эзотеризма и сформулировав свою теорию в духе постструктурализма в «Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe».

В своих последних работах Штукрад пытается вписать западный эзотеризм в историю западной культуры, при этом не ограничиваясь темами, связанными только с христианством или секуляризмом. Многие исследователи рассматривали западный эзотеризм как оппонента сначала христианскому, а затем и рационалистическому мировоззрениям. По Штукраду в таком подходе допущено сразу несколько ошибок.

Во-первых, само христианство зачастую рассматривалось как совокупность вероучений, то есть почти не бралось во внимание то, разделяемое многими современными религиоведами мнение, что религия несводима к теологии, а является сложным комплексом, включающим в себя и религиозный опыт, и повседневную жизнь верующих, и ритуал, визуальный и аудиальный аспекты и много чего еще. Фактически здесь «доктрина сводилась к культуре»<sup>566</sup>, что приводило к серьезным искажениям.

Во-вторых, как данность рассматривалась идея единства западного мира или некоей «западной традиции». Эта теория нашла свое выражение в том,

---

<sup>564</sup> «На самом общем уровне анализа мы можем описать эзотеризм как претензию на высшее знание» (*Stuckrad K. Western Esotericism: Toward Integrative Model of Interpretation // Religion. 2005. № 35. P. 88*).

<sup>565</sup> Идеи посредничества, обретения тайного знания, онтологический монизм (см.: *Ibid. P. 88–93*).

<sup>566</sup> *Ibid. P.14*.

что, согласно Антуану Февру, «запад *посещали* (курсив в оригинале – П.Н.) иудаизм и ислам»<sup>567</sup>, а в словаре «Dictionary of gnosis and western esotericism» все влияние двух мировых религий на то, что его авторы и редакторы именуют «западным эзотеризмом», выразилось в форме статьи с характерным названием «иудейские влияния» (Jewish Influences)<sup>568</sup>, роль же ислама в формировании предмета, которому посвящен словарь, свелась лишь к спорадическим его упоминаниям и не выразилась даже в отдельной статье. Такой подход нивелирует очевидный факт наличия религиозно плюрального мира эпохи Средних веков и раннего Нового времени, где ислам и иудаизм были равноправными участниками единого культурного процесса, взаимно обогащавшего различные религии и культуры в равной степени.

В-третьих, без должной рефлексии принималась идея «оппозиционности» западного эзотеризма некоей господствующей мудрости. Плюралистичный дискурсивный подход размывает границы устоявшихся представлений о единых системах. Так, с точки зрения этого подхода в истории мы не встретим единого христианства, единого ислама и единого иудаизма, равно как не найдем и единых оппонентов этих религий.

В-четвертых, ошибочно был понят сам процесс научного исследования. Долгое время считалось (ярче всего это видно на примере подхода классического рационализма), что ученый рассматривает набор неких реально существующих феноменов, интерпретирует их и на основании своей интерпретации выносит суждения того или иного рода. Дискурсивный метод<sup>569</sup> предполагает, что ученый своим исследованием *создает* эти объекты,

---

<sup>567</sup> Faivre A. Kocku von Stuckrad et la notion d'ésotérisme // Aries. Vol. 6, № 2. (2006) P. 205–214. P. 208.

<sup>568</sup> Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. P. 633–647.

<sup>569</sup> Вот как сам Штукрад поясняет термины «дискурс» и «дискурсивное поле», используемые им для концептуального оформления своей теории: «...дискурс репрезентирует социальную организацию традиций, мнений и знания» (Stuckrad K. Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge. P. 6); «...я опираюсь на теорию дискурса Мишеля Фуко и на теорию поля, сформулированную Буркхартом Гладиговым в ответ на идеи Инго Мёрта: сотрудничество и взаимодействие, полемику и диалог, исключение и включение в системах и носителями таких систем можно лучше всего называть “полем”» (Ibid. P. 7); «Перенос (*transfer*) смыслов из одной традиции в другую и их социальные и политические последствия я называю *полями дискурса*» (Ibid. P. 85, курсив в оригинале). Примером такого переноса может быть истолкование одного и того же астрологического события (встречи Юпитера и Сатурна) в различном контексте в зависимости от традиции: мусульманами-шиитами оно будет восприниматься как указания для вычисления сроков явления скрытого имама; иудеи же,

что же существует в реальности, сказать вообще невозможно. Поэтому «западный эзотеризм» – это всего лишь конструкт в разуме исследователя, сам по себе имеющий лишь временную ценность. Такие сконструированные структуры и сформировали в свое время эпистему<sup>570</sup> Нового времени, по сей день влияющую на нашу жизнь. В таком контексте тот взлет исследований западного эзотеризма, наблюдаемый нами после второй половины XX века, выражает формирование новой эпистемы. «Появление исследовательского поля “западного эзотеризма” само по себе может интерпретироваться как дискурсивное событие, связанное с изменением эпистемы под влиянием европейских дискурсов после Второй мировой войны и 1960-х. Люди искали альтернативные модели для интерпретации западной культуры, модели, которые казались более подходящими для объяснения плюралистичности и неоднозначности европейской идентичности. Концепция эзотеризма – попытка соответствовать новой лексике»<sup>571</sup>.

Исходя из отмеченного выше, Штукрад предпочитает не говорить вообще о «западном эзотеризме», потому что сами по себе эти обозначения предполагают наличие некоей реальной «системы мысли и доктрин»<sup>572</sup>, имеющей историю, зафиксированную в форме внутренне единой традиции. С научной точки зрения более продуктивным было бы говорить об «эзотерическом дискурсе в западной культуре»<sup>573</sup>. Согласно базовой гипотезе исследователя, «эзотерические компоненты в истории западной культуры на самом деле не были маргинализированы... Рассматриваемый с точки зрения структурализма “эзотерический дискурс” создает аналитическую основу,

---

напротив, будут связывать его со своим изгнанием из Испании и приближением к началу мессианской эры; отдельными группами христиан событие будет расценено как эсхатологическое знамение.

<sup>570</sup> Термин «эпистема» Штукрад напрямую заимствует из теории Фуко. В «Словах и вещах» Фуко пишет об эпистеме следующее: «...нам бы хотелось выявить эпистемологическое поле или эпистему, в которой познания, рассматриваемые вне всякого критерия их рациональной ценности или объективности, утверждают свою позитивность и обнаруживают т.о. историю, являющуюся не историей их возрастающего совершенствования, а, скорее, историей их возможности» (Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. Спб., 1994. С. 34–35).

<sup>571</sup> *Stuckrad K. Locations of Knowledge...* P. 196.

<sup>572</sup> *Ibid.* P. XI.

<sup>573</sup> *Ibid.*

помогающую раскрыть родословные идентичностей в плюралистической конкуренции знаний»<sup>574</sup>.

Отрезок времени между 1200 и 1800 годом, который наиболее занимает Штукрада, разумеется, выбран не случайно. Именно на этом промежутке и происходило конструирование идентичности западной культуры и формировались базовые её компоненты. Обращение к более далекому прошлому, например к первым векам истории христианства, по Штукраду, непродуктивно по той причине, что сами механизмы обобщения, исследования и рассмотрения того или иного явления сложились в западной культуре лишь в эпоху Нового времени, и, следовательно, любая теория о далеком прошлом будет лишь вчитыванием в это прошлое концептов эпохи модерна. В указанный промежуток астрология, алхимия, магия, каббала, герметизм были неотъемлемой частью западной культуры и играли важную роль в конструировании европейской идентичности. После 1800 года происходит их исключение из поля рассмотрения, для них формируется особый дискурс отверженного знания, который, с одной стороны, способствует их консолидации, а с другой – аннулирует их значимость для научного и философского мировоззрений эпохи.

Интересен взгляд Штукрада на прошлое Европы. Для всех очевидно, что Средние века были эпохой диалога культур, но не столь очевидным является тот факт, что религиозный плюрализм в самом широком смысле слова был достоянием этой эпохи. В одном из интервью Ниниан Сمارт охарактеризовал религиозную ситуацию конца XX начала XXI века следующим образом:

Одним из эффектов сосуществования религий друг с другом стало то, что они заимствуют что-то друг у друга. Например, я помню, как в городке на юге Шри-Ланки одно из первых увиденных мною зданий было здание YMBA – молодежной буддийской ассоциации. Это была организация молодых людей, сделанная по модели YMCA. Они заимствовали христианскую организационную форму. Другой пример

---

<sup>574</sup> Ibid. P. 25.

– возрастающее число католиков, практикующих йогу и медитативные техники, заимствованные из буддизма и индуизма. Так что существуют заимствования, обогащающие религии<sup>575</sup>.

Для Штукрада такая ситуация не достояние современности, ровно такой же мир мы увидим, если обратимся к истории зрелого Средневековья и начала Возрождения.

Мой тезис, – пишет Штукрад, – заключается в том, что эти переходные формы (от одной религии к другой. – *П.Н.*) не ограничиваются современной эпохой, даже если дифференциация религиозных форм и возможностей выбора среди них усиливается в современной культуре. В ранние времена идентичности также конструировались вокруг полей дискурса, биографических нарративов и конфликта между внутренним и внешним восприятием. Как сейчас практиковать дзенскую медитацию или верить в буддийскую концепцию реинкарнации или кармы для христиан, кажется, не создает проблем, так и в период раннего Нового времени многие христиане легко принимали пантеистические теории или практики официально считавшиеся еретическими<sup>576</sup>.

Результатом такого процесса и стал дискурс эзотерического в западной культуре, который сформировался из оживленного процесса культурного диалога и взаимного обогащения идеями различных религиозных и культурных систем. Столь частое обращение к проблематике дискурса как к всеобъясняющей модели не может не вызвать вопрос: а что, собственно, составляет содержание означенного дискурса? Здесь позволим себе оговорку: содержание дискурса не тождественно содержанию культуры, традиции или системы, дискурс оформляет аморфный набор феноменов (как детская формочка создает куличик из песчинок), не более того, но разные дискурсы оформляют разные наборы феноменов в различные комбинации, отсюда и многообразие теорий и моделей. Штукрад предлагает считать ядром

---

<sup>575</sup> London S. The Future of Religion: An Interview with Ninian Smart. (<http://www.scottlondon.com/interviews/smart.html> (дата обращения: 01.09.2014)).

<sup>576</sup> Stuckrad K. Locations of Knowledge... P. 15.

«дискурса эзотерического» идею тайны. Все представители европейского подхода говорили о том, что идея тайного знания навязана эзотеризму, отмечая, что есть масса учений, о которых всё известно, учений, где нет системы тайных посвящений, но в рамках этой точки зрения ученые хотят продемонстрировать, что учение *per se* не является тайным. Применяв же теорию дискурса, мы не будем больше говорить о том, чем является или не является учение, мы можем лишь сказать, какую систему суждений это учение формирует. В таком контексте идея тайны всегда была «социальным, культурным и символическим»<sup>577</sup> капиталом учений, соотносящихся с «дискурсом эзотерического». Ведь именно наличие в них тайны всегда привлекало к ним людей. При этом люди могли стремиться принять эти учения или всей душой их ненавидеть и ругать, но именно таинственность создавала основание для такого отношения.

Присоединившись к провозглашенной секретной линии мудрости, интеллектуалы от Средних веков до сего дня утверждали существование высшего знания и тем самым увеличивали свой социальный, культурный и символический капитал. Следовательно, понятия “*prisca theologia*” и “*philosophia perennis*” служили маркерами идентичности в эзотерическом дискурсе, характеризуемом диалектикой закрытости и открытости. Это социальная функция эзотерических идей и текстов в европейской истории культуры<sup>578</sup>.

Таким образом, в основе изучаемого дискурса лежит диалектика «тайного» и «открытого», формирующая группы элитистского характера. Элитарность таких групп может быть осознана как их непосредственными членами, так и людьми, не входящими в их круги. Определившись с содержанием дискурса и с условиями его формирования, перейдем теперь к конкретным его проявлениям в истории Европы, как это представляется Коку фон Штукраду.

---

<sup>577</sup> Ibid. P. 58.

<sup>578</sup> Ibid.



## 4.2. «Общие страсти»

Вернемся к ситуации межрелигиозного и культурного плюрализма, в рамках которой и сформировался дискурс эзотерического. Плюрализм тех эпох был не реализацией желания плодотворного межрелигиозного диалога, а условием выживания религий и культур. Фактически чужие идеи заимствовались чаще всего в полемических целях отстаивания своих позиций и разоблачения другого. Ислам и иудаизм разделяли целый ряд положений в борьбе со своим общим врагом – христианством. Христианские мыслители, исходя из апологетических и прозелитических целей, заимствовали идеи из ислама и иудаизма, все это вело к «интерконфессиональности поневоле»<sup>579</sup>. Показательным примером такого интерконфессионализма в иудаизме служит книга «Зогар», в которой происходит заимствование христианских и мусульманских идей с целью их переосмысления в апологетическом ключе. В исламе схожую роль играет система Сухраварди. Взаимоотношения между мыслителями трех великих религий привели к созданию сетей, связывающих ученых, эти сети обеспечивали процесс дискурсивного трансфера. В ходе исследования истории этого трансфера выявился ряд общих тем, объединяющих мыслителей разных течений. В дискурсе эзотерического, таким образом, намечается «общая страсть (shared passion) к определенным моделям интерпретации, способствующая укреплению самобытности религиозных и философских идентичностей»<sup>580</sup>. В анализе этих тем Штукрад берет за основу методологическое деление на микроформы и макроформы, предложенное Питером Шафером (Peter Schafer) для анализа литературы Хехалот<sup>581</sup>. Макроформой является идеальная структура, которая манифестирует себя в ряде микроформ (сюжетов или текстов). Штукрад считает макроформы способом идентификации дискурсивных полей.

---

<sup>579</sup> Ibid. P. 69.

<sup>580</sup> Ibid.

<sup>581</sup> См.: *Schafer P. The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*. NY, 1992. P. 1–10.

Продemonстрируем работу метода Шафера на примере основных «общих страстей».

*Prisca teologia* была чем-то большим, чем «общая страсть», для эпохи, изучаемой Штукрадом, она стала главной «сконструированной традицией», объединившей мыслителей трех монотеистических культур. Можно выделить две формы *prisca teologia*: однолинейную и мультилинейную. Однолинейная форма предполагала, что откровение могло исходить лишь из одного источника, непосредственно вдохновленного Богом, и далее распространяться по миру. Мультилинейная форма, напротив, считала множество различных несвязанных друг с другом источников, непосредственно вдохновленными Богом. В первом варианте языческие мудрецы были исподволь вдохновлены ветхозаветным откровением (намеренно заимствовали идеи Моисея либо просто случайно их использовали) и тем самым создали предпосылки для принятия христианства языческим сознанием. Во втором случае Зороастр, Гермес Трисмегист, Пифагор, Платон и Орфей сами получили откровение непосредственно от Бога и явились аналогами Моисея для языческих народов, приуготовляя их тем самым ко Христу. Лидирующей в эпоху Возрождения стала последняя концепция, которая и сформировала во многом содержание «дискурса эзотерического».

Другой «общей страстью» была тема мистического опыта. Ее в свою очередь оформляют два различных дискурса – «опыт вне тела в его ритуальном контексте и вознесение на небеса»<sup>582</sup>. Эти два дискурса были макроформами мистического опыта, проявившимися во множестве микроформ. Несмотря на то, что сама идея мистического опыта во многом противоречит рациональности дискурса, Штукрад предлагает рассматривать этот опыт как «нерациональный элемент эзотерического дискурса»<sup>583</sup>. В разных микроформах сам мистический опыт зачастую описывался как способ обретения высшего знания. В таком контексте Енох, Моисей, Сухраварди,

---

<sup>582</sup> *Stuckrad K. Locations of Knowledge... P. 74.*

<sup>583</sup> *Ibid.*

герметические и гностические визионеры описывают один и тот же процесс, но окрашенный в различные тона в зависимости от контекста локальной культуры. Легче всего проиллюстрировать эту культурную разницу на примере «восхождения на небеса», сюжета, который является общим для иудеев, гностиков, герметиков начала нашей эры. Если в иудейских текстах мистики Хехалот интерпретировали восхождение визионера как процесс посредничества между Богом и народом Израиля, то в герметизме и гностицизме упор делался на личные переживания восходящего, для которого опыт, полученный в процессе восхождения, носил лично значимый характер. Не менее яркие отличия видны и на примере ангельских сил, встречающихся визионеру в процессе восхождения. В гностическом мировидении ангелы – злые архонты низших сфер, удерживающие мистика от познания высших миров и бегства из-под их власти. В иудейской мистике Меркавы, напротив, ангелы – дружественные сущности, защищающие небеса от вторжения недостойных.

Третьей «общей страстью» стала герменевтика – не только как текстуальная процедура, но и как поиск скрытых смыслов и попытка рассмотрения мира как текста. Интерпретация текста, его раскодирование – общая тема исследуемого Штукрадом периода. Она также имела множество форм, самой яркой из них, без сомнения, стала каббалистическая идея языка Торы как божественного языка, состоящего из священных букв, на которых в свою очередь было построено всё бытие. Бог творил мир через язык, и этот священный язык хранит ключ ко всему творению, правильное прочтение Торы и правильная работа со священными буквами и их комбинациями может трансформировать всё бытие. Но проблема языка не ограничивалась лишь иудейскими кругами, в ее рамки вписывается и известный спор об универсалиях, включивший в себя как исламскую и христианскую, так и иудейскую мысль. В данном контексте каббалисты могут с полным основанием быть названы реалистами. Увлечение герменевтикой приняло гораздо более широкий размах и вышло за пределы Средних веков,

проявившись в Возрождении и раннем Новом времени в науке о языке филологии. Поясним последнее словами самого Штукрада:

На первый взгляд академическая филология XV и XVI веков может производить впечатление трезвой переоценки религиозных текстов. Однако если мы пристальнее взглянем в область филологии, то встретим много акторов, которые хорошо известны из истории эзотерических дискурсов. Всё потому, что многие филологи-гуманисты не просто интересовались объективным описанием развития человеческих языков или точной контекстуализацией и переводом античных текстов, многие гуманисты применяют инструменты филологического анализа для поиска изначального языка или *Ursprache*<sup>584</sup>.

Последней распространенной «общей страстью» была астрология. Если герменевтика раскрывала тайны языка, то в астрологии появлялась возможность раскрыть тайну времени, проникнув сразу в будущее, настоящее и прошлое. Штукрад считает астрологию наиболее важным связующим звеном между религиозной и культурной системами эпохи, так как именно астрология была значительно ближе к математике, медицине и натурфилософии, чем к мистическим и абстрактным философским дисциплинам. По сути, астрология была универсальным инструментом культуры общества Средних веков и Ренессанса, благодаря которому политики, теологи и философы устраивали свою жизнь и планировали жизнь окружающих. Теоретиком, на долгое время сформировавшим систему отношения к астрологии, по Штукраду, стал Исидор Севильский, в своих работах выделивший два типа астрологии: *astrologia superstitiosa* и *astrologia naturalis*. Как видно из наименований, первая, претендующая на предсказание характера и будущего человека, является вредным заблуждением, так как попирает свободу воли, вторая, напротив, есть учение об объективном устройстве мироздания и должна входить в необходимый цикл обучения

---

<sup>584</sup> Ibid. P. 111. Прекрасной иллюстрацией этого утверждения служит книга У. Эко «Поиски совершенного языка в европейской культуре».

естествоиспытателей, особенно в ее метеорологической и медицинской формах<sup>585</sup>. Именно такое отношение к астрологии как науке, с одной стороны, относящейся к «эзотерическому дискурсу», а с другой – находящей пристанище в научном мировоззрении, оформившем строй Нового времени, и заставляет Штукрада обратиться к теме соотношения исследуемого дискурса с научным мировоззрением.

### **4.3. Дискурс эзотерического в науке и культуре раннего Нового времени**

Одна из главных проблем, связанная с восприятием «эзотерического дискурса» и его характеристикой, обусловлена прежде всего жесткой оппозицией науки и религии, оформившейся во всей полноте, по мнению Штукрада, в XIX веке после выхода в свет «Происхождения видов» Дарвина. До этого момента нельзя с полным основанием утверждать, что наука была полностью отделена от религии. Жесткая оппозиция, приведшая в том числе и к появлению так называемых «оккультных наук», понимаемых как псевдонаучные спекуляции многими авторами-исследователями XX века, сослужила плохую службу ученым. Немецкий профессор предполагает, что в сфере взаимоотношений различных полей человеческого знания (науку и религию он безоговорочно к таким причисляет) можно выделить несколько моделей взаимодействия. Первой является модель соревнования, строго разводящая эти две формы и противопоставляющая их предметы и объекты в диаметрально противоположной форме. В таком случае феномен, претендующий быть в равной степени причастным научной и религиозной сфере (например, антропософия), однозначно попадает в маргинальную область, не признаваемую ни первой, ни второй сферами. Второй формой служит модель гармонии, предполагающая взаимное дополнение науки религией, а религии наукой, берущая свое начало в протестантизме, в этой

---

<sup>585</sup> *Stuckrad K. Locations of Knowledge... P. 128.*

модели религия и наука во многом отождествляются по своим целям, следовательно, то, что не признается ни первой, ни второй, автоматически попадает в категорию ложной религии (суеверия) и плохой науки. Третьей является модель компенсации, базирующаяся на теории «расколдовывания мира» Макса Вебера. Согласно ей, рационализация всех сфер жизни порождает вакуум в религиозной сфере, который начинает заполняться наукой и искусством, то есть на место религии встают новые формы, отвечающие духу расколдованного мира. Согласно Штукраду, все указанные модели скрыто или открыто подразумевают оппозицию между наукой и религией. Немецкий профессор предлагает четвертую модель «вмешательства», которая настаивает на совмещении двух форм:

Наука и религия – тесно связанные типы знания. Давайте предположим на минуту (только ради обоснования моей аргументации), что «наука» – это система интерпретации, направленная на природный мир, а «религия» – герменевтическая стратегия, занимающаяся метафизическими или трансцендентными вопросами. Теперь в особенности интересно рассмотреть роль дисциплин, ставших жертвой стратегии исключения в пост-просвещенческом дискурсе. Многие из этих дисциплин сегодня изучаются под рубрикой «эзотеризм»: астрология, алхимия и каббала – примеры традиций знания, неразрывно связанных с «научными» системами знаний и в то же самое время являющихся интегральными частями «религиозных» систем. Все три дисциплины представляют собой *интерфейсы культур знания* (курсив в оригинале. – П.Н.) от Средних веков и до Просвещения. Образно говоря, они являются хорошим проекционным экраном для наблюдения за интерференционными паттернами<sup>586</sup>.

Таким образом, одно и то же явление (астрология, алхимия и т.п.) может предстать в совершенно разном свете в зависимости от призмы, через которую будет изучаться. У конкретного явления в культуре нет одного раз и навсегда

---

<sup>586</sup> Ibid. P. 142–143.

зафиксированного места, его положение может меняться. Если при определенной оптике наука и религия не противопоставлены друг другу, а существуют в некоей единой системе взаимодействия (как, видимо, и было в Средние века), то явления, получившие с легкой руки Агриппы Неттесгеймского наименование «оккультные науки» (астрология, алхимия и натуральная магия), нельзя оценивать однозначно, они совмещают в себе целый спектр влияний (экспериментальное, художественное, религиозно-мистическое, философское и т.п.), и как сплав этих влияний они и должны изучаться. По Штукраду, проблема большинства исследователей XX века (таких как представители подхода классического рационализма) в том, что они превратили «эмическую» категорию «оккультных наук» в «этическую», тем самым дав однозначное априорное толкование сложному феномену. Так, Штукрад пишет, что

...вытеснение астрологии на границы естественных наук или рациональности подтверждает современное представление о западной идентичности как просвещенной, рациональной и неуязвимой к ее «языческому прошлому». Астрология всего лишь одна из «локализаций знания»... Поиск совершенного знания в языке, опыте, искусстве или в естественных науках был важным измерением европейской культуры, начиная с поздней античности<sup>587</sup>.

Астрология, натуральная магия и алхимия, по Штукраду, нуждаются в серьезном детальном анализе, который бы смог выявить всю сложность этих феноменов. Пример с многовариантной интерпретацией алхимии уже был приведен нами в предыдущем разделе, здесь мы лишь констатируем его полную релевантность теории Штукрада.

История дискурса астрологии в эпоху Модерна показывает, как мистический платонизм, совмещенный с аристотелевской картиной мира, вступил в конфликт с новой вселенной Коперника. Астрология была легитимна в докоперникианской системе мысли, поскольку представляла

---

<sup>587</sup> Ibid. P. 204.

собой неотъемлемую ее часть. Более того, противники Коперника прибегали к астрологии как к оружию в борьбе с его идеями, но к середине XVI века новая модель мироздания окончательно побеждает, а в ней уже нет места старому дискурсу астрологии. В эту эпоху «системы знания, которые были господствующими на протяжении веков, оказывались... стигматизированы как “псевдонауки”»<sup>588</sup>. Идеи астрологии не исчезают, а в латентной форме пребывают в мировоззрении романтиков, на основании которого чуть позже формируется новый дискурс астрологии. По Штукраду, в XIX веке дискурс астрологии как духовного явления обретает две формы: теософскую, в которой наука, религия и эзотерика сплавляются в экзотическое единство; и психологическую, в которой астрологии через юнгианскую психологию придается новый смысл. Таким образом, у астрологии как таковой нет никакого единого ядра, она менялась в зависимости от изменения условий, моды, властных отношений, интеллектуального климата, фактически астрологий столько, сколько может быть изобретено дискурсивных конфигураций, использующих это понятие.

Сходная ситуация происходит и с алхимией. Учение, бывшее неотъемлемой частью средневековой культуры, при смене дискурса научности и появлении дискурса духовности постепенно превращается из легитимной формы знания в нелегитимную, обозначенную как знание «окультурное». Позже, благодаря формированию нового дискурса духовности алхимия, как и астрология, включается в рамки психоаналитической теории Юнга и религиозоведческой системы Элиаде, в которых феномен алхимии превращается из естественнонаучной экспериментальной системы в духовную практику. Такое изменение перспективы ничего не говорит нам об алхимии как таковой, оно лишь указывает на изменение условий наблюдателя. В целом стоит заметить, что особую роль в переконфигурировании дискурсов на

---

<sup>588</sup> *Stuckrad K.* The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000. Berlin: de Gruyter, 2014. P. 56.



рубеже XIX–XX веков сыграли теософия и антропософия, в них, как в настоящем узле, связываются множество различных дискурсов.

С развитием научного знания в XIX веке, в особенности с появлением дарвиновского эволюционизма образуются новые комбинации дискурсов. Под влиянием романтизма и американского трансцендентализма возникают различные формы согласования новых научных картин и дискурса духовности, так возникает широкий спектр учений от эволюционизма Геккеля до работ т.н. «New Age science» Капры, Бейтсона и Шелдрейка. По мнению Штукрада, эти явления нельзя считать псевдонаучными, нельзя маргинализировать то, что является мейнстримом. Сам термин Нью Эйдж Штукрад считает неудачным, поскольку в нем слышится оценочное разделение правильного и неправильного, старого и нового, традиционного и нетрадиционного. По Штукраду, любое суждение об истине является проявлением власти, безосновательно закрепляющей один из равноправных дискурсов в качестве главенствующего.

По Штукраду, процесс перестановки акцентов должен произойти в изучении культуры в ее связи с «эзотерическим дискурсом». Мы уже отмечали, что одними из первых историков искусства, обратившихся к Ренессансу и нашедших в нем богатейший материал для исследования, была школа Варбургского института. Согласно Штукраду, вклад его сотрудников огромен, но, к сожалению, он также шел в русле эпистемы эпохи, строящейся на оппозициях рационального и иррационального, визуального и текстуального. Теоретиками Варбурга была предложена модель, в которой сложилась идея «языческого Возрождения», противопоставившая культуру Ренессанса христианству. О недостатках этой модели мы уже говорили раньше, но Штукрад продолжает ее критику в несколько другой плоскости. Одной из главных проблем Варбурга и теоретиков, изучавших визуальное искусство в духе этой школы, было сведение изображения к истории идей. Картина всегда должна была выражать лишь систему мысли художника, он хотел через неё что-то сказать и выразить, при этом визуальное изображение

никогда не считалось ценным само по себе, тем более не учитывался тот контекст, в который оно было вписано (картина или фреска создавались для конкретного места и конкретной аудитории). Штукрад называет такой подход «академическим иконоборчеством»<sup>589</sup>. В контексте новых методологических стратегий для религиоведов вернее было бы изучать изображения не как репрезентацию идеи, а как самостоятельный элемент дискурса с учетом его материального измерения и конкретного назначения. Таким образом удалось бы избежать упрощенческих схем, сводящих сложную систему к набору базовых оппозиций.

На более глубоком уровне анализа эта концептуализация соответствует двум сильным течениям в академическом исследовании религии: религионизму и филологической ориентации. Оба течения... отражают процессы дистанцирования, влияющие на способ описания историками культурной и религиозной истории Европы. С фокусированием на вере и системах верования, во многом заложенном религионистской традицией конца XIX – начала XX века, ученые применяют стратегию конкретизации и очищения на основе терминологического различия между «религией», с одной стороны, и «народной верой» (*folk-belief*) или «суеверием» – с другой. Таким образом, они легко могли устранить «языческие» или политеистические феномены, как принадлежащие чему-то еще, но уж точно не «домену религии»... Филологическая ориентация академического исследования религии, столь повлиявшая на формирование дисциплины, считала «священные книги» краеугольным камнем религии и впоследствии упустила возможность того, что религия может формироваться на базе чего-то еще. Дискурсивные подходы в исследовании культуры (*cultural studies*) в целом и концепция «*image acts*» и визуальной культуры в особенности оспорила эти аналитические рамки<sup>590</sup>.

---

<sup>589</sup> *Stuckrad K. Locations of Knowledge... P. 164.*

<sup>590</sup> *Ibid. P. 173–174.*

В этой фразе особый интерес для нас представляет мысль об условиях генезиса академического исследования религии, исследования, чья история укоренена в особом нововременном типе мышления, эта тема также нашла свое раскрытие в трудах Штукрада.

#### **4.4. Религиоведение как дискурсивная формация**

Все замечания о дискурсивной природе естественных наук логично перенести на науки гуманитарные, религиоведение не станет здесь исключением. Для Штукрада история религиоведения – это прежде всего история религиоведов, людей, имеющих личные убеждения, национально-культурный багаж. Порожденное каждым из них религиоведение не есть изучение религии как таковой, это лишь проекция их внутренних представлений во внешний мир. Причем сама эта проекция не отпечаток личности, а новая конфигурация дискурсов. Так, труды Бубера и Шолема Штукрад оценивает, как поиск иудейской идентичности, выраженный в «самоориентализации европейских иудеев»<sup>591</sup>. В контексте дебатов первой половины XX века Бубер и Шолем обращаются к древности, чтобы обосновать уникальность иудейского пути и тем самым описать его идентичность, противопоставив другим народам. Бубер делает это путем создания дискурса экстатического мистицизма, следы которого он усматривает в древнем гностицизме, платонизме, суфизме, индуизме и христианстве, а полное выражение находит в иудейском хасидизме, таким образом, хасидизм встраивается в изобретенную традицию мистических учений, при этом сохраняя аутентичность иудаизма. Сходный путь проделывает и Шолем, формируя конструкт каббалы как иудейского гностицизма. В гностицизме мыслители круга Шолема видели лучшее отражения ушедшей древности, таким образом каббала стала удачной альтернативой бездуховности современного мира. Что-то подобное, правда, без составляющей иудаизма,

---

<sup>591</sup> *Stuckrad K. The Scientification of Religion. P. 115.*

Штукрад обнаруживает и в трудах Отто: описав центр религии как Священное, выраженное в *mysterium tremendum/fascinans*, он «затронул нерв своего поколения»<sup>592</sup>. После трудов Отто, Бубера, Шолема дискурс мистицизма становится одним из центральных в религиоведении.

Дискурсы не только формируют научное сообщество, они формируются научным сообществом и, как это было в случае с мистицизмом, популяризируясь, создают новые формы религии. Наиболее примечательной иллюстрацией этой мысли является культ Великой Богини. Труд И.Я. Бахофена «Материнское право» подобно работе Отто также затронул «нерв времени», его идея об изначальном матриархате таила в себе модную в то время критику современной цивилизации, увязанную с изменением роли женщин в обществе. Несмотря на то, что историками его теория почти сразу была отвергнута, идеи Бахофена вдохновляли Энгельса, Бенъямина, теоретиков франкфурсткой школы, Фрейда и Юнга, а когда начались археологические открытия на Крите, в которых были обнаружены следы монотеистического культа Богини, они оформились в якобы археологически фундированную теорию матриархального монотеизма древних критян. Попав в руки ученых-популяризаторов Р. Грейвса и Ч. Лиланда, идея получила широкую популярность. Как замечает Штукрад, «эти авторы смешивали академический стиль с поэзией, личный опыт с новеллисткой»<sup>593</sup>, такое смешение стилей и сделало их неотъемлемой частью массовой культуры. Таким образом, порожденная в рамках академии и якобы подтвержденная материальными археологическими данными идея обрела эстетическую форму и легла в основу новых религий, изобретающих (каждая по-своему) традицию почитания Великой Богини.

Подобная ситуация произошла и с шаманизмом. Сама по себе эта спорная категория порождает соответствующий дискурс, который в свою очередь меняется в зависимости от эпохи, так с XVII века шаманизм прошел стадии

---

<sup>592</sup> Ibid. P. 126.

<sup>593</sup> Ibid. P. 146.

демонизации, когда шаман считался одержимым злыми духами (здесь очевидно его сочетание с дискурсом христианства), медикализации, когда шаман считался психически больным (здесь явно влияние дискурсов разума, ментальной болезни и т.п.), и идеализации, когда шаман стал считаться человеком, способным достигать изменения сознания и контактировать с иным миром (здесь шаманизм соединился с дискурсом мистицизма, психологией Юнга и т.п.). Финальная стадия этого дискурса была оформлена и описана Мирча Элиаде в его «Шаманизме». Разумеется, все труды Элиаде были проекцией его собственной конфигурации дискурсов, связанной с политическими, религиозными и художественными интересами. Заполнить созданную дискурсивную форму были призваны шаманы-академики: К. Кастанеда, М. Харнер, Д. Галифакс. Сегодня все шаманские сообщества, созданные академиками, прошли путь рутинизации харизмы и существуют как самостоятельные институциональные структуры. Таким образом, на примере шаманизма виден не только процесс оформления академическим религиоведческим дискурсом нового дискурса религиозного, но и процесс институализации этого дискурса.

#### **4.5. Влияния и критика**

Представляется очевидным, что Коку фон Штукрад в своих построениях не предлагает оригинальной концепции. Он обобщает многообразные теории современных культурологов, философов и религиоведов, трудящихся в рамках постструктуралистской эпистемологии, и на этой базе создает рамку для изучения западного эзотеризма. Его теоретическая база опирается преимущественно на М. Фуко, П. Бурдьё, П. Фейерабенда и Р. Рорти. Последний оказал определяющее влияние в формировании подхода Штукрада к научному знанию. Еще в «Das Ringen um die Astrologie» значительная часть была посвящена изложению идей Рорти из его книги «Философия и зеркало

природы»<sup>594</sup>, а потом, оттолкнувшись от методологии науки Рорти, Штукрад попытался применить его построения в религиоведении<sup>595</sup>. Все это в итоге и сформировало постструктуралистский стиль исследования, столь характерный для него ныне.

В современных исследованиях принято выделять три типа дискурс-анализа<sup>596</sup>: конструктивистский дискурс-анализ, он предполагает, что реальность есть социальный конструкт, его задача раскрыть способы ее конструирования; критический подход, сфокусированный на динамике властных отношений, взаимодействии знания и идеологии; критический дискурс-анализ, также фокусирующийся на отношениях власти и идеологии, но при этом признающий существование отделённой от социальных конструктов реальности. Изучение трудов Штукрада позволяет заключить, что все его рассуждения следуют логике первой конструкционистской формы дискурс-анализа. Стоит заметить, что применение Штукрадом дискурс-анализа как тотального метода в исследовании истории религии и религиоведения превосходит самые оптимистичные прогнозы эвристической значимости этого метода в религиоведении<sup>597</sup>. Штукраду действительно удалось продемонстрировать, насколько близко могут быть сопряжены между собой различные сферы гуманиоры и сколь важно для религиоведения осознавать свою включенность в ее рамки.

Поскольку Штукрад работает в гуще современных гуманитарных и, в особенности, религиоведческих исследований, то он использует отдельные наработки огромного количества своих современников, имена многих из которых, к сожалению, мало что скажут русскоязычному читателю. Здесь мы перечислим лишь тех, кто более всего повлиял на основные концепции

---

<sup>594</sup> *Stuckrad K.* Das Ringen um die Astrologie... S. 14–54.

<sup>595</sup> См.: *Ibid.* S. 15–68. Интересно, что в те годы для обоснования прагматического подхода в религиоведении Штукрад также ссылался на программную работу Ханеграаффа «*Empirical method...*», находя (и не без оснований) в ней поддержку идеи критики общих объяснительных теорий и отвержению метафизических аксиом (см.: *Ibid.* S. 56–57).

<sup>596</sup> Подробнее см.: *Hjelm T.* Discourse analysis. / *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion.* London: Routledge, 2011. P. 134–150.

<sup>597</sup> См.: *Ibid.* P. 136–146.

Штукрада: Буркхард Гладигов (Burkhard Gladigow)<sup>598</sup>, Моше Идель<sup>599</sup>, Стивен Вассерстром<sup>600</sup>, В.Д.Т. Митчел (W.J.T. Mitchell)<sup>601</sup>, Уильям Ньюман и Лоуренс Принчипе<sup>602</sup>. Много упоминает он и о трудах Антуана Февра и Воутера Ханеграаффа, но с ними ведется полемика, а теория Штукрада как раз и призвана к опровержению подходов двух ведущих исследователей западного эзотеризма в современной Европе. Нельзя сказать, что Штукрад не оригинален. Оригинальна сама постановка вопросов, столь последовательное применение постструктурализма при анализе религиозоведческой проблематики, по-настоящему междисциплинарный подход.

Теперь обратимся к критике подхода К. фон Штукрада. Хотя его теории и достаточно новы, но они не могли не получить отклика со стороны его коллег, особенно тех, с кем он активно полемизирует. В своей последней монографии Воутер Ханеграафф посвятил отдельный раздел критическому разбору теории Штукрада. Высоко оценивая вклад последнего в исследования эзотеризма, амстердамский профессор замечает, что «теоретический и методологический аппарат Штукрада был куплен слишком дорогой ценой, которую далеко не каждый будет готов заплатить»<sup>603</sup>. Дело в том, что отрешившись от термина «западный эзотеризм» и предложив теорию «эзотерического дискурса», Штукрад перевел фокус изучения из плоскости конкретных религиозоведческих исследований в плоскость общекультурологических теорий. Идея, вполне соответствующая духу современных гуманитарных исследований, на деле обернулась тем, что

---

<sup>598</sup> Немецкоязычный исследователь-религиовед из Тюбингена, специалист по истории религиоведения, античной и средневековой религиозности. Штукрад использует целый ряд его концепций о взаимоотношении науки и религии, естественнонаучном мировоззрении, визуальной культуре и т.п.

<sup>599</sup> Разумеется, большинство реконструкций в отношении истории каббалы и ее места в европейской культуре заимствованы из его работ, равно как и теория разделения *prisca teologia* на однолинейную и мультилинейную формы. Также у Иделя взяты и важные теоретические гипотезы, например идея диалектики скрытого и явного, лежащая в основе эзотерического дискурса (см.: *Stuckrad K. Western Esotericism: Toward Integrative Model of Interpretation*. P. 89 и *Idel M. Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*. London, 2002. P. 202–204).

<sup>600</sup> Штукрадом использованы его работы по исламу и некоторые идеи относительно книги «Сефер Йецира».

<sup>601</sup> Историк искусства из университета Чикаго, Штукрад опирается на его теорию «пикторального поворота».

<sup>602</sup> Штукрад опирается на их пересмотр роли алхимии в контексте истории науки.

<sup>603</sup> *Hanegraaff W. Esotericism and the Academy*. P. 362.

западный эзотеризм перестал быть предметом для изучения и стал лишь одним из примеров формирования европейской идентичности. «В результате исчез не только термин эзотеризм как полезная концепция, исчез и весь историографический материал»<sup>604</sup>. Для Штукрада перестал быть значимым и интересным тот смысл, который адепты западного эзотеризма вкладывали в свои идеи, отныне они стали выступать лишь в роли безликих моделей, подтверждающих дискурсивную природу знания и формирования идентичностей. Ханеграафф прямо именует такой подход «циничным»<sup>605</sup>. И здесь голландский исследователь поворачивает оружие Штукрада против него же самого. Получается, что в теории «эзотерического дискурса» мы вновь сталкиваемся с претендующей на универсальность объяснительной моделью, подобной моделям мистоцентризма или классического рационализма. Здесь вновь обесцениваются свидетельства самих текстов, вновь внимание к деталям отходит на второй план, а всё заслоняет ее величество Теория. Нам не хотелось бы пересказывать все аргументы Ханеграаффа, лучше позволим ему самому сформулировать свою позицию по проблеме историографии и ее места в религиозноведческом анализе:

Даже если эти аргументы являются философски убедительными, они по-прежнему напоминают того лучника, который утверждает, что не нужно даже пытаться попасть в цель, потому что Зенонов парадокс доказывает, что стрела никогда ее не достигнет. Сейчас не существует такого ответственного историка, который не был бы осведомлен о теоретических и методологических проблемах историографии или придерживался бы наивного идеала Ранке выяснить, *wie es eigentlich gewesen*. Но вместо того, чтобы дать философии парализовать себя, хорошие историки знают из своего рабочего опыта, что можно улучшить наши знания того, что случилось в прошлом, что источники могут говорить с нами, и мы можем понять многое из того, что они нам

---

<sup>604</sup> Ibid. P. 365.

<sup>605</sup> Ibid.



говорят, и ошибочные толкования событий могут быть признаны таковыми и заменены на лучшие интерпретации<sup>606</sup>.

Наш обзор теории Штукрада заключим следующими соображениями. Во-первых, если признать аргументацию Штукрада верной, то популярное в антропологии и прижившееся в современном религиоведении деление на этический и эмический уровни описания не работает. Представления о том, что существуют реальные научные гипотезы, описывающие некий реальный опыт адептов, идут в разрез с теорией дискурсивного конструирования. Судите сами, можно ли четко ответить на вопрос о том, являются ли «теория матриархата» Я. Бахофена, «Священное» Р. Отто, «иудейский гностицизм» Шолема всецело этическими или всецело эмическими? Штукрад демонстрирует, что границы между ученым и тем, что он изучает, между религиоведением и религией столь зыбки, что прочерчивание четких линий демаркации невозможно, а вернее, если следовать логике Штукрада и, добавим, Фуко, возможно только с позиции власти, которая одна вправе определить, где сейчас пролегает эта черта.

Во-вторых, становится очевидным, что любое исследование есть в то же время процесс созидания того, что исследуется, следовательно, религиовед создает современный ему дискурс «религии», а религиоведение самого религиоведа определяется его личными увлечениями, следовательно, изучая представления о религии того или иного времени, мы прежде всего (если не всего лишь) изучаем внутренний мир ее исследователей. По меткому выражению Джерреми Каррета, «постструктурализм отмечает конец невинности. После него изучение религии не может больше скрывать свои оценочные суждения... больше не может прикрываться нейтральностью в отношении к полу, культуре, власти и идеологии»<sup>607</sup>.

---

<sup>606</sup> Ibid. P. 366. Интересно, что приводимая здесь Ханegraафом крылатая цитата из Ранке о том, что история стремится рассказать, «как все было на самом деле», в оригинале звучит несколько по-другому: «На историю возложили задачу судить прошлое, учить современный мир, чтобы служить будущим временам: наша скромная попытка не вписывается в столь высокие задачи; мы всего лишь стремимся показать, как все было на самом деле» (цит. по: *Про А. Двенадцать уроков по истории*. М., 2000. С. 302).

<sup>607</sup> Carrette J. Post-structuralism and the study of religion. / *The Routledge Companion to the Study of Religion*: Second edition. London: Routledge, 2010. P. 287.

В-третьих, если мы знаем, что существует только изменчивое поле дискурсов, то никакого религиоведения как отдельной науки не существует, как нет и не может быть никакой религии, все это лишь звуки, которым абстрактная власть придает временное значение. В итоге религиоведам нечего изучать, религии больше не существует. Такие выводы действительно могут показаться радикальными, но именно к ним и призывает К. фон Штукрад. Таким образом, начав с эссенциалистских посылок, пройдя фазу критики общих моделей, Штукрад пришел к полному отрицанию самого предмета исследования.

Несмотря на все замечания, нам представляется, что потенциал теории Штукрада нельзя недооценивать. Главное её достоинство, что ее автор ставит под сомнение целый спектр положений, кажущихся многим исследователям очевидными. Его аргументы и подтверждающая их фактологическая база должны подвигнуть ученых серьезно задуматься не только над этими ответами, но и над породившими их постановками вопросов. Штукрад рисует сложную картину взаимоотношений религии, науки и культуры, которую тяжело свести к какой-либо бинарной оппозиции. Ценным представляется и последовательное применение идеи конструирования ученым своего предмета. Для религиоведения сейчас очень важно осознать пределы своих компетенций – чем более резко и четко будут они очерчены, тем лучше для будущих исследовательских программ.

## **§6. Переходные формы**

В своей известной книге «Религии мира: Опыт запредельного» Е. Торчинов выделил три типа религий, исходя из специфики их религиозного опыта, но помимо чистого соответствия типам он отметил, что некоторые религии (например, даосизм) несут в себе черты сразу двух типов и представляют собой пограничные случаи. Мы уже рассмотрели три базовых подхода в изучении западного эотеризма и сейчас самое время задаться

вопросом: а есть ли место в нашей классификации случаям переходных форм, которые, подобно торчиновскому даосизму, совмещали бы в себе черты различных подходов? На наш взгляд, такие формы существуют. Для наглядности обратимся к известной теории оккультуры, предложенной британским исследователем К. Партриджем. Несмотря на то, что в хронологическом плане Партридж работает в рамках новоевропейского подхода, при этом активно ссылаясь на труды его выразителей и участвуя с ними в совместных проектах<sup>608</sup>, в идейном плане по целому ряду положений он следует школе социологии оккультного – классической форме рационального подхода. Нарботки Трельча, Кэмпбелла и Труцци он соединил с современными достижениям в сфере изучения культуры, тем самым сформировав базис для своей теории. Но чтобы обосновать мысль о том, что теория Партриджа занимает переходное место в нашей классификации, нужно обратиться к ее анализу детально.

### 5.1. Теория оккультуры

Для начала скажем несколько слов об ее авторе. Кристофер Партридж – религиовед и исследователь современной культуры, один из основателей Ланкастерского центра «Изучения религии и популярной культуры», редактор огромного количества сборников, выходящих в ведущих научных издательствах мира, автор четырех монографий<sup>609</sup>. Можно указать несколько причин, по которым его теорию можно считать значимой для исследования западного эзотеризма и современной религиозности. Теория Партриджа

- а) утверждает определяющую роль эзотеризма в формировании современной массовой культуры,

---

<sup>608</sup> Самым крупным из таких проектов – сборник «Оккультный мир», идеей которого стало создание панорамной картины западного эзотеризма с учетом максимального количества нюансов. Подробнее о месте этого сборника в современных исследованиях темы см.: *Носачев П. Г.* «Здесь вам не равнина, здесь климат иной...»: Образ гор в западном эзотеризме конца XIX – первой половины XX в. // *Вопросы философии.* 2017. № 9. С. 131–140.

<sup>609</sup> Среди основных можно выделить следующие труды: *Partridge C.* *The Re-Enchantment of the West: Vol. 1: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occultur.* L.: T&T Clark, 2004; *он же.* *The Re-Enchantment of the West: Vol. 2: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occultur.* L.: T&T Clark, 2005; *он же.* *Dub In Babylon: The Emergence and Influence of Dub Reggae in Jamaica and Britain from King Tubby to Post-punk.* London: Equinox, 2010.

- б) открывает для науки о культуре поле исследований НРД и западного эзотеризма,
- в) предлагает рабочие модели анализа современной культуры, учитывающие религиозное/эзотерическое измерение.

С момента выхода в свет *magnum opus* Партриджа «Расколдовывание Запада» его теория получила развитие во многих исследованиях современных ученых, использующих тезис об оккультуре как исходное положение<sup>610</sup>.

Сам термин «оккультура» может многое сказать о теории Партриджа. Очевидно, что он состоит из двух слов «оккультное» и «культура». Изначально такая оригинальная комбинация была предложена музыкантом Дженезисом Пи-Орриджем в качестве названия контркультурного музыкального фестиваля, позже социолог Джордж МакКей применил его к описанию британских протестных движений 60–80-х годов, именно у МакКея и взял термин Партридж<sup>611</sup>. Этот термин важен по ряду причин. Во-первых, очевидно, что с его помощью могут быть описаны как религиозные (если мы понимаем под оккультным нетрадиционную религиозность), так и культурные реалии современности. Во-вторых, придуманный для описания контркультуры в широком смысле, он является удачным для описания контркультуры религиозной<sup>612</sup>. В-третьих, обыгрывание слова «оккультное» отсылает к древней традиции отверженного знания. В-четвертых, как признается Партридж, оккультура имеет больший по сравнению с «культурной средой» Кэмпбелла эвристический потенциал, поскольку описывает не только НРД, но и внешне секулярные формы современной жизни.

---

<sup>610</sup> См., напр.: *The Lure of the Dark Side: Satan & Western Demonology in Popular Culture*. London: Equinox, 2008; *Asprem E. The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse 1900–1939*. Leiden: Brill, 2014; *он же, Arguing with Angels: Enochian Magic & Modern Occulture*. NY: New York University Press, 2012; *The Occult world*. NY: Routledge, 2015, а также 13 номер журнала *Aries* за 2013 год, полностью посвященный теории Партриджа.

<sup>611</sup> Партридж ориентировался на работу МакКея не только терминологически. В своем исследовании МакКей разбирает пять протестных движений: фестивальную культуру 70–80-х, феномен Нью Эйдж тревеллинга, панк-культуру, рейв-культуру и эко-протест (подробнее см.: *McKay G. Senseless Acts of Beauty: Cultures of Resistance Since the Sixties: Cultures of Resistance*. London: Verso, 1996.) Все эти движения с позиции их религиозной основы анализирует и Партридж (см. 7 главу в первом томе и 3 главу во втором: *Partridge C. The Re-Enchantment of the West...*).

<sup>612</sup> Еще Р. Старк и В. Бейнбридж приложили рассматривать оккультное как субкультуру девиантных групп (см.: *Stark R., Bainbridge W. The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkley: University of California, 1985. P. 322).

Прежде чем определить оккультуру, стоит разобраться с тем, как Партридж понимает составляющие этого термина. «Оккультизм, – как пишет британский исследователь, – особенно начиная с XIX века можно охарактеризовать как субкультуру различных тайных обществ и “просветленных” учителей, участвующих в дисциплинах, связанных с обретением тайного, спасительного знания (гнозиса и теософии), опыта “просветления”, понимания эзотерического символизма (зачастую связанного с оккультной интерпретацией каббалы), практикой тайных ритуалов и обрядов посвящения и, в особенности, с поиском *prisca theologia*, *philosophia occulta* или *philosophia perennis* – традиции божественного гнозиса, данного, как считается, через ряд значимых лиц, включающий Моисея, Зороастра, Гермеса Трисмегиста, Платона, Орфея и Сивилл»<sup>613</sup>. Как видно, это емкое определение выгодно отличается от предложенных Тириакианом и Кэмпбеллом как своей широтой и исторической фундированностью, так и практически полным соответствием термину «западный эзотеризм». Таким образом, используя термин подхода классического рационализма, Партридж наполняет его смыслом новоевропейского подхода.

Поскольку термин «культура» также имеет множество значений, то важно определить вменяемый и в него смысл. В исследовании Партридж опирается на модель, предложенную британским эссеистом и исследователем культуры Раймондом Уильямсом. Последний определял культуру как реальность, конституируемую «смыслами и практиками простых людей... живой опыт: тексты, практики и смыслы, ... согласно которым они проводят свою жизнь»<sup>614</sup>. Таким образом, фокус исследования смещается на повседневную культуру с подчеркиванием практики индивидуального культурного конструирования.

Таким образом, определив составляющие, можно обратиться и к самому термину. Для Партриджа оккультура включает «различные девиантные идеи

---

<sup>613</sup> См.: *Partridge C. The Re-Enchantment of the West... Vol. I. P. 69.*

<sup>614</sup> См.: *Williams R. Culture. London: Fontana, 1981. P. 64–65.*

и практики: ...магию (как ее понимал А. Кроули), крайне правый религиозно-политический радикальный энвайроментализм и глубинную экологию, ангелов, духов-проводников и сообщения, полученные путем ченнелинга, астральную проекцию, кристаллы, лечение сном, движение человеческого потенциала, духовное значение древних и мифических цивилизаций, астрологию, целительство, тайны земли, Таро, нумерологию, каббалу, фен-шуй, пророчества (например, Нострадамуса), легенды о короле Артуре, Святой Грааль, друидизм, викканство, язычество, хиромантию, шаманизм, духовность богини, Гея и эко-духовность, альтернативные науки, эзотерическое христианство, НЛЮ, похищения пришельцами и т.д.»<sup>615</sup>. Этот пестрый список указывает на то, что британский исследователь избегает давать прямое определение оккультуре, он выражает ее суть через наполняющий ее спектр отверженного знания, причем спектр современный. Для Партриджа принципиально то, что оккультура – явление новое, возникшее на волне протестных молодежных движений 60-х годов. Фактически это синтез конструируемой индивидом духовности с учениями и мифологией западного эзотеризма, ставший основой для религиозного измерения молодежных движений 60–90-х, а с 70-х активно транслирующийся в массовую культуру. Примечательно, что британский автор не склонен именовать этот широкий синкретизм «Нью Эйдж», для него ожидание эры Водолея лишь часть оккультуры.

Конституирующим элементом оккультуры является личность бриколера. Популяризированный Леви-Строссом, этот термин обозначает самостоятельного творца-любителя, создающего из подручного разрозненного материала некий новый объект. В теории Партриджа бриколера – это портной, сшивающий ткань лоскутной религиозности из кусочков оккультизма (*sensu* Партридж)<sup>616</sup>. Примечательны примеры таких бриколеров.

---

<sup>615</sup> См.: *Partridge C. The Re-Enchantment of the West... Vol. I. P. 70.*

<sup>616</sup> Сам Партридж предлагает даже более показательную аналогию: бриколера похож на повара, смешивающего «оккультурное рагу... с целью создания собственного оккультурного блюда по своему оккультурному вкусу» (см.: *Ibid. P. 71*).

Это и фанаты Звездных войн, создавшие общество рыцарей-джедаев, в верованиях которого объединились даосизм, индуизм, дзенбуддизм, католицизм и синто<sup>617</sup>; и рок-музыкант Мэрлин Мэнсон<sup>618</sup>; и католики-целители Рейки<sup>619</sup>; и известный протестантский ультраконсервативный телепроводник Пэт Робертсон<sup>620</sup>, смешавший в своем учении о конце света все основные мифы, порожденные оккультурой. Из таких бриколеров и состоит бесконечная сеть трансляции оккультуры.

## 5.2. Основные составляющие оккультуры

Несмотря на то, что оккультура выглядит разрозненным и аморфным явлением, Партридж настаивает на том, что в ее основе лежит несколько конституирующих элементов, центральным из них является истернизация. Под истернизацией не стоит понимать моду на восточные учения, распространившуюся после 60-х, также не стоит видеть в ней лишь популярность теософского синкретизма в кругах адептов Нью Эйдж. Истернизация – это процесс, вследствие которого западные бриколеры конструировали свою духовность из идей восточной религиозности. Разумеется, от аутентичных религий Востока здесь мало что осталось. Партридж видит процесс истернизации повсюду. Наркокультура 60–80-х годов в своей основе строилась вокруг интерпретации психоделического опыта в терминах индуизма и буддизма. Заложённая Битлз мода на восточных учителей стала повсеместной среди музыкантов последующих поколений, причем эта мода во многом определяла их творчество<sup>621</sup>. Холистический подход с 80-х годов стал прочно входить в медицинские практики, создав нишу для так называемой альтернативной медицины, которая постепенно

---

<sup>617</sup> Ibid. P. 139.

<sup>618</sup> Partridge C. The Re-Enchantment of the West... Vol. II. P. 249.

<sup>619</sup> Ibid. P. 15.

<sup>620</sup> Ibid. P. 324.

<sup>621</sup> По мнению исследователей, лирика Битлз изначально полностью строилась вокруг отношений парня и девушки, но после 1965 под влиянием Махариши и восточных учений в ней появилась глубокая экзистенциальная проблематика (подробнее см.: Partridge C. The Re-Enchantment of the West... Vol. I. P. 101).

стала почти не отличимой от медицины традиционной. Киберкультура также в самой своей основе представляла собой реализацию восточной идеи иллюзорности бытия, обыгранную в книгах и фильмах 80–90-х годов. В киберкультуре значимо еще и то, что творцы компьютерной революции – инженеры Силиконовой долины – были поколением протестных движений 60-х, в которых истернизированные наркокультура, музыка и мода на восточных гуру были повсеместными. Таким образом, даже на уровне личных убеждений создателей компьютерная культура изначально была оккультурна. Не меньшее место истернизация занимает и в экологическом движении. Несмотря на то, что его последователи часто являются открытыми приверженцами неоязычества или шаманизма, в их религиозном бриколаже элемент восточного мистицизма, по мнению Партриджа, играет конституирующую роль. Истернизация как глобальный процесс находит свое отражение не только в конкретных движениях, но и в формах массовой культуры. Наиболее показательными здесь являются кинофильмы, в которых восточный мистицизм в различных вариантах выступает общим фоном отображения аморфно-духовных образов. В кино восточные концепты становятся столь влиятельными, что трансформируют традиционные западные нарративы. По мнению Партриджа, это хорошо видно на примере копполовской экранизации романа Стокера «Дракула». Коппола, претендуя на максимально точное приближение к оригинальному тексту, внес в экранизацию ряд существенных корректив, главной из которых стала романтическая линия в отношениях между графом Дракулой и Миной Хакер, которая, в отличие от текста Стокера, оказалась реинкарнацией жены Дракулы. Здесь восточный религиозный элемент (реинкарнация) полностью трансформирует сюжет, взятый из среды западного оккультизма (*sensu* Партридж). На этом примере очевидной становится разница между оккультурой после 60-х и оккультизмом XIX–XX веков.

Но не только истернизация задает весь тон оккультурной игры. Согласно Партриджу, «оккультура обращается на Восток за духовностью и на Запад за



демонологией»<sup>622</sup>. Нарратив христианской демонологии оказывается самым сильным и глубоко укоренённым в сознании как творцов, так и потребителей современной культуры. По сравнению с восточными образами зла христианская демонология является не только очень колоритной и разработанной, она еще и предлагает четкую, не содержащую полутонов картину оппозиции добра и зла. Если добро в оккультуре описывается абстрактно холистически, то зло имеет вполне конкретные черты. Партридж приводит две главных формы репрезентации зла: 1) вариации современного сатанизма; 2) уфологическая мифология.

Первая форма вполне очевидна. С угасанием роли христианства и возрастанием интереса к оккультурным сюжетам в 60–70-е годы в среде американской творческой богемы возникает интерес к христианской демонологии. Источником этого интереса является оккультизм (*sensu* Партридж), а точнее творчество Алистера Кроули. Начало широкой моды на Кроули отмечает обложка альбома Битлз «Клуб одиноких сердец сержанта Пеппера», на которой были собраны все «культурные иконы» эпохи по версии ливерпульской четверки: наравне со Свами Йоганандой и Олдосом Хаксли слева в углу изображен и Кроули.

Именно ряд ключевых идей Кроули (ожидание эона Гора, представление о магии, образ Люцифера) стали той питательной средой, которая породила темный период в рок-музыке эпохи<sup>623</sup>, «Церковь Сатаны» ЛаВея и демонологические сюжеты в кинематографе. Последний аспект наиболее показателен, поскольку хорошо иллюстрирует то, что оккультура – это не только сфера отвлеченных учений, но часть повседневности. По Партриджу, период с середины 60-х до середины 70-х ознаменован формированием оккультурного образа демонов в кино. В 1968 году в свет вышел «Ребенок Розмари», фильм, снятый Романом Полански, сюжет которого полностью

---

<sup>622</sup> Partridge C. The Re-Enchantment of the West... Vol. II. P. 277–278.

<sup>623</sup> Этот период связывается прежде всего с творчеством Rolling Stones, Led Zeppelin, Дэвида Боуи, Black Sabbath.

строился вокруг сатанинского культа и зачатого от демона ребенка. Важно помнить, что консультантом этого фильма, а также актером, игравшим демона, был Антон ЛаВей – основатель «церкви Сатаны». По его собственному признанию, именно огромный успех фильма (изначальный бюджет был перекрыт в девять раз)<sup>624</sup> и заставил его написать «Сатанинскую библию». Фактически «Ребенок Розмари» запустил трансформированную под современность демонологию инкубата/суккубата и миф об антихристе в оккультуру. Позже, в 70-е, эта тема была развита и продолжена «Экзорцистом», консультантом которого был профессиональный католический экзорцист, и протестантски ориентированным фильмом «Омен», где обыгрывался апокалиптический сюжет о рождении антихриста. Все эти фильмы дали начало образам зла в массовой культуре. Причем с 70-х эти образы начинают приобретать ореол привлекательности, становясь популярными. Прямыми подтверждениями этого являются и мода на вампиров, и движение готы, и появление музыкальных групп (Burzum, Mayhem, Мерлин Мэнсон и др.), строящих всю свою идентичность на антихристианском эпатаже.

Здесь стоит сделать одно отступление и сказать несколько слов о методе, с помощью которого Партридж анализирует масскультурные сюжеты. Общим местом современных исследований стал социо-философский подход, в котором предстающие на экране/холсте/музыкальном перформансе образы и действия толкуются как символы психосоциальных процессов, неосознаваемых автором и обществом. Логика здесь примерно такая же, как в толковании сновидений Фрейда: у интерпретаторов есть некий конвенционально разделяемый сообществом ученых код, применяемый для обнаружения скрытого смысла и, как следствие, остранения культуры. Так, например, упомянутый выше «Экзорцист» и сходные с ним сюжеты будут восприниматься как указания на кризис нуклеарной семьи, поскольку дети,

---

<sup>624</sup> ЛаВей характеризовал фильм Полански как «лучшую рекламу сатанизма со времен инквизиции» (см.: Ibid. P. 240).

одержимые демонами, воспитываются матерями-одиночками, а то, что часто объектами одержимости являются женщины, – демонстрацией скрытой опасности, исходящей от изменения роли женщины в современном обществе<sup>625</sup>. Партридж идет совсем другим путем, он интерпретирует сюжет исходя из его историко-мифологического генезиса. Для него феномен одержимости, образ демонов, колдовские ритуалы – отражения конкретных реалий, нормативных для христианской культуры и оккультизма (*sensu* Партридж), трансформирующихся в новых условиях в форму оккультуры. Наиболее сильной в таком контексте является его интерпретация «Девярых врат» Романа Полански, она настолько оригинальная и удачно иллюстрирует метод автора, что приведем ее здесь *in extenso*:

...единственным сверхъестественным существом в фильме является Люцифер. Любопытно, что мир, в котором протекает действие фильма, совершенно безбожен. Бог и Книга Жизни упоминаются только в конце, но судя по всему, это мир, в котором Люцифер является главным божеством... Зло в фильме представлено, во-первых, теми (предположительно христианами), кто убил героя семнадцатого века Торку (его и называют «героем»), и сатанистами, которые показаны жадными и жестокими... Люцифер, с другой стороны, привлекательный нежный защитник, податель мудрости, ангел света. Действительно, когда в финальной сцене протагонист под руководством Люцифера проходит через девятые врата, он идет из темного мира в свет славы... Полански вновь изобразил христианскую демонологию, на этот раз явно перевернув ее<sup>626</sup>.

В такой интерпретации фокус смещается с произвольных социологических построений на внутреннюю логику функционирования оккультуры и, шире, всего комплекса западного эзотеризма – в этом сила метода Партриджа.

---

<sup>625</sup> См., напр.: *Jancovich M. Horror*. London: Batsford, 1983, P. 94; *Horror: The Film Reader / Jancovich M. (ed.)*. London: Routledge, 2002. P. 74.

<sup>626</sup> *Partridge C. The Re-Enchantment of the West... Vol. II*. P. 246.

Вторая форма проявления христианской демонологии не столь очевидна, как первая, поскольку уфология ассоциируется преимущественно с псевдонаучными спекуляциями. Для британского ученого всё гораздо сложнее. Весь миф уфологии есть не что иное, как изложение христианского нарратива в современном секуляризованном контексте. Все сюжеты современной уфологии начиная от Э. фон Дэникена с его богами-астронавтами и заканчивая сектой «Небесные врата» в своем ядре содержат христианскую теологию. Дэникен просто представляет физикалистскую интерпретацию библейского сюжета Откровения, только на место Бога помещает инопланетян, наделяя их сверхъестественными чертами, а «Небесные врата» выстраивают систему эсхатологии, основанную на манихейском и гностическом понимании мироустройства. В уфологической культуре пришельцы уже давно заняли место Бога, и это неслучайно. Еще в XIX веке в среде теософов возникло учение о вознесенных мастерах, в котором братство махатм стало направлять развитие человечества, именно этот миф и дал начало историям о пришельцах. Но в определенный момент пришельцы в уфологической мифологии стали наделяться негативными чертами и даже восприниматься полностью отрицательно. Первой формой такого восприятия стали сюжеты о похищениях инопланетянами (абдукции), в которых людей забирали на борт космического корабля и проводили с ними страшные опыты, а женщин даже искусственно оплодотворяли и заставляли вынашивать инопланетного ребенка. Как замечает Партридж, «сакрализованные пришельцы – типичные технологические ангелы... желающие людям только добра... есть также и технологические демоны... стремящиеся захватить планету и поработить человечество ... путем селекции и гибридизации»<sup>627</sup>. Библейский сюжет о появлении Нефалимов от сынов Божиих, сошедших к дочерям человеческим, из 6 главы Книги Бытия, а позже мифы о суккубах и инкубах являются прямыми прототипами современной

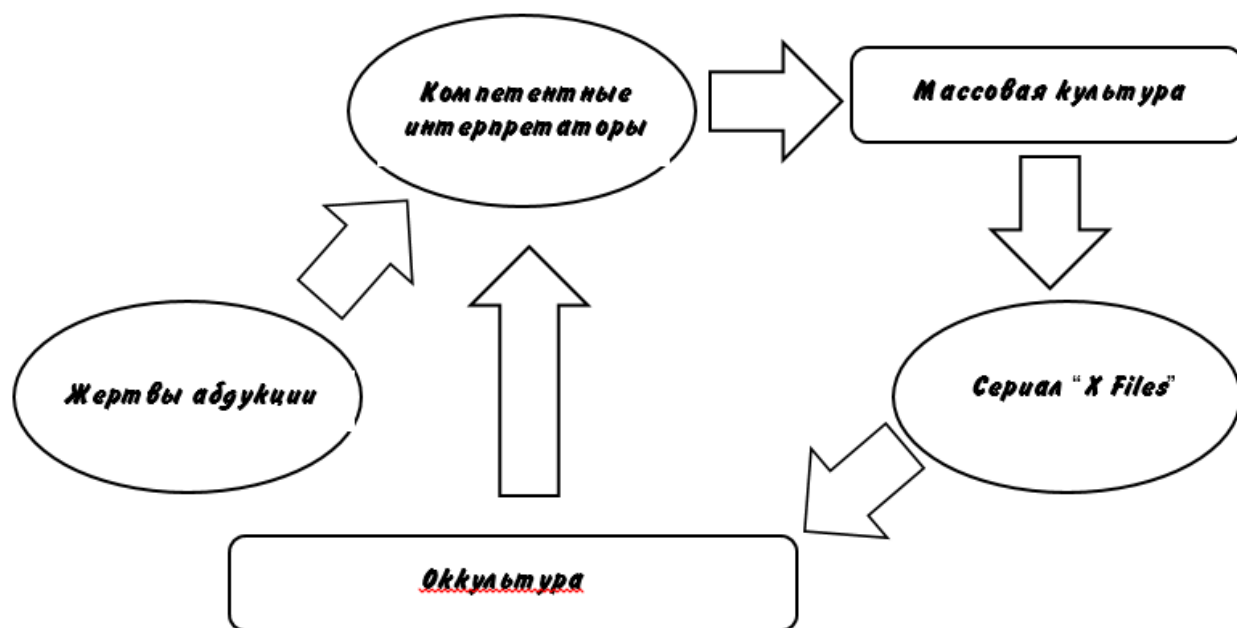
---

<sup>627</sup> Ibid. P. 260.

уфологической мифологии абдукции. Эту мысль еще больше подтверждает то, что к 80-м годам инопланетяне стали наделяться крайне негативными чертами, и в конспирологии (например, у Дэвида Айка) появилось представление о расе рептилоидов, стремящихся колонизировать Землю. Связь рептилоидов с древним змием и его враждой на род человеческий не требует особых комментариев. Примечательно, что в современных христианских кругах общим местом становится ассоциация пришельцев с демонами. Таким образом, мы видим, как сюжет, взятый из христианства, сначала проходит кодировку и превращается в современный оккультурный, а затем раскодировывается вновь носителями изначального образца, по которому кодировка была проведена. По мысли Партриджа, схожесть современности с предыдущими эпохами не исчерпывается общностью условий, мы живем в рамках тех же образов и сюжетов, что питали западную культуру все предыдущие века, и то, что кажется нам схожим, является таковым не по подобию, а потому что это копия старых нарративов, воспроизведенная в современном антураже.

Здесь стоит сделать еще одно отступление и проанализировать, как Партридж описывает структуру формирования оккультурной мифологии. Отметим, что напрямую он нигде не предлагает четкой схемы, но из его текстов ее вполне можно реконструировать и даже отобразить графически. Примером здесь будет всё тот же уфологический нарратив.

*Рис. 4*



На схеме видно, что в изначальной форме носителями сюжета абдукции (похищения инопланетянами) были ее предполагаемые жертвы. На самом деле, как показывают исследования<sup>628</sup>, цельных воспоминаний о контактах и похищениях у «жертв» не было, был лишь разрозненный набор впечатлений и образов, возможно, сформированный воображением. Этот набор, попав в руки компетентных интерпретаторов (профессиональных уфологов<sup>629</sup>), перерабатывается и достраивается, пропускаясь через призму оккультуры. Интерпретаторы укладывают разрозненные данные в готовые схемы, а затем транслируют их в форме исследований в массовую культуру, там они становятся материалом для телесценаристов и журналистов, которые тиражируют сюжеты как законченные сообщения и основывают на них свои нарративы. Самым показательным здесь является сериал «Секретные материалы», определяемый Партриджем как «сильнейший метатекст»<sup>630</sup>, сконденсировавший в себе множество разных нарративов оккультуры. Позже, когда этот метатекст становится общеизвестным, он начинает восприниматься

<sup>628</sup> Подробнее см.: *Matheson T. Alien Abduction: Creating A Modern Phenomenon*. Prometheus Books, 1998.

<sup>629</sup> Таких, например, как гарвардский психолог Джон Мак, автор нашумевшей книги «Абдукция: Встречи людей с инопланетянами», вчитавший в рассказы опрашиваемых им «жертв» близкие ему сюжеты из восточных религий (подробнее о нем, см.: *Ibid.* P. 251–278).

<sup>630</sup> *Partridge C. The Re-Enchantment of the West... Vol. II*. P. 262.

как органичная часть той же оккультуры и в свою очередь становится материалом для нового конструирования.

Подытоживая обзор теории британского ученого, вернемся еще раз к ее послышке. Партридж предлагает говорить о «заколдовывании Запада», тем самым якобы отрицая тезис Макса Вебера. На деле всё оказывается сложнее. По Партриджу, секуляризация – необратимый процесс, трансформировавший все аспекты жизни западного (ибо Вебер писал только о Западе) общества. Наблюдаемое нами возрождение религий не говорит о том, что секуляризация завершилась, напротив, то, какими становятся религии в современном мире, указывает, что секуляризация смогла трансформировать саму религиозную жизнь. Религия стала иной, и это касается не только различных форм НРД. Абстрактная духовность вытесняет институализированную религию, в ядре этой духовности Партридж как раз и усматривает оккультуру. Таким образом, оккультура не симптом расколдовывания общества, а симптом секуляризации. Как замечает британский ученый, «новые религии, хотя и могли бы рассматриваться как возрождение религии, на самом деле свидетельствуют о секуляризации... Нью Эйдж, ставший во многих отношениях символом религии в нашей культуре, отражает предпочтения и ценности современного Запада,... секуляризация и расцвет новой религиозности являются просто двумя аспектами одного и того же процесса»<sup>631</sup>. Для Партриджа околдовывание Запада выразилось в том, что неотъемлемой чертой новой духовности стал оккультизм (*sensu* Партридж), на основании которого оформилась отражающая одновременно и старые религиозные нарративы, и устремления современного секулярного мира оккультура.

### **5.3. Теория оккультуры и исследования западного эотеризма**

Надеемся, нам удалось продемонстрировать, что теория Партриджа имеет немалый эвристический потенциал и дает возможность рассмотреть

---

<sup>631</sup> Partridge C. The Re-Enchantment of the West... Vol. I. P. 32.

специфику современной культуры и современной религии под новым углом, но это не значит, что она лишена недостатков, как раз наоборот. Будучи порождением социологии оккультного, система британского ученого страдает многими недугами этой школы. Обобщая их, В. Ханеграафф пишет:

Дело в том, что «социология оккультного» ... неисторична и, следовательно, несовместима с диахроническим изучением эзотеризма. Во-первых, она просто игнорирует богатые исторические свидетельства того, что оккультизм – это не реакция на современность, а современное продолжение традиций, которые предшествовали возникновению модернистского мировоззрения. Во-вторых, предположение искусственного дуализма между «наукой» и «иррациональным» с необходимостью игнорирует сложный процесс, при котором герметизм фактически способствовал историческому оформлению этого мировоззрения. Наконец, подходить к оккультизму только негативно и косвенно (в плане его отличия от научного и рационального мировоззрения) препятствует любой возможности понимания его в рамках его собственных терминов... Определение оккультизма как иррационального и ненаучного... – просто еще один способ сказать, что его убеждения – это бессмыслица... Большинство социологов интересуется оккультизм только в качестве удобной иллюстрации редукционистских теорий...<sup>632</sup>

Из трех обвинений социологии оккультного, выдвинутых Ханеграаффом, два последних полностью применимы к Партриджу. Первого недостатка – отсутствия историчности, – как мы видели, он всячески стремился избежать, но по большому счету и это также ему сделать не удалось. Его ссылки на западный эзотеризм очень избирательны<sup>633</sup> и демонстрируют слабое владение предметом, а местами даже невежество<sup>634</sup>. Кроме того, ссылочный аппарат

---

<sup>632</sup> *Hanegraaff W. Empirical Method in the Study of Esotericism... P. 110–111.*

<sup>633</sup> Так во всем своем труде он пишет только о теософии и Кроули, а эзотеризму до XIX века (не считая одно упоминание видений Сведенборга) посвящает лишь одну страницу (см.: *Partridge C. The Re-Enchantment of the West... Vol. II. P. 156*).

<sup>634</sup> Так, описывая мировоззрение Олдоса Хаксли, он замечает, что «как и Кроули, Хаксли, разумеется, не имел христианского теологического багажа» (см.: *Partridge C. The Re-Enchantment of the West... Vol. II. P. 90*). Заметим, что Кроули был воспитан в строгих традициях протестантской секты Плимутские



Партриджа демонстрирует его оторванность от современной среды исследователей эзотеризма.

Второе обвинение Ханеграаффа посвящено эзотеризму как девиации. Как мы видели, Партридж действительно не формирует никакого положительного определения оккультизма и оккультуры, главным конституирующим фактором для него как раз является девиантность, отверженность ряда явлений современной культурой. В таком подходе, если пользоваться языком метафор, оккультизм воспринимается как «мусорная корзина» истории, но социолог, в отличие от исследователя западного эзотеризма, не планирует выворачивать ее содержимое и анализировать его, для него достаточно знания, что эта корзина есть, исходя из этого знания он и строит свое исследование. Идея девиантного знания сомнительна по ряду причин. Она подходит далеко не для всего комплекса западного эзотеризма и работает не на всех его этапах; разнородные явления, имеющие разный генезис, разное наполнение объединяются в воображаемое единство посредством придуманной категории «оккультного»; слабое знание и нежелание изучать историю западного эзотеризма приводит к непониманию его современной специфики. Всё это характерно для теории Партриджа. Иными словами, социологи оккультного описывают окружающую их современность, но почти ничего не могут сказать о том, почему эта современность стала таковой.

Если обратиться к теории оккультуры с точки зрения сопоставительного анализа, то открываются интересные параллели. Так, Партридж описывает Нью Эйдж только как учение о наступлении Новой Эры, а неоязычество, движение реализации человеческого потенциала и им подобные рассматриваются им как самобытные, независящие от Нью Эйдж, явления. Таким образом, сходные явлений он упорно разводит, игнорируя теорию В. Ханеграаффа о двух типах Нью Эйджа: *sensu stricto* и *sensu lato*. Всё, что

---

братья на библейских сюжетах, а его эзотерическая система пропитана трансформированными образами христианской теологии. Например, в своем предисловии к оксфордскому сборнику о Кроули Х. Богдан прямо называет его «еретическим христианином» (Aleister Crowley and Western Esotericism. / Bogdan H. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2012. P. IX).

описывает Партридж в своем труде, хорошо встраивается в предложенную Ханegraаффом категорию *sensu lato*, более того, Нью Эйдж *sensu lato* есть не что иное, как западный эзотеризм, достигший современной фазы своего бытия. Таким образом, теория Ханegraаффа рассматривает не только то, где мы находимся сейчас, что делает и социология оккультного, но и как мы сюда пришли. Представляется, что исследователи западного эзотеризма, строящие свой подход от истоков феномена, могут предложить эвристически более значимый и фундированный подход, нежели базирующаяся на подвешенной в воздухе категории «оккультизма» социология оккультного.

Учитывая всё сказанное выше, нельзя забывать, что теория Партриджа является первой цельной попыткой проанализировать современную массовую культуру сквозь призму влияния на нее западного эзотеризма, пусть его знания о самом эзотеризме поверхностны и его категория «оккультуры» вызывает много методологических вопросов, но он единственный из крупных ученых, кто использовал модный в последнее десятилетие тренд изучения аспектов повседневности с целью усмотрения в них религиозного (или крипторелигиозного) основания, и в этом он добился немалых успехов. Его теории формирования оккультурного нарратива, оккультурного бриколера и описание влияния форм христианского мировоззрения на массовую культуру могут и должны использоваться современными исследователями.

Итак, как следует из нашего анализа, теория оккультуры по своей методологической наполненности отвечает самым современным наработкам в сфере исследований религии и культуры и использует весь набор представлений, характерных для новоевропейского подхода изучения эзотеризма, но при этом благодаря своей укорененности в социологии оккультного, характеризующей эзотеризм как «историю ошибок», в ней сильны черты рационального подхода. Таким образом, теория Партриджа является переходной формой между двумя подходами.

Но эта теория далеко не единственная, сходное положение занимают и современные исследования Брайана Копенхейвера, вышедшего из среды

подхода классического рационализма, стажировавшегося в Варбурге и лично знакомого с Йейтс и Уолкером. Значительную часть своих работ, анализирующую историю магии в Возрождение и Новое время, он посвятил изучению вклада ученых-рационалистов в исследование темы, в итоге придя к выводу об ошибочности их основных выводов. Для него культурологические теории магии, развитые в сфере интеллектуальной истории после работы Я. Буркхардта, являются продолжение проекта кантианского Просвещения, ошибочно переносящие постпросвещенческий взгляд на мир в далекое прошлое. Недаром всю историю магии на Западе он завершает последним метафизиком – Лейбницем<sup>635</sup>. Но при этом Копенхейвер сознательно дистанцируется и от современных исследователей европейского подхода, он почти не цитирует их труды, не употребляет словосочетание «западный эзотеризм», как бы нарочно придерживаясь устаревшей терминологии «окультурного», хотя его теория магии в широком плане включает в себя весь комплекс западного эзотеризма<sup>636</sup>. Тому есть два объяснения. Во-первых, он сам признается, что разделяет взгляд на западный эзотеризм, предложенный Д.П. Уолкером<sup>637</sup>, развивая и углубляя его, а Уолкер использовал термин «окультизм». Во-вторых, теория магии Копенхейвера идет вразрез с идеей стигматизации магии как отверженного знания в христианской и нововременной культурах. Он доказывает, что магическое мировоззрение было присуще западному миру, не будучи никогда в полном смысле слова маргинализированным, и лишь смена научной парадигмы привела к плавному отказу от него. Следовательно, не было никакого апологетического дискурса (о котором пишет В. Ханеграафф), не было никакой смены дискурсивных формаций (о которых пишет Штукрад), была лишь история мысли, плавно идущая своим курсом. Для Копенхейвера вся история магии – забытая часть

---

<sup>635</sup> *Copenhaver B.P. Magic in Western Culture: from Antiquity to the Enlightenment. NY: Cambridge University Press, 2015. P. 363–430.*

<sup>636</sup> См., например, Введение, в котором определено поле исследований (*Copenhaver B.P. The Book of Magic: From Antiquity to the Enlightenment. London: Penguin Classics, 2015*).

<sup>637</sup> *Copenhaver B.P. Magic in Western Culture. P. 22–24, 51.*

истории философии, игнорирование которой связано с влиянием посткантианской мысли. Таким образом, теория Копенгейвера такая же переходная форма, в которой автор, с одной стороны, отмежевывается от наследия подхода классического рационализма, с другой – сохраняет некоторые его черты, при этом намеренное отказываясь разделять постструктуралистскую ориентацию новоевропейского подхода.

### **§7. Новоевропейский подход: выводы**

Оттолкнувшись от теорий круга Эранос в творчестве Антуана Февра, новоевропейский подход отправился в самостоятельное плавание в междисциплинарное пространство исследований, совмещающее культурологию, историю, религиоведение и философию в единой программе изучения. Пожалуй, можно сказать, что в работах Ханеграаффа и Штукрада идея «этического» описания предмета достигает своего апогея, они не просто не выражают никаких открытых симпатий на его счет, но даже пытаются деконструировать этот предмет, пересмотрев устоявшиеся представления о нем через призму современных научных теорий. Просто сказать, что за таким подходом большое будущее, недостаточно. Это будущее уже наступило, так как конференции ESSWE привлекают все большее число исследователей, многие из которых лишь начинают свой путь в науку и планируют посвятить его исследованию западного эотеризма. Благодаря деятельности ESSWE и связанных с ней ученых широкие слои научного сообщества в разных странах стали смотреть на предмет исследования организации по-другому, отбросив предубеждения и пересмотрев казавшиеся незыблемыми представления. Благодаря деятельности Ханеграаффа, Штукрада и других членов сообщества поле исследований западного эотеризма стало общепризнанным в современной академии.

Можно отметить, что истоками новоевропейского подхода стали потребность в серьезной научной рефлексии над собственными религиозными

традициями со стороны представителей эзотерических сообществ и поворот к критике больших нарративов и отказу от эссенциалистских теорий в религиоведении, философии и исследованиях культуры после 60-х. Как мы продемонстрировали выше, методологическим ядром подхода, определившим основную суть дебатов вокруг проблематики эзотеризма, стала постструктуралистская философия. Можно сказать, что история новоевропейского подхода представляет собой градиент, где Февр будет наиболее тяготеющим к эссенциалистским моделям, а Штукрад полностью ориентированный на постструктуралистскую методологию.

Из нашего обзора видно, что новоевропейский подход достаточно четко оформлен, но очевидно, и это признают сами его представители, что на данный момент его выразителям не хватает единой общепринятой системы исследования, разделяемой всеми, поэтому всё чаще слышатся голоса о возможном возвращении к каким-то эссенциалистским моделям, позволяющим проще определять объект исследования. Попыты деконструкции объекта изучения могут быть сколь угодно увлекательными, но не всегда их можно использовать в качестве твердой почвы для конкретных исследований отдельных вопросов, а как показывает случай Ханеграаффа, они не очень подходят и для общих введений в тему. Здесь нужна теория, опирающаяся на определенные положения и принципы.

Кроме того, единство вокруг ESSWE на деле не столь прочное. Да, есть много исследователей, трудящихся под ее эгидой и совместно участвующих в издании статей, сборников и книг по рассматриваемой тематике, но все ли они представляют объект своего изучения одинаково, все ли удовлетворены научным редукционизмом, не принимающим во внимание проблемы реальности эзотерического опыта и эзотерической тайны? Как показывают наблюдения, скорее нет<sup>638</sup>. Зачастую идеи ESSWE, Ханеграаффа или

---

<sup>638</sup> Пожалуй, наиболее показательными в данном случае являются два сборника по тематике западного эзотеризма, вышедшие в 2015 и 2015 годах: *The Occult world* / Ed. C. Partridge. NY: Routledge, 2015; *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism* / Ed. G.A. Magee. NY: Cambridge University Press, 2016.

Штукрада принимаются в декларативной форме и под их формальным прикрытием люди занимаются тем, чем им более интересно, и так, как им кажется удобнее. В поиске новых объяснительных моделей многие обращаются к другим подходам, предлагающим альтернативное видение предмета и путей к его исследованию. Здесь мы в первую очередь имеем в виду американский подход, к описанию которого и перейдем в следующей главе.

## Глава 4. Американский подход

### §1. Условия формирования американского подхода

Убрать отступ перед втяжками и сделать их одинаковыми.

После см.: - с мал. Буквы. Кроме нем.

Сноски на эл. Ресурсы

Библиогр.

Выровнять все абзацы

Заголовки ко всем пунктам. Сделать перед заголовками отступ

Он же – большая буква

Проверить Кэмбелл, не Кэмбэлл

,... удалить ,

Что заставляет нас выделять по географическому принципу еще один подход? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо начать издалека. Мы предполагаем, что на американском континенте, преимущественно в США, сформировалась своеобразная религиозная среда, давшая почву особому типу исследования религии, который в свою очередь породил отдельный и по-своему уникальный подход к изучению западного эзотеризма. Если обращаться к истории, то можно увидеть, что концепт Америки как «христианской нации» не есть простая риторическая фигура. За ним лежат столетия истории, начавшиеся с первых переселенцев, протестантов из Старого Света, одной из главных идей которых было создание идеального христианского государства, могущего служить примером для погруженной в религиозные войны, атеистические размышления и отход от идеалов христианской нравственности Европы. На первом этапе развития доминировал евангельский образ града, стоящего на вершине горы, и светильника, свет которого не может быть скрыт (Мф. 5:14–15)<sup>639</sup>. Новая Америка и должна была стать таким светом.

---

<sup>639</sup> В форме риторической фигуры этот образ широко использовался американскими политиками в XX веке, в своих речах о нем говорили Кеннеди и Рейган, но история образа восходит к формированию американской цивилизации и впервые встречается в речи Джона Уинтропа (John Winthrop), одного из пуританских лидеров и губернатора Бостона. Уинтроп описывает Америку как град на вершине горы, призванный стать примером христианской жизни для Англии. Подробнее об истории образа в американской политике см.: *Wolf N. Give Me Liberty: A Handbook for American Revolutionaries*. NY, 2007. P. 23–32; о религиозном значении см.: *Witham L. A City upon a Hill*. NY, 2007. P. 1–6.

Образование государства и принятие конституции, по мнению многих исследователей, не изменили этот вектор, а напротив, упрочили его. Первая поправка американской конституции об отделении Церкви от государства создала уникальные условия, в которых формально все религии сосуществуют на равных, власть не проводит идеи никакой церкви, следовательно, любой политический конфликт основывается на политической, а не на религиозной почве, иными словами, религия находится вне политики. Всё это, с одной стороны, способствовало возникновению «рынка» религий, равно предлагающих свои услуги в душевном окормлении паствы, с другой – сделало религию дозволенной и нормальной частью жизни общества наряду со всеми иными сферами, некоторые исследователи даже предполагают, что в Америке не было равного с Европой по последствиям процесса секуляризации<sup>640</sup>.

Еще одним важным фактором, сформировавшим американскую религиозность, был тот факт, что подавляющее большинство населения страны составили переселенцы из не связанных друг с другом, этносов, культур и стран. Все они вынуждены были жить в одной среде, создавать одну общую культуру и учиться говорить на одном языке. Благодаря первой поправке единственное, что разрешалось сохранить, была религия. Таким образом, средством объединения людей по социальным группам становилась даже не их этническая принадлежность, язык или культура, а религия, которая подчеркивала и напоминала о всех трех составляющих прежнего доамериканского образа жизни, оживляла их и поддерживала представления об идентичности. Таким образом, в течение многих веков и отчасти до сих

---

<sup>640</sup> На эту тему существует немало литературы см.: *Бергер П.* Религия и проблема убедительности // *Неприкосновенный запас.* 2003. № 6; *Berger P., Davie G., Fokas E.* *Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variations.* NY.: Routledge, 2008; а также интересные рассуждения Патрика Аллита, в особенности предисловие к книге: *Allitt P.* *Religion in America Since 1945: A History.* NY., 2005.



пор<sup>641</sup> вопросы религии были очень важными, порой определяющими темами жизни американцев<sup>642</sup>.

Вторым важным фактором, сформировавшим отношение к религии в США, стали два «Великих пробуждения» (Great Awakening), произошедших в течение XVIII и XIX веков. Центром первого «пробуждения» стала деятельность ярких проповедников, призывавших американцев обратиться от теплохладности, ставшей следствием разобщенности и удаленности поселенцев, зачастую не имеющих возможности посещать службы каждую неделю. Другими важными факторами были рост благосостояния и распространение скептических философских идей. Деятельность таких проповедников, как Джордж Уайтфилд и Джонатан Эдвардс, указывающих людям на их греховность, воспаляющих сердца проникновенными речами и призывами к возрождению духовной жизни, притягивала к ним буквально тысячи людей, которые слушали слова проповедей и изменяли свою жизнь согласно морально-религиозному призыву<sup>643</sup>.

Второе «пробуждение» началось после войны за независимость. Здесь также всё было связано с деятельностью лидеров-проповедников, но акцент сместился с морального посыла на преображение религиозной жизни посредством ярких эмоциональных переживаний. Таким образом, новая интенсификация религиозной жизни строилась во многом вокруг идеи

---

<sup>641</sup> Косвенным подтверждением тому является движение новых атеистов, популярное в том числе и в США. Напомним, что основной пафос движения заключается в защите атеизма от нарастающего влияния религии. Вот как в своей известной книге «Бог как иллюзия» пишет о ситуации в Америке Ричард Докинз: «Положение атеистов в современной Америке можно сравнить с положением гомосексуалистов 50 лет назад. В настоящее время благодаря усилиям движения “Гордость геев” гомосексуалистам удается, хотя и с трудом, избираться на общественные должности. В ходе опроса общественного мнения, проведенного в 1999 году группой “Галлап”, американцам задавали вопрос, проголосуют ли они за вполне достойного кандидата, если этот кандидат – женщина (утвердительно ответили 95 процентов), католик (утвердительно ответили 94 процента), еврей (утвердительно ответили 92 процента), чернокожий (утвердительно ответили 92 процента), мормон (утвердительно ответили 79 процентов), гомосексуалист (утвердительно ответили 79 процентов) или атеист (утвердительно ответили 49 процентов). Как видите, работы еще непочатый край» (Докинз Р. Бог как иллюзия. М., 2008. С. 9–10).

<sup>642</sup> См.: Allitt P. Religion in America Since 1945.

<sup>643</sup> Подробнее см.: Albanese C. America: Religions and Religion. 5th edition. Santa Barbara, 2013. P. 85–137.

личного религиозного опыта, обретение которого человеком меняло его жизнь, представления о мире и Боге и обращало на путь новой жизни<sup>644</sup>.

Кроме того, заметную роль в оформлении американской религиозности сыграло движение американского трансцендентализма, хронологически связанное с историей второго «пробуждения». Представленное Ральфом Уолдо Эмерсоном и Уолтом Уитменом, оно фокусировалось преимущественно на примате человеческого сознания, в рамках которого все формы опыта различных религий берут свой исток<sup>645</sup>. Для трансценденталистов сознание носило надчеловеческий характер. По мнению исследователей, именно трансцендентализм положил начало идее личной религии, исходящей из внутренних переживаний человека, и позже оформленной в концепцию духовности.

Все эти факторы оказали влияние на формирование науки о религии на американском континенте. Не следует забывать, что изначально все учебные заведения в США были учреждены для подготовки библейских проповедников и богословов. Так, Гарвардский университет был создан в 1636 году как место подготовки пуританских проповедников. Разумеется, с годами вузы обрели автономию, свои цели, отличные от религиозных, но отделения, предлагающие религиозное образование, так и остались конфессионально ориентированными. Эта ситуация не претерпела сильных изменений и в XX веке: множество семинарий, изначально нацеленных на подготовку пасторов, в связи с новыми веяниями времени дополнили свои образовательные программы большим религиоведческим блоком, но при этом так и продолжили называться семинариями<sup>646</sup>. Вот как красноречиво пишет об этой ситуации Шарлотта Аллен (Charlotte Allen):

---

<sup>644</sup> Свидетельства именно такой интенсификации собраны и подробно проанализированы Уильямом Джеймсом и его коллегами, подробнее об истории этого периода см.: *Butler J. Awash in a Sea of Faith. Harvard, 1990. P. 194–256.*

<sup>645</sup> Вот, например, что писал Уитмен в своей известной поэме «Листья травы»: «Мы считаем Библии, религии священными – я этого не отрицаю, но я говорю, что все они выросли из вас и все еще растут; не они дают жизнь, а вы даете жизнь, как листья растут из деревьев, а деревья растут из земли, так и они растут из вас» (*Уитмен У. Избранные произведения* (см.: <http://www.wysotsky.com/0009/344.htm>)).

<sup>646</sup> Вот свидетельство о состоянии дел в конце XX века от критика конфессионально-ориентированного религиоведения в Америке Гари Лиза (Gary Lease): «В Калифорнийском университете (University of

Американские религиоведческие отделения имеют сложную историю, что делает внедрение европейских моделей проблематичным. Большинство частных колледжей и университетов в Соединенных Штатах начинали свою жизнь с тесных связей с протестантскими деноминациями, многие, включая Гарвард и Йель, изначально были прославленными семинариями. Те частные школы, в которых были религиоведческие курсы, обычно посвященные библейским исследованиям, но, быть может, и некоторые сравнительные, были переполнены преподавателями из семинарий, преподающими с христианских позиций (вплоть до сего дня многие профессора религиоведческих отделений имеют семинарские степени). Ни у кого не вызвало бы удивления, если бы капеллан колледжа прочитал парочку курсов. В публичных университетах не было религиозных курсов из-за первой поправки, запрещающей церковно-государственные взаимоотношения такого рода<sup>647</sup>.

Такая ситуация проявляется и в рамках научного сообщества исследователей религии. Достаточно отметить, что вплоть до 1964 года нынешняя Американская академия религии носила название «Национальная ассоциация преподавателей Библии» (National Association of Biblical Instructors)<sup>648</sup>, а в ее ряды входит значительное количество людей, открыто исповедующих ту или иную религию и фактически имеющих конфессиональное образование<sup>649</sup>. Вплоть до 80-х годов XX века такая ситуация ни у кого не вызывала ни недоумения, ни вопросов, это было нормальное состояние американской религиоведческой среды. И лишь в силу ряда социальных, политических и экономических тенденций в 80-е начинается

---

California), к примеру, представлена проверенная временем модель христианской семинарии с добавлением легкой экзотики, она все еще остается доминирующей; для кампуса в Сан-Диего и другого, в Лос-Анджелесе, требуются профессора на должность специалиста по иудейскому и христианскому писанию (т.е. Ветхому и Новому Завету) для преподавания курсов, ключевых для образовательной программы. В таких местах действует принцип Ноева ковчега: каждой твари по паре» (*Lease G. The Definition of Religion in the Context of Social-Scientific Study. // Historical. 1999. Vol. 25, No. 3. P. 479*). В целом статья Лизы посвящена отсутствию в США единого представления как о том, что такое религия, так и тому, чем должно заниматься религиоведение.

<sup>647</sup> *Allen C. Is nothing Sacred? Casting out the gods from religious studies // Lingua franca. 1996. № 6. P. 36.*

<sup>648</sup> *Ibid. P. 33.*

<sup>649</sup> *Ibid.*

процесс секуляризации американского религиоведения и исключения из его среды религиозной ориентации в многообразии ее форм. По мнению некоторых исследователей<sup>650</sup>, определенную роль в процессе дехристианизации образования сыграла контркультура 60-х, ориентированная на интерес к иной экзотичной духовности. Выходцы из контркультурной среды были заинтересованы в создании дисциплин и кафедр, предлагающих возможность широкого компаративного рассмотрения многих религиозных традиций одновременно.

Этот процесс нашел свое выражение в создании в 1985 году Североамериканской Ассоциации Изучения Религии (North American Association for the Study of Religion)<sup>651</sup>, ставящей своей целью создание религиоведения, не обусловленного религиозными предпосылками.

Отметим, что значительное влияние на формирование американского религиоведения XX века оказали два фактора: увлечение восточной религиозностью и деятельность Мирча Элиаде. Первый фактор связан с бумом восточных учений, пришедшимся на конец 50-х, 60-е и начало 70-х годов, когда раскрепощающий дух поколения битников и хиппи встретился с новыми экзотическими духовными системами, призывающими изменить свою жизнь и обрести нечто неизведанное. Высокий интерес к восточным религиям, продолжающийся отчасти до сих пор<sup>652</sup>, заставил религиоведов обратить на них пристальное внимание и, учитывая специфику американской жизни, проникнуться их идеями, некоторые из исследователей начали даже в той или

---

<sup>650</sup> См.: *Kripal J. Comparing Religions*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. P. 67–72.

<sup>651</sup> См. их сайт: <http://www.naasr.com/>

<sup>652</sup> Напомним, что в США выборная система курсов. Студент, поступая на специализацию (подразумевающую небольшой обязательный список курсов), сам формирует свой учебный план посредством набора определенного количества предметов, за которые ему потом засчитываются часы (кредиты), какие предметы он выберет – неважно. Так, по замечанию Шарлотты Аллен, «все хотят немного узнать о восточной религиозности или о Новом Завете» (*Allen C. Is nothing Sacred...* P. 35). При этом специфические религиоведческие блоки не столь популярны. Интересно здесь, что восточная религиозность в современной американской культуре стала также популярна, как и Новый Завет, отсюда видно, сколь важны были 60-е для самоидентификации «христианской нации», ведь именно тогда начинается всеобщее увлечение восточной религиозностью.

иной степени их исповедовать<sup>653</sup>. Именно под влиянием этих течений в Америке стала очень популярной сфера сравнительного исследования религии. Стоит отметить, что в методологическом плане американское сравнительное религиоведение эклектично в наборе базовых концепций, используемых при разработке курсов и пособий теории Фрейда и Дюркгейма зачастую могут спокойно уживаться с концепциями Элиаде и Отто. Такая эклектика объясняется спецификой американской плюралистичности, и все же социологические и психологические теории в сравнительном религиоведении являются лишь важным дополнением к основе, суть которой составляет эссенциалистское рассмотрение религии.

Если мы обратимся к истории, то увидим, что в 60-е годы возникло две американских религиоведческих школы: чикагская, представленная Мирча Элиаде и его учениками, и гарвардская. Последняя берет свое начало в трудах Вильфреда Кентвелла Смита – главы гарвардского центра исследования мировых религий и президента Американской Академии исследования религии, – чья книга 1963 года «Значение и конец религии» стала этапной в развитии американского религиоведения. С одной стороны, Смит предложил сместить акцент с изучения центра религиозной жизни на представления человека об этом центре, с другой – он видел в сравнительном религиоведении уникальную дисциплину, способную объединить всё человечество, поскольку представления о центре религии в своей основе едины и причиной этого единства является присущее всем представление о трансцендентном, концептуализируемое в религиозном языке отдельных традиций словом «Бог». Это знание открывает возможность широкого диалога, основой которого может быть общее для всех людей представление. По мнению Смита, «пока люди не смогут научиться понимать друг друга и быть верными друг другу, не взирая на религиозные границы, до тех пор мы не сможем построить

---

<sup>653</sup> См. интересные истории об эмигрировавших из Европы религиоведах, в том числе о профессоре Шпигельберге в книге: *Kripal J. Esalen: America and the Religion of No Religion*. Chicago, 2007 (в особенности р. 47–68).

мир, в котором люди абсолютно разных вер смогут жить вместе и работать вместе, до тех пор перспективы будущего нашей планеты нельзя назвать яркими»<sup>654</sup>. Гарвардская школа сравнительного религиоведения выпустила множество исследователей, в той или иной степени выражающих эти базовые установки<sup>655</sup>. Как нетрудно заметить, в своей основе теория Смита также несет черты американского этоса религиоведческих исследований. С одной стороны, Смит говорит о сознании человека и психологичности религиозной жизни, но с другой – утверждает ее общезначимость и реальность опыта трансцендентного.

Вторым важным фактором, оформившим сравнительное религиоведение в Америке стал приезд Мирча Элиаде, его работа и руководство кафедрой в Чикаго. Элиаде не только был специалистом по восточным религиям и подготовил плеяду религиоведов-востоковедов, но также, как мы уже знаем, был носителем особого подхода к исследованию религии. Элиаде «верил в существование Священного»<sup>656</sup>, как замечают некоторые, и, являясь продолжателем традиции феноменологии религии, не был редуционистом, религиозная жизнь для него была феноменом *sui generis*. Кроме того, блестящий писательский стиль Элиаде, его популяризаторские качества в сочетании с особыми условиями времени<sup>657</sup> смогли быстро сформировать

---

<sup>654</sup> *Smith W. C. The Meaning and End of Religion. NY: Mentor books, 1964. P. 14.*

<sup>655</sup> Пожалуй, самой известной в России исследовательницей, чей подход оформлен под значительным влиянием гарвардской школы, является Карен Армстронг, шесть научно-популярных книг которой издано у нас за последние два года.

<sup>656</sup> *Allen C. Is nothing Sacred... P. 31.*

<sup>657</sup> Вот как точно характеризует эти условия Аллен: «Элиаде тронул струну в душах молодого поколения, выросшего в эпоху атомной бомбы и чистеньких пригородов и имевшего серьезные сомнения по поводу способности науки стать почвой к бесконечному прогрессу, поскольку, куда бы они не посмотрели, ее главными плодами были массовые бойни, потребительство и экологический кризис. Выпускники Элиаде хотели создать совершенно новые, отвечающие современным запросам религиоведческие программы. Молодежь, чьей единственной верой был истощенный послевоенный протестантизм, толпами набивалась в аудитории, в которых самая известная книга Элиаде «Священное и мирское» (1957) стояла высоко в списке чтения. Именно эти духовно изголодавшиеся дети бебибума позже будут включать телевизор, чтобы посмотреть Джозефа Кэмпбелла, еще одного соратника Юнга, чтобы обнаружить сходные с элиадовскими теории архетипических изображений в религиозной мифологии» (*Allen C. Is nothing Sacred... P. 37*). Интересно, что Джеффри Крайпл, о ком речь пойдет далее, вспоминает о своей молодости сходным образом, хотя он принадлежит ко времени более позднего, чем описываемое, поколение. Он говорит, что в Аризоне, где он рос, всё религиозное многообразие состояло из католиков и протестантов, причем этнически и те и другие были немцами. (См. выступление Крайпла в государственном аризонском университете на тему «America and the Religion of No Religion: Or How We Got to I am Spiritual but Not Religious» (<http://vimeo.com/86335209>)).

совершенно особое отношение к религии, только уже не христианской, а религии в целом у поколения религиоведов и простых обывателей<sup>658</sup>. Отношение это было, во-первых, положительное: в религии видели некий реальный путь к истине; во-вторых, ориентированное на реальность религиозного опыта; в-третьих, всё сказанное выше заложило основу для появления некоего гибрида ученого и практикующего верующего новой формации, чего в европейском исследовательском сообществе не наблюдалось и пока не наблюдается. Практикующий верующий новой формации – это не просто христианин, который по воскресеньям ходит в пресвитерианскую церковь, а на неделе ведет курсы по истории христианства, межзаветной апокалиптике и гностицизму, чаще всего это исследователь шаманизма, сам практикующий шаманские сеансы и входящий в одно из шаманских сообществ, курсы лекций которого во многом основываются на практике его религиозной жизни, либо это антрополог, изучающий современные викканские ритуалы методом включенного наблюдения и участвующий в жизни ковеннов, возможно даже разделяющий некоторые положения викки.

Все названные условия стали уникальной средой для формирования особого американского подхода к изучению западного эотеризма. Обрисовав фон, перейдем непосредственно к описанию подхода.

## **§2. Американский подход: общие черты**

*Антиредукционизм.* Одна из важных черт, унаследованных от Элиаде и феноменологии религии, – это рассмотрение западного эотеризма как реальности, ценной самой по себе и не сводимой ни к каким внешним проявлениям. Американские исследователи в большинстве своем выступают за признание реальности религиозного опыта представителей западного

---

<sup>658</sup> Так, например, фактически именно идеи Элиаде смогли создать в религиоведении феномен шаманизма как цельной религии см.: *Znamenski A. The Beauty of the Primitive: Shamanism and Western Imagination. NY, 2007. P. 165–204.*

эзотеризма и постулируют этот опыт как ключевой фактор западного эзотеризма. При этом попытки редуцировать религиозность к социальным, политическим или иным условиям считаются неудачными и ничего не дающими для ученого. «Надо понять религию так, как понимает ее приверженец этой религии» – вот лозунг американской школы. При этом надо приложить все усилия, чтобы такое понимание было возможно. В отличие от просвещенческого осуждения западного эзотеризма и от европейского формального дистанцирования американские исследователи, напротив, культивируют положительное отношение к своему предмету и воспринимают эзотеризм как одну из важнейших действующих сил в развитии культуры. Здесь скорее происходит переворачивание полюсов: традиционная религиозность начинает пониматься как репрессивная и агрессивная, в то время как эзотеризм воспринимается как угнетаемый, гонимый и стигматизируемый. Следовательно, типичный американский исследователь будет защищать его место в истории от притязаний официально признанной доминирующей религиозности.

*«Эпический подход»*<sup>659</sup>. Четкое разделение на этический и эмический уровни описания, пропагандируемое новоевропейским подходом, считается ошибочным в среде американских исследователей. Главный аргумент во многом вытекает из предыдущих рассуждений. Как можно говорить о понимании западного эзотеризма, не обладая тем уникальным опытом, который составляет ее суть и жизненную основу ее носителей? Лишая себя познания ядра религии, исследователь никогда не может утверждать, что он понял ее или хоть сколько-то глубоко изучил. Во многом здесь играют роль два фактора: ориентация на яркие религиозные переживания, ставшие индикатором религиозности для американцев «второго пробуждения» и шестидесятников, прошедших школы восточных медитативных практик, и

---

<sup>659</sup> Шутливое название, данное американскому направлению исследований одним канадским коллегой – Питером Душемином (Peter Duchemin), нам показалось очень удачным для обозначения важной характеристики подхода.



прагматическая исследовательская установка, пропагандируемая еще Джеймсом, согласно которой религия должна иметь конкретное практическое измерение в приложении к человеческой жизни. Все это заставляет американских исследователей утверждать необходимость не только включенного наблюдения, но и практикования религиоведом ритуалов, систем изменения сознания и иных аспектов изучаемой религии с полным погружением вплоть до принятия.

*Толерантность.* Всё это приводит к спокойному отношению к пропаганде взглядов представителей западного эзотеризма в академической среде. Поскольку религия в Америке не находится под подозрением и ничего плохого в том, чтобы быть верующим и открыто выражать свою веру, если она не мешает свободе других, нет, то и распространение идей западного эзотеризма и следование ее практикам в среде ученых не должно вызывать никаких негативных эмоций. Если в Европе от исследователя требуется максимальное абстрагирование от личных убеждений и неафиширование своей принадлежности к той или иной эзотерической группе, то в Америке, напротив, такая принадлежность есть показатель того, что человек говорит о теме со знанием дела, его слова находят поддержку в его же опыте, который он при необходимости может передать, если это возможно, окружающим слушателям, коллегам или студентам<sup>660</sup>.

*Опора на психологические исследования.* В пике текстуальным и историческим разработкам новоевропейского подхода американские исследователи преимущественно опираются на психологический подход к изучению западного эзотеризма. Очевидно, что примат реальности религиозного опыта и особое значение, придаваемое включенности в него

---

<sup>660</sup> Вот как, например, вспоминает о своей работе в Нью-Йоркском университете Аркадий Ровнер: «Доктор Вонг знал совсем немного слов по-английски, но обладал удивительной притягательностью при выразительной внешности низкорослого, курносого, взъерошенного китайца. Почти сразу я пригласил его выступить в моем классе с лекцией о даосизме, и он покорила моих студентов тем, что, отвернувшись от аудитории, двадцать минут вырисовывал на доске сложные даосские схемы и выписывал длинные столбики иероглифов, а потом выстроил студентов посередине класса и запустил в них поток энергии «ци», которой они радостно и благодарно наполнялись» (Ровнер А. Вспоминая себя. Пенза, 2010. С. 216). Вряд ли подобную ситуацию можно представить в аудитории берлинского, парижского или амстердамского университета.

исследователя, требуют специфической методологии исследования – ни философский, ни социологический, ни исторический инструментариум здесь не подходят. На помощь приходят разработки уже не раз упоминавшегося здесь Уильяма Джеймса, подробно и глубоко разобравшего тему религиозного опыта в особом ключе, с выделением его яркой, эмоционально окрашенной сферы. Книга Джеймса, если можно так выразиться, полна «религиозного эксгибиционизма». Но такой подход позволяет работать с конкретными проявлениями религии в жизни человека, причем эти проявления можно исследовать не только на других, но и на себе самом (вспомним опыты Джеймса с воздействием эфира). Таким образом, психологическая методология является самой удачной, а если вспомнить историю психологии в XX веке, то на память могут прийти многие исследователи, сделавшие экстраординарные религиозные или околорелигиозные переживания ключевым пунктом изучения в своих психологических теориях (трансперсональная психология, теория пикового опыта Маслоу, движение человеческого потенциала и т.п.)<sup>661</sup>.

*Влияние Эранос.* Сложно назвать влияние характеристикой, но отметить отдельно данный мотив в американском подходе следует. Мы уже немало сказали о вкладе Элиаде в американское религиоведение, но есть и другие влияния. Юнгианский подход к мифу хорошо известен в кругах американской общественности благодаря популяризаторским работам Джозефа Кэмпбелла. Влияние Эранос в разных формах можно обнаружить в трудах всех трех героев текущей главы. Верслуйс открыто признается в любви к творчеству Анри Корбена и равняется на него в своих исследованиях. Крайпл является «внучатым» учеником Элиаде – он писал диссертацию под руководством ученицы Элиаде Венди Дониджер. Структуру и формат семинаров Эсален Крайпл напрямую связывает с Эранос, считая Эсален приемником духа деятельности круга на американской почве, о таком влиянии напрямую

---

<sup>661</sup> Подробнее см.: *Kripal J. Esalen: America and the Religion of No Religion* и второй раздел текущей главы.

говорит один из сооснователей Эсалена Майкл Мёрфи<sup>662</sup>. С лекциями на семинарах Эсален выступал целый ряд участников Эраноса, в том числе Фредерик Шпигельберг, Пауль Тиллих и Арнольд Тойнби<sup>663</sup>. Кулиану, младший друг Элиаде, хранитель чикагского архива румынского религиоведа, соавтор некоторых работ и наследник Элиаде по чикагской кафедре в 1977 году, участвовал в заседании Эранос, произведшим на него очень хорошее впечатление. Ежегодники, где публиковались доклады круга, Кулиану охарактеризовал, как, «быть может, самую значительную регулярную серию публикаций в сфере религиоведческих исследований в XX веке»<sup>664</sup>. При этом нам представляется, что влияние Эранос на американский подход не стоит преувеличивать, поскольку труды его представителей говорят о сложном и противоречивом спектре тенденций в их работах, и влияние Эранос здесь, безусловно, сыграло роль, но не единственную и, быть может, не ключевую.

Стоит отметить, что сами американские исследователи вполне отдают себе отчет в том, что идут особым, отличным от европейского путем исследования эзотеризма. Пожалуй, наиболее полно эту мысль выразил в своем единственном данном российскому журналу интервью редактор кембриджского руководства по исследованию эзотеризма и мистицизма Г.А. Мэйги, приведем его слова здесь *in extenso*:

Есть весьма заметное различие между англоязычными исследователями эзотеризма и исследователями из континентальной Европы, особенно из Франции, Германии и Нидерландов. Я думаю, что американские и британские исследователи (но прежде всего американские) имеют гораздо больше свободы в плане того, что является допустимым при рассмотрении эзотеризма. Насколько я могу судить, в европейском научном сообществе существует сильное давление на исследователей эзотеризма, смысл которого состоит в том, что ученый должен убедительно доказать, что он не имеет ни личной заинтересованности,

---

<sup>662</sup> См.: *Hakl H. T. Eranos*. P. 286.

<sup>663</sup> *Ibid.* P. 106.

<sup>664</sup> *Ibid.* P. 240.

ни симпатии по отношению к тому, о чем он пишет. В результате некоторые из них объявили себя «методологическими агностиками» и отвергли работы таких глубоких исследователей эзотеризма как Элиаде, Корбен, Юнг и Генон... Более всего мне представляется интересным то, что, хотя защитники методологического агностицизма много говорят о «конструировании дискурсов», часто непонятно, обращают ли они внимание на то, до какой степени их собственный дискурс является конструктом, созданным для того, чтобы быть приемлемым в современном академическом мире. При этом в особенности проблематично здесь то, что эти авторы вынуждены втискивать изучение эзотеризма в границы постмодернистского историцизма и релятивизма<sup>665</sup>.

Настрой, выраженный здесь Мэйги, полностью соответствует выделенным нами принципам, а его отношение к европейским исследователям совпадает с идеями героев этой главы, к описанию которых мы сейчас и перейдем.

### **§3. «Западная эзотерическая традиция» как литературный феномен**

К теме исследования западного эзотеризма Артур Верслуис пришел через увлечение немецким романтизмом в бытность переводчиком Новалиса. Свои исследования он начал с изучения мистической литературы Средних веков и начала Нового времени (Мейстер Экхарт, Бёме)<sup>666</sup> и ее влияния на американский протестантизм XVIII–XIX веков<sup>667</sup>. Верслуис соотносит свой подход с новоевропейским, вписывая себя в рамки «изучения западного

---

<sup>665</sup> См. интервью: «Кант воспринимает Сведенборга серьезно»: Интервью с Гленном Мэйги // Религиоведческие исследования. № 2 (12), 2016. С. 116–117.

<sup>666</sup> Экхарту посвящены разделы в его ранних работах – «Theosophia» (р. 135–145) и «Wisdom's Children» (р.177–180). Бёме – один из излюбленных героев книг Верслуиса; в ранних работах см. гл. «Бёме» в «Wisdom's Children» (р. 3–28) и гл. «Теософия» в «Theosophia» (р. 58–83).

<sup>667</sup> См. очерки истории американского протестантизма, укорененного в западном эзотеризме, в частности в идеях теософии Бёме. Например, историю таких групп, как Ефратская обитель (Ephrata Cloister), Братство Сиона (The Brotherhood of Zion) и Жены пустыни (The Woman in the Wilderness) (подробнее см.: *Versluis A. Wisdom's Children*). Этой же теме, но уже на значительно более глубоком уровне, с рассмотрением последствий влияния западного эзотеризма на культуру в целом, посвящена его книга «The Esoteric Origins of the American Renaissance».

эзотеризма»<sup>668</sup> sensu Февр и Ханеграафф, но на деле он расходится с последними по ряду важных черт, как раз и характеризующих его принадлежность к специфическому американскому направлению исследований.

С европейскими исследователями Верслуис солидарен в уклонении от двух крайностей – перенниализма и просвещенческого настроения. Он считает, что исследование западного эзотеризма нельзя отдавать на откуп авторам, видящим всё ее многообразие сквозь призму традиционалистского мировидения а-ля Генон. В противном случае мы получим не исследование, а еще одно учение из спектра западного эзотеризма. Точно так же нельзя видеть в предмете исследования врага, которого необходимо разоблачить и вывести на чистую воду, что зачастую и делали исследователи – сторонники просвещенческого подхода<sup>669</sup>. В равной мере он солидарен и с необходимостью возвращения к глубокому и детальному исследованию источников, лишенному каких бы то ни было предубеждений. Но модели Февра и Ханеграаффа не находят в нем полного отклика. Почему? Разберем последовательно его возражения двум ведущим представителям новоевропейского подхода.

В критике Февра Верслуис разделяет общую тенденцию, о которой мы писали в прошлой главе. Согласно ей, Февр чрезмерно обобщил выводы, полученные им при исследовании христианской теософии эпохи Ренессанса и начала Нового времени, введя список характеристик, соответствующих этому движению, но не охватывающих многие другие проявления западного эзотеризма. Верслуис описывает недостатки подхода Февра следующим образом:

---

<sup>668</sup> См.: *Versluis A. Magic and Mysticism: an Introduction to Western Esotericism*. Lanham, 2007. P. 1–10 и программную статью «Что такое эзотерика?»

<sup>669</sup> Так, Верслуис вспоминает, что в свой журнал «Эзотерика» он допускал авторов, выражающих любые позиции, при этом редактора «...отвергали только те работы, в которых присутствовал антиэзотеризм или редукционизм, поскольку не хотели давать площадку для публикации тем, кто, вместо того чтобы заниматься исследованием, брал в руки идеологическую кувалду и пытался загнать объект своего изучения в заранее определенную рамку. [Они] также считали неправильным давать слово тем, кто стремится очернить само поле соответствующих исследований» (*Верслуис А. Что такое эзотерика?* С. 29).

Если применить космологические характеристики, предложенные Февром, то де-факто придется исключить многих авторов или группы, чьи произведения могут быть классифицированы под рубрикой мистицизм или гностицизм – за исключением тех случаев, когда они проявляли интерес к, скажем, символическим соответствиям или «живой природе». Кажется странным исключать из определения эзотеризма таких авторов, как Мейстер Экхарт или, если брать пример из XX века, Бернадетт Робертс<sup>670</sup>.

Подход Ханegraаффа в этом плане представляется Верслуису более продуктивным. Он полностью разделяет идею «полемического нарратива», сформированного на основе маркирования отдельных учений и взглядов «ересью, суеверием или оккультизмом»<sup>671</sup>. В русле этих идей американский ученый написал монографию «Новая инквизиция: Охота на еретиков и интеллектуальные истоки современного тоталитаризма», в которой рассматривает «инквизицию как архетипическое социальное измерение»<sup>672</sup>. Инквизиция предстает в ней как универсальный трансисторический феномен, берущий свое начало в истоке западной культуры – формировании христианства как религии и Римской империи как христианского государства. Именно оппозиция «ересь – ортодоксия», согласно Верслуису, дала начало тоталитаризму в религиозной и общественной сферах. Как видно, здесь мысль ученого обретает не столь религиозные, сколь социально-философские черты, но отталкивается всё равно от идеи западного эзотеризма, ведь именно маргинализация одного и выделение другого и есть процесс утверждения ортодоксии. Здесь необходимо отметить, что ересь для него есть прямое выражение свободы выбора, свободы мысли и свободы выражения идей<sup>673</sup>, тогда как ортодоксия есть форма тоталитаризма. В рассуждениях Верслуис заходит столь далеко, что проводит не историческую, но идейную связь между

---

<sup>670</sup> *Versluis A. Restoring Paradise: Western Esotericism, Literature, and Consciousness. NY, 2004. P. 7.*

<sup>671</sup> *Versluis A. Magic and Mysticism. P. 5.*

<sup>672</sup> *Versluis A. The New Inquisitions: Heretic-hunting and the Origins of Modern Totalitarianism. Oxford, 2006. P. 13.*

<sup>673</sup> *Ibid. P. 14.*

формированием христианской ортодоксии первых веков, испанской инквизицией Средних веков, консервативными движениями Нового времени, тоталитарными режимами (фашизм, коммунизм) XX века и представителями просвещенческого подхода, осуждающими западный эзотеризм как иррациональное и опасное явление<sup>674</sup>. Все это он объединяет как «архетипическую инквизицию», выделяя три ее сущностные характеристики:

Во-первых, инквизиция представляла собой своеобразный правовой конструкт, в котором роли прокурора и судьи играл один и тот же человек... Во-вторых, инквизиция – своеобразный союз религиозной и светской власти, ведь инквизиторы сами не убивали своих жертв, но, скорее, предавали осужденных в руки светского государства.... И последний аспект инквизиции, связанный с современностью, и, пожалуй, наиболее важный из всех: «преступление» является принципиально «мыслепреступлением»<sup>675</sup>.

Отдав таким образом должное идеям Ханegraаффа, даже развив их достаточно творчески, Верслуис все же отмежевывается от некоторых черт теории амстердамского профессора. Именно жесткое деление на этический и эмический уровень описания у последнего вызывает серьезную настороженность американского исследователя. Верслуис ссылается на опыт антропологов, которые достигали наиболее полных описаний иных культур, лишь когда переставали быть отстраненными наблюдателями, механически фиксирующими всё, что происходит вокруг, без настоящего понимания значения и роли событий. Антрополог должен вжиться в культуру, религию и

---

<sup>674</sup> См. главы «Theodor Adorno and the occult» и «Eric Voegelin, Anti-gnosticism and the totalitarian emphasis on order». В данном случае аргумент «ad fascismus» выворачивается наизнанку против его же разработчиков. Вот как экспрессивно тенденцию по борьбе с гностицизмом в западной мысли XX века Верслуис характеризует в своей книге «The Secret History of Western Sexual Mysticism»: «Многие современные философы все еще считают законными те позиции, которые унижают и отвергают гнозис, продолжая тем самым вековые традиции западного христианства. Эрик Фёгелин, Ханс Блюменберг и их многочисленные последователи всё еще утверждают (как и Великий Инквизитор), что их основные враги “гностики” и что модернитет является законным, поскольку продолжает линию “ортодоксальной” христианской церкви на отвержение гнозиса, а также ее не смягчаемый акцент на поддержании строго исторического горизонта веры – будто бы вера в недавних утопиях не была ответственна за убийство бесчисленных “еретиков” – как религиозных, так в двадцатом веке и секулярных. Все это, откровенно говоря, плачевно» (*Versluis A. The Secret History of Western Sexual Mysticism. Rochester, 2008. P. 144–145*).

<sup>675</sup> Ibid. P. 6–7.

ритуалы племени, симпатизировать и понимать тех, кого он исследует. Верслуис сближает эмическую позицию, пропагандируемую Ханegraаффом в качестве необходимого условия научного исследования западного эзотеризма, с подходом классического рационализма, ведь и там и там остается отстраненность и, по сути, пропагандируется редукционизм. Именно редукционизм американский ученый считает главным врагом исследования западного эзотеризма на сегодняшний день. Пока исследователь отказывается вставать на позиции представителей религиозности, он не может говорить о ее полном изучении. Такая постановка вопроса ведет к размытию четкой границы между эмическим и этическим, предложенной Ханegraаффом. Об этом Верслуис пишет:

...допустим, что кто-то может придерживаться эмпирической перспективы – то есть выступать как более-менее нейтральный наблюдатель, рассматривающий исторические фигуры, тексты или события; но при этом он также может признавать и реализовывать то, что я называю симпатическим, а Ханegraафф – эмическим подходом, то есть воспроизводить собственный взгляд алхимика или теософа, не позиционируя себя при этом в качестве алхимика или теософа. Такой подход, по моему убеждению, в особенности важен в исследовании эзотеризма, поскольку в противном случае существует риск игнорировать специфику объекта исследования, редуцировав его к чему-то иному<sup>676</sup>.

Симпатия к предмету изучению не является запрещенной в новоевропейской традиции, наоборот, Февр, Ханegraафф и Штукрад единогласно говорят о том, что нужно стремиться к пониманию и искренней симпатии к предмету исследования, но у них такая ориентировка никогда не приводила к смешению двух уровней описания. Почему же Верслуис так настойчиво говорит о симпатическом подходе как смешении эмического и

---

<sup>676</sup> Верслуис А. Что такое эзотерика? С. 20.



этического? Дабы ответить на этот вопрос, разберемся, как американский исследователь понимает ключевые положения рассматриваемой темы.

### 2.1. Эзотерика, мистицизм, магия, гнозис

Несмотря на многообразие стратегий, толкующих понятие «эзотерика» (разводящих и сливающих его с оккультизмом, противопоставляющих эзотерику и эзотеризм и т.п.), Верслуис предлагает простую схему, возводящую термин к его исконному значению. Вся «западная эзотерическая традиция»<sup>677</sup> имеет две базовых составляющих:

1. гнозис или гностическое понимание (*insight*), т. е. знание о скрытых или невидимых мирах или аспектах существования (включая космологической и метафизических гнозис), и
2. эзотеризм, означающий, что эти скрытые знания либо четко предписаны для относительно небольшой группы людей, либо неявно самостоятельно ограничены, в силу своей сложности и тонкости<sup>678</sup>.

Если со второй составляющей всё на определенном уровне понятно: эзотеризм является уделом закрытых групп посвященных и тем самым противопоставляется открытым для всех в равной степени религиям, то первая составляющая – гнозис – требует пояснения. Для Верслуиса именно эта характеристика определяет эзотеризм как явление.

Гнозис рассматривается здесь в первоначальном значении термина: не как знание, полученное в результате обучения или исследования какого-либо внешнего объекта, не как набор данных, но как опыт духовного приобщения к иной высшей реальности. Знание, таким образом, понимается как опытное переживание того, что познается. Переживание и дает знание, а знание является переживанием. Верслуис много раз подчеркивает, что современному человеку, воспитаннику технократической рационалистической культуры,

---

<sup>677</sup> Очень часто используемый Верслуисом термин, например, см.: *Versluis A. Restoring Paradise*. P. 12, 24–28, 31–31, 42 и далее. Сходная ситуация и во «Введении» к кн. «*Magic and Mysticism*».

<sup>678</sup> *Versluis A. Magic and Mysticism*. P. 2.

очень сложно даже приблизиться к пониманию смысла гнозиса<sup>679</sup>, именно поэтому ученые и не склонны принимать его в расчет. Но гнозис по нему является сущностным ядром «эзотерической традиции», всё остальное (каббала, алхимия, теософия и т.п.) есть лишь формы проявления этого изначального ядра. Следовательно, подход Верслуиса крайне эссенциалистский, он не просто выделяет базовые черты, но утверждает их абсолютность для всей, также постулируемой им «западной эзотерической традиции». Гнозис сам по себе неоднороден, он делится на два типа – космологический и метафизический.

Метафизический гнозис определяется Верслуисом как «проникновение в Божественное» (*insight into the divine*)<sup>680</sup> и в свою очередь делится на два пути: визионерский (соотносящийся с *via positive* Диониссия Ареопагита) и соединяющий (соотносящийся с *via negativa*). «*Via positiva* или визионерский подход идет через изображения и поле воображения; *via negativa* или соединительный (*unitive*) подход, напротив, избегает всех изображений»<sup>681</sup>. Следовательно, визионерский гнозис порождает многообразие поэтических и художественных репрезентаций внутреннего опыта визионера, источником которых служит мир воображения<sup>682</sup>. В этих репрезентациях сообщается то уникальное знание о Божественном, которое получает в своем гнозисе визионер. Такой тип гнозиса был преобладающим в культурах, оставивших много визуальной и мифологической информации (по Верслуису, греко-римской и египетской)<sup>683</sup>. Гнозис соединения, также носящий название «мистического брака»<sup>684</sup>, ведет к прямому слиянию визионера и объекта его духовных усилий, слияния, в котором границы между объектом и субъектом стираются. Такой гнозис не сообщается напрямую, а может быть лишь угадан

---

<sup>679</sup> Противопоставление современного рационализма и гностического взгляда на мир – излюбленный прием Верслуиса (см., например: *Верслуис А. Что такое эзотерика?* С. 34; *Versluis A. Restoring Paradise.* P. 2).

<sup>680</sup> *Versluis A. Restoring Paradise.* P. 27.

<sup>681</sup> *Ibid.*

<sup>682</sup> Здесь мир воображения надо понимать не в смысле фантазии, а в смысле сферы, соединяющей человека с высшим иным миром.

<sup>683</sup> *Versluis A. Magic and Mysticism.* P. 11.

<sup>684</sup> *Versluis A. Restoring Paradise.* P. 31.

в трудах Мейстера Экхарта<sup>685</sup>, неизвестного автора «Евангелия от Филиппа»<sup>686</sup>, Франклин Мерелл-Вольф<sup>687</sup> и многих других.

Космологический гнозис по самому своему положению призван нести знания об основах мироздания и определяется Верслуисом как «познание скрытых закономерностей космоса» (*insight into the hidden patterns in the cosmos*)<sup>688</sup>. Он раскрывает на опыте истинные глубинные основания мира испытывающим его и находит свое отражение в таких учениях как алхимия, астрология, хиро- и геомантия и им подобных. Американский исследователь подчеркивает, что предложенное разделение гнозиса в известной степени условно и всё его разнообразие сводится к одному принципу опытного познания Высшего.

Если гнозис является основой «эзотеризма», то как соотносить его с тем, что именуется мистицизмом и магией? Как было продемонстрировано Верслуисом, метафизический и космологический гнозис имеют различные формы проявления и функционирования, следовательно, их вполне можно сопоставить с магией и мистицизмом. Магия многими понималась как теургия – система действий, направленная на подчинение сил космоса магу-оператору. Иными словами, она основана на знании о мире и опыте воздействия на мир, следовательно, может рассматриваться как одна из форм космологического гнозиса. В то время как мистицизм, напротив, осознавал себя не как форму деятельности в мире, а как средство бегства из мира, направленное на изменение мистика, приводящее к познанию Божества. То есть мистицизм – не что иное, как синоним метафизического гнозиса. Такое разграничение помогает избежать проблем, связанных с частым пересечением полей магии и мистики в истории эзотеризма.

Верслуис определяет все базовые понятия в исследуемой теме, соотнося и возводя их непосредственно к проблеме гнозиса. Но, напомним, что

---

<sup>685</sup> Ibid. P. 36.

<sup>686</sup> Ibid. P. 31.

<sup>687</sup> *Versluys A. Что такое эзотерика?* С. 30.

<sup>688</sup> *Versluys A. Restoring Paradise.* P. 27.

«западный эзотеризм» строится из двух составляющих: гнозиса и тайной системы его трансляции, называемой собственно эзотерической. Для последовательного изложения теории американского ученого перейдем непосредственно к проблеме возможности такой тайной передачи.

## **2.2. «Западная эзотерическая традиция»: проблема существования**

С одной стороны, из приведенного обзора должно быть очевидно, что Верслуис на самом деле говорит о существовании некоей «эзотерической традиции», с другой – как мы продемонстрировали в предыдущих главах (в особенности в разделах об Эранос и Йейтс), современные исследователи опровергли, основываясь на солидной источниковой базе, существование какой бы то ни было единой традиции, связывающей различные учения, вписываемые в рамки западного эзотеризма. Выступает ли Артур Верслуис здесь как оппонент современному консенсусу исследователей? Если да, то почему? Прежде чем ответить на этот вопрос, важно сделать одно существенное пояснение. Как было видно, Верслуис постулирует гнозис как реально существующий опыт познания человеком некоей Высшей реальности, следовательно, он постулирует эту Высшую реальность как существующую. В его работах мы нигде не встретим утверждение о чисто психологическом характере переживаний гностика или, как в случае с Ханegraаффом, о состоянии измененного сознания. Если мы на деле имеем некую Высшую реальность, то вполне можно предположить, что традиция, связывающая с ней, также будет реальна, хотя бы потому, что различные участники этой традиции, в каком бы географическом месте и историческом времени они не находились, будут испытывать сходный опыт и говорить о нем в сходных выражениях. Из этого пояснения должно стать ясным, почему американский исследователь тратит столько сил на доказательство реального существования «эзотерической традиции».

Прежде всего, Верслуис утверждает, что он знает о современных тенденциях, недвусмысленно говорящих об отсутствии каких-либо связей

различных учений и групп внутри западного эзотеризма. Аргументы, показывающие, почему такие связи невозможны, он полностью принимает, но считает, что именно по причине несимпатического подхода к эзотеризму предыдущие ученые не смогли предположить иной формы существования «*Aurea catena*»<sup>689</sup> (золотой цепи) посвященных. Эту форму Верслуис именует «внеисторическое преемство» (*ahistorical continuity*)<sup>690</sup>, существование которого возможно благодаря инициации через текст. Здесь необходимо пояснить, какой смысл американский исследователь вкладывает в термин «инициация»:

Обычно ответ на этот вопрос зависит от того, что имеют в виду под *инициацией*. Если этот термин относят к какой-то церемонии или ритуалу с участием группы людей и при этом настаивают на том, что термин может означать только прямой контакт между двумя живыми людьми, тогда, конечно, писательство не может быть посвятельным само по себе. Но если термин *инициация* берется в смысле пробуждения высших уровней сознания, тогда письменное слово вполне может служить для этой функции... кажется очевидным, что поэзия предназначена не только для описания, но также для *пробуждения* тех видов сознания, которые она выражает. Такое пробуждение я и считаю инициацией<sup>691</sup>.

Верслуис считает, что базовым для понимания значения книги в «западной эзотерической традиции» является сюжет из Апокалипсиса Иоанна Богослова, где автор, прежде чем начать описывать видения последних времен, съедает книгу, которая была «горька во чреве..., но в устах ... будет сладка, как мед» (Откр. 10:9)<sup>692</sup>. Съедание книги апостолом Иоанном Верслуис интерпретирует как получение внутреннего опыта, в его терминологии «гнозиса»: именно получение этого опыта дает возможность понять послание Откровения уже его читателям. Иными словами, Апокалипсис, по Верслуису,

---

<sup>689</sup> Ibid. P. 58.

<sup>690</sup> Ibid. P. 142.

<sup>691</sup> Ibid. P. 141. Курсив в оригинале.

<sup>692</sup> Ibid. P. 27.

содержит в себе возможность инициатического опыта, отрывающего читающему суть книги по аналогии с тем, как она была открыта Евангелисту. Ровно также распространяется гнозис и во всей «западной эзотерической традиции», создавая тем самым эту традицию. Инициация, согласно американскому исследователю, это не обряд перехода, а обретение некоего внутреннего опыта через чтение литературы, порожденной авторами-гностиками *sensu* Верслуис, заложившими в книгу возможность такого опыта для читающего. Таким образом, без каких-либо исторических свидетельств о прямых контактах между алхимией, гностицизмом, каббалой, герметизмом и иными формами эзотеризма можно утверждать реально существующее преемство единой традиции через приобщение к опыту посредством так называемого «гностического чтения».

Одно из любимых сравнений американского автора – параллель между буддийской загадкой-коаном и инициацией через текст. По форме коан представляет собой завершенное формализованное по правилам языка высказывание, которое должно привести размышляющего над ним к конкретному духовному опыту буддийского просветления. Верслуис подчеркивает, что коан, по мнению многих современных исследователей, далеко не обязательно носит противопологическую природу. Напротив, в коане сопряжено два пласта: обыденная реальность человеческого мира (выраженная посредством языка) и реальность иного мира (схватываемая в опыте размышляющего над коаном). Вот как Версулис поясняет это, цитируя одного буддийского учителя: «Так же как невозможно просто летать вне досягаемости сил гравитации, также не существует просветления Дзен в сфере чистого сознания за пределами мысли и языка. Вместо того чтобы обвинять мысли и язык в осквернении изначального сознания, следует признать, что просветление может быть реализовано только через мысли и язык»<sup>693</sup>.

---

<sup>693</sup> Ibid. P. 11.

По мнению Верслуиса буддизм и даже ислам в значительно большей степени могут быть названы «гностическими религиями», т.к. в них существует прямая традиция духовного наставничества, претендующая на передачу особого рода опыта: суфийские тарикаты в исламе и монастыри в буддизме. На Западе в условиях отсутствия реальных посвячительных традиций такую же роль стала играть литература, в которой, как в коане, сплетались два пласта бытия: обыденный и возвышенный. Читающий такого рода тексты через обыденный пласт восходил к возвышенному и тем самым становился частью золотой цепи знания, доступного лишь посвященным, или гнозиса. Наиболее удачной иллюстрацией такого типа текстов служат работы Якоба Бёме, писавшиеся не для того, чтобы быть подвергнутыми дискурсивному анализу. Бёме, по Верслуису, можно понять, только войдя в его мир, а сделать это можно, если испытать опыт, передаваемый им в сочинениях.

### **2.3. «Западная эзотерическая традиция»: краткая история**

Таким образом, наличие «западной эзотерической традиции» рассматривается как очевидный факт. Представляется, что завершить изложение идей американского исследователя целесообразнее всего кратким обзором истории этой традиции в его понимании. Напомним, что, согласно американскому автору, традиция выражается в передаче опыта через идеи и тексты, но не в прямой линии посвященных или единой системе тайной организации. Верслуис довольно подробно описывает формы бытования «традиции», мы же выделим лишь узловые этапы, ограничившись самыми важными характеристиками.

Само рождение «западной традиции» связано с особыми условиями формирования христианской культуры. Изначально религиозный плюрализм, подразумевавший в том числе и наличие особого опыта у верующих, был

естественным состоянием как Востока, так и Запада<sup>694</sup>, вплоть до II – III вв. по Р.Х. Но с формированием идеи ортодоксии под влиянием Тертуллиана, св. Иринея Лионского и отцов Первого Вселенского собора христианство отделяется от мира религиозного плюрализма, превращаясь в «рационалистическую и историческую»<sup>695</sup> религию, «бюрократизация и институционализация» которой ведет ко всё большему обособлению религиозного свободомыслия гностического (*sensu* Верслуис) характера и в итоге приводит к его самозамыканию и формированию инициатической книжной традиции, выразившей себя в апокрифической и псевдоэпиграфической литературе. В таком контексте иудейская мистика Меркавы, равно как и герметические трактаты, легко вписываются в общий фон, так как являются различными формами гностицизма *sensu* Верслуис.

Большой пробел связан с эпохой темных веков истории Западной Европы, в которые, видимо, обрываются все возможные фактические связи, но остаются литературные влияния. С возрождением культурной и интеллектуальной жизни в золотом Средневековье возникают формы, содержащие явные следы «западной эзотерической традиции», культура рыцарей и трубадуров. Верслуис обнаруживает в сказаниях о рыцарстве (истории о короле Артуре, повествование о Ланселоте и прочих) прямые параллели с гностическим мировосприятием, что подтверждает возрождение «традиции». Сходная образность обнаруживается и в поэзии трубадуров. Два названных течения пронизывают собой все аспекты средневековой жизни, но

---

<sup>694</sup> Вот как образно Верслуис характеризует религиозный плюрализм вне христианства: «Если смотреть на Восток, на восточное христианство, или еще дальше на Восток, на религии Индии, Китая и Тибета, то можно увидеть много плюралистических моделей. Индуизм – если мы можем использовать этот термин – воплощает в себе большое разнообразие традиций и легко абсорбирует новые традиции. Вместо создания ведантического, ведической, шиваистской, тантрической или иных доктрин за счет всех остальных там, напротив, формируется то, что можно было бы назвать непростым плюрализмом. Конечно, есть виды индийской религии, которые находятся в большей или меньшей оппозиции друг другу, но, как бы там ни было, доминирует тенденция жить самим и давать жить другим. То же верно и в отношении тибетского буддизма, который представляет собой большое разнообразие практики и традиций, объединенных одним понятием, и хотя некоторые доминируют, но по-прежнему остается готовность сосуществовать. Традиционный Китай тоже был известен своим непростым плюрализмом, в рамках которого могли жить бок о бок даосизм, буддизм, конфуцианство и порой даже манихейство и несторианство. Не было ни одной традиции, которая настаивала бы на еретическом характере других, чтобы укреплять свое могущество» (*Versluis A. The New Inquisitions 3–4*).

<sup>695</sup> *Ibid.* P. 5.



есть и более локальные проявления той же традиции: взлет каббалистических идей (Зогар, каббала Абулафии, лурианская каббала), общеевропейское увлечение алхимией, рейнский мистицизм Мейстера Экхарта и его последователей. Весь этот комплекс идей и образов плавно перетекает в Ренессанс, где расцветает во множестве тем, теорий, течений культуры и философии эпохи. Новое время продолжает те же тенденции трудами Бёме, Майера, Филалета, Василия Валентина, розенкрейцеров. Последних Верслуис считает реальным движением, связавшим многие гностические аспекты трех монотеистических религий<sup>696</sup>. Реальность розенкрейцерского движения легко описывается на языке «внеисторического преемства», поскольку, как бы там ни было, розенкрейцерские тексты – литературный феномен, чтением которых был поглощен весь XVII век. Именно розенкрейцеры заложили основу новой формы «западной эзотерической традиции» – пансофии.

Пансофия, в отличие от теософии, универсальна, не является чисто христианской в своей цели и в источниках, на которые опирается. Она вбирает магию, алхимию, травничество, целительство, каббалу и изучение природы в целом, эклектично объединяет ранние «языческие» традиции, приписываемые Египту и Персии... Пансофия как движение точно определяется идеями самостоятельности и синтетичности. Это возникновение универсального западного эзотеризма готово опереться на все предыдущие эзотерические движения, будь они христианские или нет, магические, алхимические, оккультные и гностические, для того чтобы служить почвой для новой универсальной культуры, той, образы которой в «Новой Атлантиде» рисуют Бэкон и другие утопии эпохи.<sup>697</sup>

Именно этот импульс станет центральным для последующей истории гностицизма вплоть до сего дня. Значительную роль здесь сыграло масонство, которое, в особенности после реформы шевалье Рамсея, выстраивает свою

---

<sup>696</sup> Versluis A. Restoring Paradise. P. 72.

<sup>697</sup> Ibid. P. 76.

деятельность как синтез различных культурных тенденций в пансофийном ключе.

#### 2.4. Влияния и критика

То, что Артур Верслуис как глава американской «Ассоциации исследователей эзотеризма» и главный редактор журнала «Esoterica» прекрасно осведомлен обо всех тенденциях в исследуемом поле, очевидно. Поэтому далее для нас важно выявить те влияния, которые во многом и сформировали его теорию. В текстах американского ученого прозрачно представлены положения основных его вдохновителей.

Прежде всего, это представители просвещенческого подхода. На Йейтс Верслуис делает много ссылок и использует ее идеи в реконструировании истории позднего Ренессанса и раннего Нового времени<sup>698</sup>. Интересно, что он также опирается на идеи критиков эзотеризма, таких как Адорно, используя все их доводы и рисуемую ими черно-белую картину мира с оппозицией рационализма (научно-философского мировоззрения) и иррационализма (западного эзотеризма), чтобы произвести инверсию цветов. В той же системе аргументов у Верслуиса черным цветом окрашиваются рационалисты, претендующие на тоталитарность в контроле за правильным образом мыслей, а белыми становятся ищущие истины и свободы представители западного эзотеризма.

Немалое влияние на него в контексте отрицания тоталитаризма и борьбы за свободу мысли оказали идеи Бердяева<sup>699</sup> и образ Великого инквизитора Достоевского<sup>700</sup>, он сам не раз ссылается на этих авторов, аргументируя проблемы «архетипической инквизиции».

---

<sup>698</sup> См.: *Versluis A. Magic and Mysticism*. P. 104; *Versluis A. The Esoteric Origins of the American Renaissance*. Oxford, 2001. P. 14–15; *Versluis A. Restoring Paradise*. P. 43, 72, 75, 81.

<sup>699</sup> См. главу о русском философе в кн.: *Versluis A. The New Inquisitions*. P. 135–146.

<sup>700</sup> К главе из «Братьев Карамазовых» Верслуис обращается не единожды. См. например: *Versluis A. The New Inquisitions*. P. 11.

Теории Антуана Февра, Воутера Ханеграаффа и Моше Идея используются Верслуисом как отправной пункт для собственных рассуждений и гипотез. Так, эссенциалистский подход Февра становится базой для построения единой системы «западной эзотерической традиции». Теория Ханеграаффа об отверженном знании служит почвой для идеи «архетипической инквизиции» и конструирования «западной эзотерической традиции». Идеи Моше Идея о двух типах каббалы – экстатической и теософской – трансформируются у Верслуиса в два типа гнозиса – метафизический и космологический.

Но определяющим для мысли американского исследователя, на наш взгляд, стало влияние круга Эранос. Прямых и косвенных подтверждений этому достаточно много. Без преувеличения можно сказать, что самое серьезное влияние оказал Анри Корбен; две важных концепции последнего легко угадываются в теории Верслуиса: идея «*mundus imaginalis*» и представление о всеобщем гнозисе.

Напомним, что концепция «*mundus imaginalis*» изложена Корбеном в докладе 1964 года и сводится к следующим положениям.

«*Mundus imaginalis*» не тождественен миру воображения, толкуемому современным словоупотреблением как мир нереальный, выдуманный. Это реально существующая сфера бытия, лежащая между материальным миром и сферой рационального познания. «Этот мир требует своей собственной способности восприятия...»<sup>701</sup>, которую Корбен называет «активным воображением»<sup>702</sup>. Это чистая духовная способность, орган духовного познания, дающий реальное когнитивное постижение иного мира. Именно об этой способности познания и говорит Верслуис, выдвигая концепт «*внеисторического преемства*», все гностики были наделены таким воображением, именно его (у Корбена это одна из познавательных способностей человека) и актуализируют тексты «западной эзотерической

---

<sup>701</sup> Корбен А. Мир Воображения (*Mundus Imaginalis*). С.95.

<sup>702</sup> Там же.

традиции», осуществляя таким образом инициацию через книгу. О попытке свести весь западный эзотеризм к гнозису мы уже писали в главе, посвященной кругу Эранос, здесь лишь констатируем, что Верслуис полностью опирается на идею гностицизма как единой почвы западного эзотеризма, правда немного трансформировав суть (у Эранос в основе эзотеризма лежит гностицизм как теория, у Верслуиса гнозис как опыт), но все же оставшись верным тенденции круга Эранос. Не только Корбен, но и Шолем, и Элиаде оказали немалое влияние на творчество американского исследователя, он обращается к их текстам как за фактическим материалом<sup>703</sup>, так и за общим настроением. В программной статье «Что такое эзотерика?» он, в частности, пишет:

Как писал визионер XVIII века Жан Лидэ, чтобы вступить в визионерский мир, необходимо избавиться от «шор времени». То же самое должен попытаться сделать и историк эзотеризма, хотя бы в воображении, если не в действительности, иначе его история деградирует до банального редукционизма или клеветы, основанной на непонимании предмета... Работы Корбена, Элиаде или Шолема (стоит обратить внимание на последовательность перечисления имен. – *П.Н.*) показывают значение такой практики. Здесь я не собираюсь рассматривать вопрос об аккуратности или ее отсутствии в работах Корбена – ведь я не специалист по персидской духовности, но я отмечаю его усилия, направленные на то, чтобы понять точку зрения того, кого мы изучаем. Это – приключение, возможность которого открывает для ученого исследование эзотеризма, приключение, которым едва ли может похвастаться какая-либо другая область<sup>704</sup>.

Следовательно, и главная методологическая установка на преодоление ограничений эмпирического и этического описания в симпатическом является

---

<sup>703</sup> См., например, множество отсылок к текстам Шолема: *Versluis A. Wisdom's Children: A Christian Esoteric Tradition*. NY, 1999. P. 195, 311; *Versluis A. Magic and Mysticism*. P. 60–66; *Versluis A. The Secret History of Western Sexual Mysticism*. P. 93.

<sup>704</sup> *Versluis A. Что такое эзотерика?* С. 32.

производной от идей круга Эранос, и более конкретно, теорий Анри Корбена<sup>705</sup>.

Поскольку идеи Верслуиса идут в разрез со взглядами новоевропейской школы, рассмотрим критические замечания к теории американского исследователя с другой стороны. Вся теория «западной эзотерической традиции» строится вокруг гнозиса, понимаемого как некий яркий опыт, трансформирующий жизнь человека и восхищающий его в иную реальность, передающийся и сохраняющийся через тексты в рамках закрытой от непосвященных традиции. Все названные характеристики вызывают среди ученых серьезнейшие возражения. Разберем их по порядку.

*Гнозис как абстрактный опыт и абстрактное знание.* Специалисты по поздней античности и раннему эллинизму утверждают, что гнозис никогда не воспринимался как опыт, не наполненный конкретным содержанием (т.е. знанием), разумеется, в различных традициях это содержание отличалось, следовательно, говорить о едином гнозисе уже в период эллинизма не приходится<sup>706</sup>.

*Гнозис как тайное знание.* Если бы гнозис был поистине тайным, мы бы не узнали о его существовании. Знакомство с древними текстами, напротив, свидетельствует о необходимости проповеди знания, поскольку оно несет спасение. Таинственность и необходимость в прояснении и истолковании присущи и явной религиозной традиции, многие места Евангелия, посланий апостола Павла, не говоря об Апокалипсисе, всегда нуждались в

---

<sup>705</sup> В той же программной статье Верслуис пишет о Корбене: «Хотя Корбен и не делал четких выводов методологического характера (подобных тем, что делали Ханеграаф или Риффар), его можно рассматривать как инноватора в области компаративного исследования эзотеризма – в том смысле, что он настаивал на важности понимания эзотерической проблематики не только извне, но и изнутри» (там же. С. 28).

<sup>706</sup> На эту тему Диланом Бёрнсом (Dylan Burns) был сделан содержательный доклад «Gnosis, Revelation, and Salvation» на четвертой конференции ESSWE «Esotericism and health». Интересно, что в заключение доклада автор приходит к выводу, что вернее говорить о гнозисе как «многообразии дискурсов спасения» (diversity salvific discourses, p. 3 – ссылка на handout, розданный докладчиком) и предлагает устранить термин «гнозис» вовсе из научного употребления как слишком размытый, заменив его «древней эзотерической традицией» (ancient esoteric tradition, p. 4). Определенные замечания, касающиеся содержательного наполнения гностических учений, встречаются и в его монографии: *Burns D.M. Apocalypse of the Alien God: Platonism and the exile of Sethian Gnosticism. Philadelphia: University of Pennsylvania press, 2014.*

комментариях и толкованиях, которые и создавались церковной традицией в многообразии. Некоторые ученые указывают на слова из Евангелий от Матфея (11: 25–27) и Луки (10:21–22), без сомнения несущие в себе идею тайны<sup>707</sup>. Разумеется, евангельское повествование лишено идеи элитарности, но что мешает применить те же критерии к гностическим текстам? Притчевый язык и указания на знание, доступное лишь некоторым, совершенно не обязательно должно говорить о реальности такого знания. Формально мы сталкиваемся здесь лишь с особым риторическим приемом, подчеркивающим определенные места в тексте, это в равной степени справедливо как для Евангелий, так и для гностических текстов<sup>708</sup>.

*Гнозис как некий опыт противопоставит вере и ортодоксии.* В этом положении калькируется христианское отношение к гностицизму в первые века, но с переворачиванием полюсов. Характеристики, применяемые апологетами, используются без должной рефлексии, и гнозис становится положительным и истинным. В предыдущих главах мы уже писали о спорности самого концепта «гнозиса». Серьезное исследование текстов заставляет усомниться в правомерности противопоставления веры и гнозиса, в источниках, именуемых гностическими, они зачастую идут рука об руку, дополняя друг друга<sup>709</sup>. В то же время термин «гнозис» активно используется христианами авторами (Климент Александрийский) без какого-либо тайного или внехристианского оттенка. Верслуис же зачисляет всех, употребляющих его, в адепты «западной эзотерической традиции».

Дилан Бёрнс утверждает, что произведенное без должной рефлексивной подготовки смешение западного эзотеризма и гнозиса приводит к тому, что любое не рассматриваемое в качестве ортодоксального учение становится гностическим, поскольку принадлежит западному эзотеризму. Но из истории

---

<sup>707</sup> Подробнее об этом см.: *Williams, M. A. Secrecy, Revelation, and Late Antique Demiurgical Myths // Rending the Veil: Concealment and Secrecy in the History of Religions. NY, 1998. P. 36–41.*

<sup>708</sup> Подробнее раскрытие этого аргумента см. в статье: *King K. Mystery and Secrecy // Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature. Leiden, 2012. P. 70–83.*

<sup>709</sup> *Ibid.*

известно, что монтанизм не был ортодоксальным учением, при этом проповедовал спасение и в то же время имел очень мало общего с гностическими в строгом смысле слова учениями<sup>710</sup>. Столь размытое использование понятий приводит к смешению несоединимых теорий и движений, иными словами, к попытке решить сложные задачи легким способом.

Итак, позволим себе некоторые критические замечания по изложенной позиции. Представляется, что теорию Верслуиса можно назвать возрождением идей Эранос (а значит, и мистоцентризма) в XXI веке. Борясь с перенниализмом как методом, Верслуис заимствует несколько важных концептов у авторов, находящихся под колоссальным влиянием последнего. Борясь с редукционизмом, он встает на позиции антиредукционизма, признавая легитимность некоей реальности, описываемой адептами западного эзотеризма. Придерживаясь современных открытий новоевропейского подхода, он все же настаивает на идее единой «западной эзотерической традиции», инициация в которую возможна посредством гнозиса, полученного через чтение текстов. В своих работах он не раз пытается выстроить генеалогическое древо этой «традиции», причем столь настойчиво, что порой начинаешь сомневаться, является ли инициация процессом чисто текстуального характера, не могло ли существовать каких-либо обществ, сохранивших тайные знания от гностиков и до сего дня. Да и сама идея текста как средства инициации вызывает некоторые сомнения. Ведь текст не может храниться сам по себе, его сохраняют какие-то люди, группы людей передают его из поколения в поколение, сохраняется некоторая традиция его прочтения, так опять же можно прийти к реальности цепи инициатов и наличия так называемой «традиции». Безусловно, все эти положения входят в жесткое противоречие с идеями флагманов новоевропейского подхода, Февра,

---

<sup>710</sup> *Burns D. Gnosis, Revelation and Salvation. P. 3.*

Ханеграаффа и Штукрада. Очень спорными являются широкие обобщения, касающиеся противопоставления восточного религиозного плюрализма и западной ортодоксии. Карикатурно предстает в описаниях американского исследователя ортодоксальное христианство.

Но все же не стоит категорично записывать Верслуиса в adeпты перенниализма или последовательного продолжателя идей Эранос. И первые, и вторые имеют в своих головах четкую идеологическую систему, которая служит призмой восприятия любой информации и во многом определяет результаты исследования. Верслуис в данном случае такой системы не имеет. Пожалуй, применяя психологический прием, можно отметить поэтичность мысли американского исследователя. Он настолько глубоко погружен в жизнь героев своих книг, настолько проникся их мировоззрением, что считает недопустимым кощунством редуцировать многогранные миры Бёме, Экхарта и многих других через рационалистические методы исследования интеллектуальной истории и текста. Верслуис сам может не верить в реальность «традиции» и «*mundus imaginalis*», но ему принципиально важно, чтобы была учтена вера тех, кого он исследует. Безусловно, работы американского ученого порой слишком спекулятивны, но этим они напоминают рассуждения философа. Если Ханеграафф позиционирует себя как историк, Джеймс Уэбб думал о себе как о социологе, то Верслуис – философ, абстрагирующий от многообразия конкретных фактов и пытающийся построить объяснительную модель из идеальных образов. Построение такой модели может быть очень полезно для того, чтобы по-новому взглянуть на уже много раз повторенные сюжеты и переосмыслить наскучившие идеи. И в этом, на наш взгляд, проявляется сильная сторона разработок американского исследователя.



#### §4. Безрелигиозная религия и западный эзотеризм

Пожалуй, Джеффри Крайпл является самым серьезным на данный момент исследователем западного эзотеризма на американском континенте. Да и не только западного эзотеризма. Крайпл – серьезный религиовед, крупный специалист по сравнительному религиоведению<sup>711</sup> и индуизму<sup>712</sup>, активно занимающийся популяризацией научных идей, выступающий в различных неакадемических форматах: открытых дискуссиях<sup>713</sup>, публичных лекциях<sup>714</sup>, внеакадемических площадках для выступлений<sup>715</sup>. При этом изложение идей Крайпла является для нас, по выражению Ницше, «рогатой проблемой». Тенденция популяризации научных идей, широко распространенная в современной академической среде, особенно в Америке, приводит к специфической форме их выражения, подчас сильно уходящей от классического стиля научной работы. Темы текстов Крайпла (американские комиксы о супергероях<sup>716</sup>, научно-фантастическая литература<sup>717</sup>,

---

<sup>711</sup> В 2014 году в престижном издательстве «Wiley-Blackwell» вышла его книга «Comparing Religions»; как сказано в аннотации, это «учебник нового поколения, учащий искусству и практике сравнения как живому и необходимому навыку в нашем современном глобализирующемся мире» (см.: <http://eu.wiley.com/WileyCDA/WileyTitle/productCd-1405184582.html>).

<sup>712</sup> Первое исследование Крайпла, скандальная книга про Шри Рамакришну, получила приз «Американской академии исследования религии» как лучший дебют в номинации «история религии» (см.: <https://www.aarweb.org/programs-services/book-awards>). Скандальность книге придала реакция индийского сообщества на два фактора: Крайпл провел сравнение оригинальных текстов Рамакришны и их переводов на английский и выявил, что в оригинале обнаруживается много мест сексуального и гомозротического характера, убранных в переводе; пользуясь исследованиями тантризма и фрейдистской методологией, он показал гомозротическую природу религиозного опыта Рамакришны.

<sup>713</sup> Например, см. его участие в «The Veritas forum» в качестве полемиста по вопросу об «исторической личности Иисуса Христа» (подробнее см.: <https://www.youtube.com/watch?v=Q9zq2YJ1zEk>).

<sup>714</sup> Например, см. его лекции «Why Everyone Should Be a Comparativist» (см.: <https://www.youtube.com/watch?v=a0XRvzlPh7k>), «Mutants & Mystics: A Lecture on the Paranormal», организованную Артуром Верслуисом (см.: [https://www.youtube.com/watch?v=tD3LhwsA\\_Zs](https://www.youtube.com/watch?v=tD3LhwsA_Zs)) и «America and the Religion of No Religion: Or How We Got to I am Spiritual but Not Religious» (см.: <http://vimeo.com/86335209>).

<sup>715</sup> Особенно показательно здесь выступление Крайпла на проекте TED с презентацией его книги «Authors of the impossible» (см.: <https://www.youtube.com/watch?v=rX7WDqZuyvQ>). Вот как в работе «Мастерство презентации» Алексей Каптерев характеризует проект TED: «В плане презентаций TED – наверное, лучшая конференция в мире... Большинство выступлений выкладывается онлайн, и почти все они без исключения очень хороши. Их продолжительность ограничена 18 минутами, так что у вас не уйдет много времени на то, чтобы просмотреть парочку презентаций. TED – отличное место для учебы. Ал Гор, Малкольм Гладуэлл, Сет Годин – все лучшие ораторы там представлены. Убедитесь сами». (Каптерев А. Мастерство презентаций. М., 2013. С. 40).

<sup>716</sup> См. например, его книгу: *Kripal J. Mutants and Mystics: Science Fiction, Superhero Comics, and the Paranormal*. Chicago, 2011.

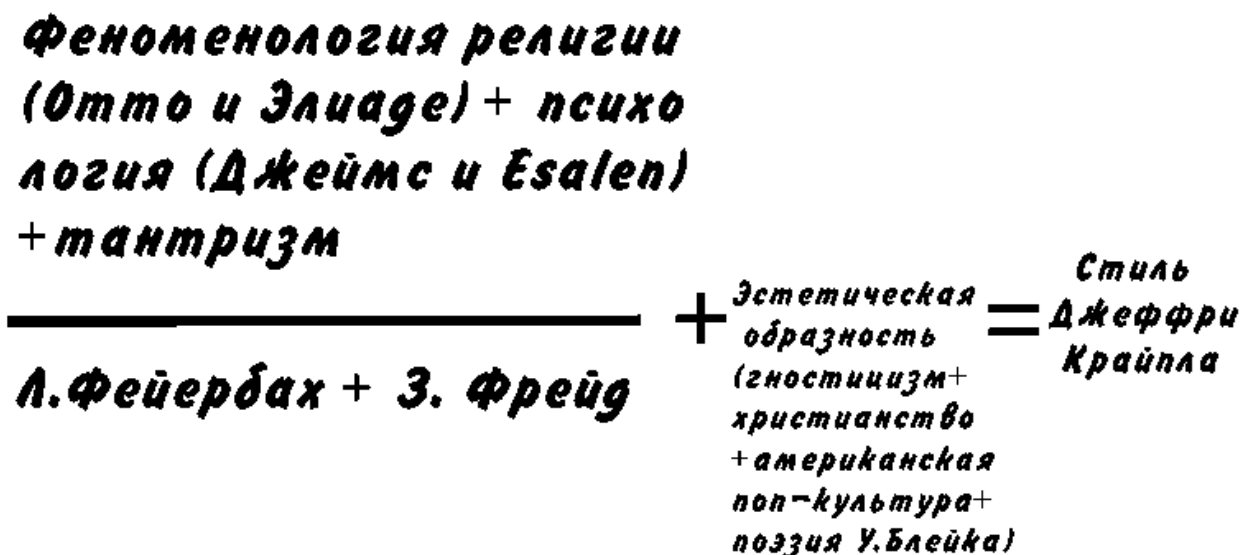
<sup>717</sup> См. например, его книгу: *Kripal J. Authors of the Impossible: The Paranormal and the Sacred*. Chicago, 2010 и фильм «Authors of the Impossible» (о фильме см.: <http://jonescinemaarts.com/authors-poster/>).

сверхспособности человека<sup>718</sup> и т.п.) могут озадачить читателя, ищущего строгую научную концепцию западного эзотеризма. Не в меньшей степени этому способствует и стиль Крайпла: поэтический, насыщенный образностью и не стремящийся к четким дефинициям строгого академизма. Все это заставляет нас изменить структуру изложения материала и, прежде чем говорить о концепции американского религиоведа, рассмотреть стиль изложения его мысли и сформировавшие этот стиль влияния. В противном случае вряд ли удастся понятно и адекватно изложить взгляд Крайпла не только на западный эзотеризм, но и на судьбы религиоведения в целом.

### 3.1. Стиль мысли Джеффри Крайпла

Представляется, что самым удачным было бы обозначить составляющие, сформировавшие ткань текстов Крайпла, графически в форме уравнения и далее пояснить составляющие этого уравнения и его смысл.

Рис. 5



<sup>718</sup> См., например, его работы: *Kripal J. Esalen: America and the Religion of No Religion*. Chicago, 2007; *Kripal J. On the Edge of the Future: Esalen and the Evolution of American Culture*. Indiana, 2005; *Kripal J. Mind Matters: Esalen's Sursem Group and the Ethnography of Consciousness // a (Not So) Secular Age*. NY, 2012; *Kripal J. The Evolving Siddhis: Yoga and Tantra in the Psychical Research Tradition and Beyond // Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained through Meditation and Concentration*. Leiden, 2011.

Итак, в числителе мы имеем феноменологию религии, сложенную с психологией и тантризмом. Последовательно проясним значение этих составляющих.

*Феноменология религии.* Крайпл испытывает на себе значительное влияние классической феноменологии религии преимущественно через работы Мирча Элиаде. Свою диссертацию он писал под руководством ученицы Элиаде Венди Дониджер, которая и научила его сравнительному религиоведению<sup>719</sup>. От Рудольфа Отто Крайпл заимствует идею религиозного опыта как основы религиозной жизни и антиредукционистскую религиоведческую установку. Американский религиовед находит удачной мысль Отто о том, что не испытавший религиозного опыта может не понять религию<sup>720</sup>. Но, по Крайплу, радикализм мысли Отто нельзя считать верным. «Мы, конечно, не можем позволить таким опытным данным определять или контролировать, тем более цензурировать и диктовать наши исследования, и мы не хотели бы выдвигать требование субъективных переживаний к исследователям в нашей сфере (в этом была ошибка Отто), но ничто из сказанного не требует, чтобы мы игнорировали или отрицали важные источники озарения, эстетического удовлетворения и, да, даже гнозиса»<sup>721</sup>. Иными словами, ученый, не имеющий никакого религиозного опыта и даже исключая такой из своего исследования, может быть прекрасным

---

<sup>719</sup> Точнее, вот как сам Крайпл пишет о Дониджер: «Она ... научила меня, как вместе с Фрейдом думать за пределами границ моей маленькой родной культуры, моего родного крошечного племени. Она научила меня тому, что те истории, которые я знал из наследия моей культуры, можно найти в различных формах в других культурах и временах, научила тому, что другие культуры имели совершенно другие истории и – самое главное – что нашим историям многому можно научиться от их историй (и наоборот). Возможно, самое радикальное из того, чему она научила меня, знание о том, что хотя у всех у нас разные истории, но все мы имеем “одинаковое тело”, и, таким образом, именно человеческое тело может быть почвой для ответственного размышления о религии во всех местах и странах. Иными словами, Венди научила меня проводить сравнительное исследование мифа и религии, в котором реальность и иллюзия, секс и святость, я и они, мужчина и женщина, классическая и популярная культуры всегда меняются местами» (*Kripal J. Being Blake: Antinomian Thought, Counterculture, and the Art of the History of Religions / Notes from a Mandala: Essays in the History of Religions in Honor of Wendy Doniger*. Eds. D. Haberman, L. Patton. Newark: University of Delaware Press, 2010. P. 72–73).

<sup>720</sup> *Kripal J. The Serpent's Gift: Gnostic Reflections on the Study of Religion*. Chicago, 2006. P. 171–172.

<sup>721</sup> *Ibid.* P. 172.

религиоведом, но сможет ли он полностью описать, что такое религия, сможет ли он полностью понять ее и рассказать о ней другим? Крайпл убежден, что нет.

Религиоведческая концепция Элиаде также воспринимается Крайплом с важной коррективой: Элиаде, по Крайплу, не считал, что трансцендентное – реально существующий источник религии, напротив, Элиаде утверждал, что категория сакрального – неотъемлемая часть человеческого сознания<sup>722</sup>.

Все эти идеи находят свое полное выражение в трудах Крайпла, в особенности хорошо они проявились в его учебнике по сравнительному религиоведению. Эта книга, которая, с одной стороны, следует общей американской традиции религиоведческой компаративистики, сильно укорененной в классической феноменологии религии, с другой – предлагает иной взгляд на принципы сравнения религий. В начале этой работы Крайпл дает яркое определение предмету своего исследования: «Религии являются одними из самых красивых, сверхъестественных, фантастических, непонятных, возмутительных, умных, странных, сложные и значимых творений, которые создали люди в ответ... ну, мы на самом деле не знаем на что. “Сравнивая религии” как раз об этих человеческих ответах, о которых мы кое-что знаем, на ту реальность святого (realm of the sacred), о которой мы знаем очень мало».<sup>723</sup> Здесь одновременно сочетается и присущий феноменологии антиредукционизм, выраженный классической метафорой встречи. Несмотря на то, что автор и уклоняется от ответа на вопрос о том, с чем эта встреча происходит, далее он употребляет классическое феноменологическое определение – «реальность Святого». Крайпл подчеркивает, что лично для него в основе религии лежит контакт «со сверхчеловеческими силами, предполагающий, что эти силы вполне

---

<sup>722</sup> Вот как об этом пишет Крайпл: «Даже Мирча Элиаде, которого обычно превратно считают кем-то типа упрощенного трансценденталиста, настаивал на том, что священное является элементом в структуре человеческого сознания, элементом внутри сложных динамичных отношений между природой и социальным окружением, а не просто формой какого-то объективного гнозиса» (Ibid.P. 87).

<sup>723</sup> *Kripal J. Comparing Religions. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. P. 7.*

реальны»<sup>724</sup>. Это не единственный такой момент в книге, категория «Святого» описывается как одна из ключевых в религиоведческом аппарате<sup>725</sup>, а Отто и Элиаде обозначаются как одни из ключевых авторов для современной компаративистики. Но не стоит видеть в Крайпле продолжателя традиций классической феноменологии религии, как мы и писали, его мировоззрение – сложный и противоречивый синтез. И подтверждением тому служит еще одна мысль из той же книги. Описывая место религиоведения в кругу прочих наук, он замечает:

... критическое исследование религии является наиболее актуальной, наиболее захватывающей и опасной сферой... оно – самая радикальная форма интеллектуального обучения, предлагаемая в настоящее время в современных колледжах и университетах. Так называемые «точные» науки на самом деле занимаются простой работой: они изучают вещи, которые можно измерить, которые можно контролировать, то, что можно предсказать. Мы же занимаемся по-настоящему сложными вещами: мы изучаем то, что нельзя измерить, то, что невозможно контролировать, то, что таит в себе неистовую жизнь, и то, что в конечном счете является самой «трудной» из всех гуманитарных и естественнонаучных проблем, – природу самого сознания<sup>726</sup>.

Здесь принципиальным является конец. Несмотря на то, что религия может представлять из себя некую встречу со сверхчеловеческими силами, но встреча эта происходит в сознании человека, в таком контексте религиовед является исследователем сознания. Этот оборот не должен удивлять, если мы вспомним о той роли, которую для американской истории мысли сыграл Уильям Джеймс.

*Психология религии.* Труды Уильяма Джеймса, поставившего религиозный опыт в центр изучения религии и сформировавшего психологическую шкалу для его оценивания, высоко ценятся американским

---

<sup>724</sup> Ibid. P. 93.

<sup>725</sup> Ibid. P. 94–96.

<sup>726</sup> Ibid. P. 4.

религиоведом. В той же «Сравнивая религии» Джеймс называется «одним из главных вдохновителей современного сравнительного религиоведения»<sup>727</sup>. На идеи Джеймса Крайпл ссылается напрямую в этой книге семь раз, это больше, чем отсылки к трудам Элиаде и Отто, вместе взятые. Крайпл считает, что свободомыслие Джеймса позволило ему без смущения и замалчивания исследовать и описывать многообразие «диких фактов»<sup>728</sup> религиозного опыта, от которых иные исследователи отшатывались, считая их психической болезнью или глупыми баснями. Джеймс придал всему этому материалу определяющее религиоведческое значение и тем самым создал особый подход в исследовании религии. Во многом Крайпл следует духу Джеймса, выраженному, в частности, в участии последнего в Обществе Психических Исследований, деятельность которого была направлена на изучение необъяснимых (позже их стали называть паранормальными) явлений. Напомним, что для Джеймса истоком автоматизмов медиумов и необъяснимых способностей мистиков была идея внутреннего расщепления психики, в результате которого в бессознательном человека формируется некое альтернативное Я. Иными словами, суть религиозного опыта сводится к контакту с психической сферой, обозначаемой Джеймсом как сублиминальная или бессознательная<sup>729</sup>. Именно эта мысль хорошо прослеживается во Введении, которое Крайпл написал к коллективному труду «Religion: Super Religion». В нем Крайпл разводит представления о сверхъестественном как главном предмете старого религиоведения и некоем «супер», которым должно заниматься новое религиоведение. При этом он поясняет, что «перенял ключевой префикс из древнехристианской мистической литературы и философской мысли: “супер” (гипер-), поскольку это супер стоит за пределами всех человеческих способов говорить, писать или думать»<sup>730</sup>. При этом новая

---

<sup>727</sup> Ibid. P. 65.

<sup>728</sup> Kripal J. *The Serpent's Gift...* P. 128.

<sup>729</sup> Подробнее см.: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 105–172.

<sup>730</sup> Kripal J. Introduction: Reimagining the Super in the Study of Religion / Religion: Super Religion. Ed. J. Kripal. London: Macmillan Interdisciplinary Handbooks, 2016. P. XVII.

категория должна заменить и вобрать в себя целый набор предыдущих – «мистическое, магическое, сверхъестественное, святое, оккультное, жуткое и паранормальное»<sup>731</sup>. Именно в психологической перспективе, предложенной Джеймсом, становится возможным рассмотрение всех тех странных явлений (от левитации и телекинеза до НЛО и явлений Богородицы)<sup>732</sup>, которые всю историю были присущи религиозной и околорелигиозной жизни, но по большей части игнорировались и не воспринимались в серьез. Именно такое игнорирование, по Крайплу, главная проблема современного религиоведения, вот как он пишет об этом:

...интеллектуалы в современной академии сошлись на консенсусе, что все супер в истории религий не что иное, как «выражение», «дискурс», «исторический конструкт» или «социальное представление»... это скорее предрассудок или идеология, чем отражение полной и адекватной истории религий. Проще говоря, это не объясняет свет. Это объясняет только формы или значения, обретаемые светом, взятые у тех, кто взаимодействовал с ним. Тем не менее свет все еще остается<sup>733</sup>.

Именно для ответа на вопрос, как можно объяснить все «супер» явления религиозной жизни языком новых психологических теорий, работающих в духе Джеймса, Крайпл и обращается к наследию института Эсален.

Институт Эсален, возникший в США на пике контркультурных движений 50-х 60-х годов, стал центром экспериментальной психологии, ставившей главной своей целью исследование возможностей человеческого потенциала (human potential movement)<sup>734</sup>. В разные годы с лекциями и семинарами в нем участвовали Абрахам Маслоу, Фриц Перлз, Станислав Гроф и многие другие выдающиеся психологи XX века. Крайпл познакомился с руководителем Эсалена Майклом Мёрфи после окончания работы над диссертацией в

---

<sup>731</sup> Ibid. P. XVIII.

<sup>732</sup> Именно описанию таких ярких примеров посвящена значительная часть предисловия Крайпла (подробнее см.: Ibid. P. XXI–XXVI).

<sup>733</sup> Ibid. P. XXIV.

<sup>734</sup> Подробнее об Эсален см.: *Kripal J. Esalen: America and the Religion of No Religion*, Chicago, 2007 и более отстраненное социолого-историческое исследование: *Goldman M. The American Soul Rush: Esalen and the Rise of Spiritual Privilege*, N. Y., 2012.

университете Чикаго, и Мёрфи пригласил Крайпла участвовать в работе института, в частности, заняться популяризацией его деятельности и описать его историю, что Крайпл и сделал в монографии «Эсален: Америка и безрелигиозная религия» и фильме «Сверхъестественное: Эсален и человеческий потенциал»<sup>735</sup>. Эмпирический материал, накопленный Эсален, стал важнейшей основой для развития религиоведческой теории Крайпла. Отметим, что антиредукционизм присущ и Эсалену, поскольку многолетний опыт его деятельности уверил его сотрудников и основателей в реальности и могуществе скрытых способностей человеческой психики, границы которых выходят далеко за пределы разума и человеческого тела. Стоит отметить, что сравнительно недавно Крайпл стал главой попечительского совета Института Эсален<sup>736</sup>.

*Тантризм.* Главной сферой религиоведческой специализации Крайпла является тантризм как форма восточной религиозности. Эти исследования снискали ему немалую популярность. С какой-то стороны можно сказать, что он здесь продолжает разработки Элиаде, также серьезно увлекавшегося этой темой<sup>737</sup>. Но тантра важна для Крайпла не сама по себе, а как указание на важнейший принцип устройства не только религиозной жизни, но жизни в целом. Проблема пола и сексуальности, по мнению американского религиоведа, является определяющей для понимания человеческой природы, именно поэтому столь яркое подчеркивание ее в религиозных традициях Востока, в противовес Западной религиозности, должно стать предметом глубокого интереса со стороны ученых, желающих разрешить фундаментальные вопросы человеческого бытия.

---

<sup>735</sup> О фильме см.: <http://jonescinemaarts.com/about-supernature/>

<sup>736</sup> См.: <https://www.esalen.org/about>

<sup>737</sup> См. диссертацию Элиаде «Йога: Бессмертие и свобода» и предисловие к ней С. Пахомова (*Элиаде М. Йога: Бессмертие и свобода.* / Пер., вступит. статья, научная редакция С.В. Пахомова. СПб.: СПбГУ, 2004. С. 3–56).



Теперь обратимся к знаменателю. Как, надеемся, стало ясно, в числителе помещены подходы к изучению религии, условно именуемые антиредукционистскими. Следовательно, в знаменателе мы встретимся с редукционизмом.

*Людвиг Фейербах.* Главная идея немецкого философа о том, что «тайна теологии есть антропология», стала для Крайпла лейтмотивом его научной деятельности. «Сущность христианства» Фейербаха – антиномичный текст, «одна из тех редких книг, которая, так же как и некоторые из наиболее радикальных гностических текстов, может быть точно описана как “апокалиптическая” в том смысле, что она объявляет, предсказывает и в некотором смысле фактически вызывает “конец мира”, по крайней мере того мира, который знали ее читатели»<sup>738</sup>. Дело в том, что Фейербах, взяв абсолютно христианскую картину, описывающую мир и человека, вывернул ее наизнанку, сведя всю сложность теологической Триадологии к внутреннему миру человека. Иными словами, он создал модель анализа религиозной жизни, которая может использоваться всеми, при этом нарративы самой религии содержат в себе определенную ценность и реальность, важно лишь правильно прочесть их смысл и разгадать их тайну.

*Зигмунд Фрейд.* Сказать, что вся тайна религии сводится к внутреннему миру человека, еще не значит раскрыть эту тайну. И здесь на помощь Крайплу приходит психология сексуальности Фрейда. Для Крайпла книги последнего по значению и важности вряд ли могут быть с чем-то сравнимы. Методологию своей докторской диссертации Крайпл выстраивает на основе психоанализа Фрейда<sup>739</sup>, и далее идеи основателя психоанализа являются рефреном, определяющим строй всех его основных работ. Иными словами, именно сексуальность является той тайной религии, которая скрыта в антропологии. Крайпл проводит интересную аналогию между развитием религиоведения как

---

<sup>738</sup> *Kripal J. The Serpent's Gift. P. 77.*

<sup>739</sup> См.: *Kripal J. Kalis's Child: The Mystical and the Erotic in the Life and Teachings of Ramakrishna. Chicago, 1995. Предисловие Венди Дониджер к книге и «Введение» (р. XV–XXX).*

дисциплины и раскрепощением взглядов на человеческую сексуальность следующим образом:

Наверное, неслучайно, что обе современные категории «религии» и «сексуальности» как знаки, отмечающие области рационального дискурса и критического исследования, родились более или менее вместе в течение одного периода времени (XIX и XX века) и в рамках одного культурного института (Западный университет). Иными словами, наше коллективное раскрытие глаз на сексуальность и религию как принципиально смежные области дискурса, поддающиеся рациональному анализу и герменевтическому истолкованию, являются частями одного широкого процесса Просвещения, установившего западное критическое понимание религии и сексуальности помимо (и часто в серьезном и неразрешимом конфликте с) всего предыдущего западного и практически всех исторических и современных незападных их восприятий<sup>740</sup>.

Если мы теперь попробуем решить первую часть уравнения, поделив числитель на знаменатель, то получим антиредукционистское отношение к религии, признающее реальность религиозного опыта в самых экстравагантных его проявлениях (левитация, телекинез)<sup>741</sup>, при этом отрицающее сверхъестественное происхождение этого опыта. Вся религия в таком контексте будет сведена к психике человека, определяющей силой жизни которой будет считаться сексуальность. Таким образом, мы получили редукционистский антиредукционизм, надеемся, что суть этой концепции еще прояснится при дальнейшем изложении теории Крайпла, сейчас же обратимся ко второй части уравнения и скажем несколько слов об эстетике американского религиоведа.

---

<sup>740</sup> *Kripal J. The Serpent's Gift. P. 169.*

<sup>741</sup> См.: *Kripal J. Authors of the Impossible: The Paranormal and the Sacred.*

*Гностицизм и христианство.* По меткому замечанию Умберто Эко, христианство нельзя преодолеть<sup>742</sup>, т.е. нельзя перестать быть христианином, полностью избавившись от его влияния. Вот и Крайпл, перестав быть католиком, сохранил глубокий интерес к евангельской истории, по его словам, не устающей поражать его<sup>743</sup>, но при этом за истолкованием этой истории он предпочитает обращаться не к церковной экзегезе, а к гностическим текстам, дающим во многом парадоксальный образ Христа, Его жизни и Учения. Особая эстетическая форма гностических текстов, их таинственность, их интригующая неясность, порой выраженная простым, а порой крайне сложным языком, настолько увлекает Крайпла, что становится для него эстетическим фоном, на котором он разворачивает свои построения. «Я больше не хочу изучать мистическую литературу. Теперь я хочу писать ее. Но это, хотел бы заметить, сегодня может быть сделано только в и через наши собственные (пост)современные формы сознания и критики»<sup>744</sup>, – пишет Крайпл. Этому утверждению, разумеется, нельзя предавать онтологический смысл, в духе того, что ученый здесь превращается в гуру, нового гностика, учащего посетившему его озарению. Это лишь эстетическая форма, призванная поразить читателя и выбить его из колеи привычного академического дискурса<sup>745</sup>, заставив тем самым переосмыслить основы уже привычных идей и понятий<sup>746</sup>.

---

<sup>742</sup> Вот как Эко характеризует уход от католичества Джеймса Джойса: «... хотя веру Джойс оставил, религия по-прежнему не давала ему покоя. Следы прежней ортодоксии вновь и вновь проступают во всем его творчестве в форме глубоко личной мифологии и отчаянных богохульств, которые по-своему открывают постоянство аффектов. В критике много говорилось о “католичестве” Джойса, и это слово, несомненно, годится для того, чтобы выразить позицию человека, который, отвергнув догматическую субстанцию и в корне освободившись от данности морального опыта, все же сохранил, как умственную привычку, внешние формы некоего рационального здания и некую инстинктивную отзывчивость (нередко неосознанную), подверженную очарованию правил, обрядов, литургических действий и выражений» (Эко У. Поэтики Джойса. Спб., 2003. С. 27–29). С Крайплом произошло нечто подобное, можно сказать сильно схожее.

<sup>743</sup> См. его выступление на «The Veritas forum» (<https://www.youtube.com/watch?v=Q9zq2YJ1zEk>) или первую главу «The Serpent's Gift».

<sup>744</sup> Kripal J. The Serpent's Gift. P. 15.

<sup>745</sup> О чем сам Крайпл неоднократно пишет, в частности следующим образом: «Я прекрасно осознаю, что я использую троп гностицизма в риторической и, по существу, теологической форме для продвижения моего собственного интеллектуального гнозиса» (Kripal J. The Serpent's Gift. P. 11).

<sup>746</sup> Интересно, как Крайпл оформил страничку со своими публикациями на сайте Rice university, где он заведует кафедрой. Тексты разделены им на четыре круга по тематическому (а не по хронологическому) принципу. Первый круг – «Eros: The Mystical and the Sexual»; второй – «Gnosis:

Язык американской поп-культуры XX века родной для Крайпла. Он вырос на комиксах и фильмах о людях X и супермене<sup>747</sup>, он увлекался научной фантастикой. Но этот язык близок не только ему, но и целому поколению американских читателей, его ровесников, а благодаря современным ремейкам и ретейкам знакомый нынешней молодежи, да и людям на поколение ее старше. Следовательно, чтобы донести и максимально ясно проиллюстрировать непростые религиозоведческие идеи, необходимо использовать язык поп-культуры, который, по Крайплу, в своей сущности хранит ядро всё того же религиозного отношения к миру, но в сильно трансформировавшемся облике. Именно поэтому ряд работ американского религиоведа посвящены темам массовой культуры, через которые и раскрывается его концепция<sup>748</sup>. Интересно, что здесь он в том числе следует по стопам Элиаде, который также посвятил отдельный раздел в «Аспектах мифа» анализу современных ему произведений о супергероях в массовой культуре<sup>749</sup>.

Уильям Блейк стал вдохновителем творчества Крайпла и сильно повлиял на него еще в юности. Главная черта, взятая у поэта-мистика, – антиномизм. Парадоксальность поэзии Блейка вдохновила Крайпла создать систему парадоксального религиоведения<sup>750</sup>. Очевидно, что смешать феноменологию религии и Фейербаха – парадокс, объединить Фрейда с Джеймсом – удивительная и тяжело осуществимая задача, а обернуть результаты такого синтеза в форму неогностического текста, пестрящего отсылками к массовой культуре последних 60-ти лет, – еще более парадоксально. Вот это

---

Critical Theory and Transcendence»; третий «Nous: The Matter of Mind and the Mind of Matter»; четвертый – «Theosis: Other Humanities and the Powers of the Human Form» (см.: <http://kripal.rice.edu/written.html>). Как видно, в этом делении есть претензия на построение некоей мифо-религиозной картины, напоминающей гностические системы. Это еще раз подчеркивает тягу Крайпла к эстетизации всех аспектов своей научной деятельности вплоть до формальных мелочей.

<sup>747</sup> См.: Ibid. P. 128.

<sup>748</sup> См.: Kripal J. Mutants and Mystics; Kripal J. Authors of the Impossible.

<sup>749</sup> См.: Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2001. С. 195–202.

<sup>750</sup> «Я не думаю, что хоть сколько-то серьезно был знаком с Блейком до аспирантуры, тогда я сам стал читать его. Если говорить строго хронологически, то сперва был Иисус, после Фрейд, а затем Блейк. Кто может сказать, что эти люди мыслили более антиномично? У двух моих книг обложки с иллюстрациями Блейка, а последняя, которую я получу со дня на день, блейковская по структуре и построению аргументов» (Kripal J. Being Blake. P. 74).

сопоставление несопоставимого и является основной чертой стиля Крайпла, заимствованной из поэзии Блейка. Именно поэтому идеи американского религиоведа сложно и почти невозможно изложить сходу без предварительной подготовки. Надеемся, что в определенной мере такая подготовка нам удалась, далее в общих чертах изложим базовые положения религиоведческой концепции Крайпла.

### **3.2. Проект новой науки о религии**

Итак, почему современному обществу нужна новая наука о религии, чем она отличается от старой и что понимает под религией? Если кратко отвечать на эти вопросы, то получится следующее: современный мир перешел в стадию истории, именуемую постмодерном, и ему нужно гностическое религиоведение, изучающее безрелигиозную религию. Не думаем, что этот краткий ответ сильно прояснил суть идей Крайпла. Так что пойдём по порядку.

Характеризуя современное состояние религиоведения, Крайпл пишет следующее:

Учитывая две эти фиктивные триады (Вера/разум/гнозис и преמודерн/модерн/постмодерн), можно сказать, что, как функция современности и ее когнитивные дилеммы, изучение религии лежит одновременно в преמודерновой и в модерновой формах сознания, несмотря на то, что оно постоянно стремится стать чем-то большим, – по сути, своего рода гностическим постсомодерном. Так можно сказать, но я не уверен, что я хочу сказать именно это. Конечно, многое из того, что я попытаюсь сделать на следующих страницах, может быть названо «постмодернизмом». Например, я вижу реальный мистический или гностический потенциал в повороте к постмодерну... в книге есть некоторые постмодернистские темы – преднамеренное смешивание и слияние преמודерновых и модерновых, «высоких» и «низких» форм культуры (например, гностики и комиксы в главе 4). Однако другие аспекты моей мысли четко можно отнести к модерну. Например, мой сравнительный метод настаивает на сходстве и различии всех

человеческих культур и эпох, и я вполне свободно говорю о «сравнительных формах» и «структурах», даже о некоторых онтологических чертах человека. Я, не колеблясь, двигаюсь вперед и назад между преמודерновыми, модерновыми и постмодернистскими формами мысли<sup>751</sup>.

Иными словами, современное состояние требует от вдумчивых ученых отказаться от традиционных категорий исследования, по привычке маркируемых как вера и знание, рациональное и иррациональное, равно как и от исторической и культурологической перспектив рассмотрения религиозной жизни. Исследование религии должно стать антиномичным и разрушить барьеры между искусственными понятиями, которыми оперировали ученые раньше. При этом не стоит сводить мысль Крайпла к постмодернистскому кичу: он не предлагает смешать всё, сказав, что знание относительно, и, разрушив все границы, прийти к некоей высшей форме науки. Напротив, Крайпл предлагает пересмотреть основы религиоведения, переоценить его методологию в контексте современных условий, но не отказываться от того, что истина достижима и что мы на самом деле можем получить объективные знания о природе религии. Постмодернизм как научный метод вызывает у него серьезные сомнения. Вот как в свойственной ему образной манере он эти сомнения выражает:

Просвещение кричало «Осмелитесь знать!», слоганом постмодернизма стало «Как вы посмели знать!». Это кажется особенно очевидным в некоторых деформациях или злоупотреблениях постколониальной теории, где любые сильные претензии на сравнительные, психологические или исторические знания слишком часто легко именуются одной из форм «эпистемологического империализма» или «неоколониализма». Знание стало формой зла, греха, и мелочный Бог Бытия теперь объединился с мелкими богами всех других религий и культур в отчаянной попытке удержать всех нас закрытыми в тысячах

---

<sup>751</sup> *Kripal J. The Serpent's Gift. P. 9.*

премодерновых садах воображаемой этнической, религиозной или политической чистоты. Я вряд ли могу придумать миры более опасные, чем этот<sup>752</sup>.

Релятивизация современной жизни, в том числе и в отношении религии, приводит к разным, порой страшным последствиям, ведь фундаментализм с его экстремизмом и терроризмом стал тенью именно такого процесса релятивизации, когда конкретные принципы религиозной жизни были объявлены относительными. Крайпл не стремится к такому релятивизму, напротив, он хочет найти сущность религии, а для этого надо переоценить метод религиоведения. Образно историю религиоведения Крайпл делит на две классных комнаты, одну из которых называет «классом симпатии» (очевидно, возникшую еще в эпоху предшествующую Новому времени), а вторую – классом «сомнения» (сформировавшуюся в процессе проекта Просвещения). «Класс симпатии» является ничем иным, как попыткой верующих утвердить свои представления о религии, вернее, свои убеждения в религии в качестве научных. Любые рациональные доводы, противоречащие их религиозным убеждениям, должны быть вытеснены и исключены из религиозного исследования. Фактически здесь смешивается религия и исследование религии. Очевидно, что под «классом симпатии» можно понимать конфессиональное религиоведение в различных его изводах. По Крайплу, это тупиковый путь, ничего хорошего дисциплине не сулящий. «В их идеальном мире должны быть только вводные курсы. Они, если хотите, вечные первокурсники, отчаянно ищущие (без успеха) интеллектуального благословения их докритических верований»<sup>753</sup>.

«Класс сомнения» уклоняется в противоположную крайность, считая, что только рациональные объяснения могут формировать собой науку, никакого доверия религиозным источникам и опыту религиозных людей заведомо быть не может. Сомнение – король этого мира, причем это сомнение совсем не

---

<sup>752</sup> Ibid. P. 10.

<sup>753</sup> Ibid. P. 22.

хочет быть опровергнуто. Главное в рациональном подходе не поиск истины, а то, что вся истина содержится в разуме, всё же противоречащее ей – темные суеверия. «Они, если хотите, вечные старшекурсники, отчаянно пытающиеся (без успеха) отрицать всю полноту религий, включая их эстетическую красоту, их силу преобразовать и освободить».<sup>754</sup>

Таким образом, мы имеем оппозицию из конфессионального и рационалистического религиоведения, оппозицию, которая должна быть снята в синтезе, если следовать гегелевской схеме. Этим синтезом и служит, согласно Крайплу, «класс гнозиса». Дело в том, что студенты двух описанных классов никогда не получают своего диплома, поскольку не собираются учиться, они остановились в процессе и не желают заканчивать обучения. Гнозис представляет собой завершение обучения. Этот противоречивый термин, как мы уже не раз демонстрировали, имеет много значений, здесь важно понять, что подразумевает американский религиовед, столь часто употребляющий термин «гнозис». «Гнозис – троякий термин, выражающий примат знания над верою, утверждающий измененные состояния сознания и психических функций в качестве ценного и легитимного способа познания и выражающий критическую, но при этом вовлеченную встречу с традициями верований»<sup>755</sup>. Следовательно, гностическое религиоведение подразумевает под собой одновременно критический и рационалистический подход к религии как феномену с признанием религиозного опыта реальным источником религиозной жизни. Очевидно, что для религиозного опыта в таком случае должна быть разработана модель интерпретации, о которой пойдет речь в следующем разделе. Здесь же важно подчеркнуть обязательность объективного признания религиозного опыта. Помимо этого гностическое религиоведение отличается абсолютной свободой. В «гностическом классе» можно говорить всё, что могло бы считаться антинаучным в «классе сомнения», и всё, что могло бы называться хульным в

---

<sup>754</sup> Ibid. P. 23.

<sup>755</sup> Ibid. P. 13.



«классе симпатии». Религиоведческий гнозис не признает ограничений, в нем реализуется в полноте идея свободы современного человека, свободы, не подчиненной никаким мнимым авторитетам и правилам.

Заметим, что такой подход не предполагает, как это было в случае Верслуиса, смешения эмического и этического уровней описания. Вся проблема религиоведения, по Крайплу, заключается в сохранении его антиномичности. С одной стороны, религиовед обязан признавать реальность религиозного опыта верующего человека, с другой, – сам обретая подобный опыт, он может перестать быть религиоведом и стать верующим. Религиоведение должно быть герменевтикой живой религии, ее реальности и интерпретировать ее научным, но не редукционистским языком. Крайпл сравнивает такое религиоведение с апофатической теологией.

Все это выглядит довольно противоречиво, но именно на противоречиях Крайпл и строит свои рассуждения. Кратко рассмотрев проект нового религиоведения, попробуем теперь обратиться к предмету его изучения – религии.

### **3.3. Безрелигиозная религия и западный эзотеризм**

Гностическое религиоведение, пропагандируемое Крайплом, вряд ли может пойти по пути классического религиоведения и изучать догматические представления, ритуально-обрядовые практики и социальный состав традиционных религий. Это всё может быть важным, но не даёт полного понимания религии как таковой. Очевидно, что центром религии является опыт, но опыт чего? Думаем, что некоторые замечания американского религиоведа прояснили, что никакого опыта трансцендентного в религии не может быть в принципе. В религии, по Крайплу, человек встречается с самим собой, вернее, с теми глубинными силами в себе, которые не обнаруживаются им в повседневной жизни. Измененные состояния сознания, паранормальные способности, чудеса и необъяснимые явления есть формы реализации скрытого потенциала человека, поддающегося научному измерению и

описанию. И лучшим языком этого описания является язык психологии, начатой Уильямом Джеймсом и продолженной Фрейдом и институтом Эсален. Именно в такой последовательности и, что интересно, с исключением из перечня Юнга<sup>756</sup>. Теория Фрейда здесь является ключевой для понимания скрытых способностей, ибо именно сексуальность в своих подавленных, вытесненных и трансформировавшихся формах и является той силой, которая формирует ядро религии. Это совсем не значит, что вся религиозная жизнь в ее многообразии сводится к подавленной сексуальности, описанной на языке Фрейда, это лишь означает, что для значительного процента религиозных явлений этот язык служит адекватным средством описания. Не более, но и не менее. Приведем здесь *in extenso* характеристику религиозноведческой методологии, за которую и выступает Крайпл:

*В то время как мужская гетероортодоксальная форма мистики обычно становится неортодоксальной или еретической, сублимированный мужской гомозротизм становится ортодоксальным. Все священные атрибуты, силы или деяния, зафиксированные в Писании, рассказанные в мифе и фольклоре, изображенные в священном искусстве или воссозданные в ритуале, являются проекцией человеческих качеств, сил или действий (часто в преувеличенной форме), но это тем не менее не отменяет скрытых измерений, состояний или возможностей человека, которые исторически выражались на волшебных, мифических или мистических языках. Сравнительный метод является формой апофатической мистической мысли в том контексте, что он имеет в виду общую человеческую природу или основу (истолкованную как психологически, так и физически) во всех известных культурах и исторических временах и одновременно релятивизирует конкретные культурные и*

---

<sup>756</sup> Из наследия Юнга в содержательном плане Крайпла занимает лишь теория синхроничности и в плане историческом тот факт, что она была разработана в сотрудничестве с физиком Вольфгангом Паули (см.: *Kripal J. Esalen*. P. 14).

*религиозные выражения этой общей человечности как исторически сконструированные и непостоянные*<sup>757</sup>.

Здесь очень важно пояснить одну тонкость. Антиномизм Крайпла абсолютен, и даже в постулировании новой религиоведческой методологии он присутствует сполна. Редуцирование трансцендентного до внутренних способностей человека совершенно не означает его отрицания, ведь у нас нет никаких доказательств того, что трансцендентное не может проявлять себя через эти способности<sup>758</sup>. Сексуальное, таким образом, не воспринимается как оппозиционное религиозному, как побочный эффект либидо, напротив, сексуальное становится религиозным. Здесь фрейдизм из атеистической редукционистской теории превращается в сложный язык антиномического описания религии в форме «мистической деконструкции символов религиозной веры, ритуала или закона»<sup>759</sup>. Или, другими словами, «факты» религиозного опыта не доказывают ничего, кроме существования этих фактов<sup>760</sup>. Но внутри самих религий всегда существовали традиции, называемые гетеродоксальными, как раз и занимавшиеся деконструкцией ортодоксальных догматов веры, исходя из своего религиозного опыта. В таком контексте именно эти маргинальные учения и будут особенно близки к проекту гностического религиоведения, поскольку их задачи напрямую пересекаются. Среди таких традиций Крайпл в первую очередь выделяет гностицизм, тантру, суфизм, средневековую каббалу<sup>761</sup> и многие другие, в том числе и современные традиции. Главная их особенность на Западе заключалась в том, что они веками были подавлены и загнаны в подполье традиционной массовой религиозностью, следовательно, исходя из проекта

---

<sup>757</sup> Kripal J. The Serpent's Gift. P. 122. Курсив в оригинале.

<sup>758</sup> Здесь сравните эту мысль с рассуждениями Джеймса: «... утверждения медицинского материализма окажутся верными во многом, но не во всем. Св. Павел, вероятно, был подвержен эпилептоидным, если не эпилептическим, припадкам; Джордж Фокс, без сомнения, был наследственный дегенерат, Карлейль страдал самоотравлением организма, вызванным болезнью пищеварения, и так же было со многими другими. Но разве этим разрешается вопрос о ценности известных духовных проявлений этих людей?» (Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 21).

<sup>759</sup> Kripal J. The Serpent's Gift. P. 112.

<sup>760</sup> Ibid. P. 71.

<sup>761</sup> Ibid. P. 112.

нового религиоведения, именно их необходимо изучать в первую очередь. Ибо главной чертой последнего является абсолютная свобода от какого-либо предубеждения и полная открытость ко всем учениям и любым гипотезам. Между ортодоксальной и гетеродоксальной религиозностью есть и еще одно важное различие – по типу опыта. Как это было уже продемонстрировано в его методологических размышлениях, Крайпл предполагает, что сублимация естественного гомосексуального полового влечения привела к возникновению ортодоксального мистицизма и догматических учений, тогда как религиозно окрашенная культивация гетеросексуального опыта дала развитие различным маргинальным религиозным системам<sup>762</sup>. Таким образом, мы имеем развернутый инструментарий работы с различными формами религиозности, позволяющий анализировать их, исходя из ими же описываемого и постулируемого религиозного опыта, при этом сам факт опыта не только не подвергается сомнению, но, напротив, делается ключевым для религиоведческого исследования.

Но, помимо всего отмеченного, мистическая религиозность обладает еще одной значительной чертой, и именно эта черта делает ее полностью отвечающей ценностям современного демократического, секулярного, индивидуалистического, свободного мира<sup>763</sup>, и эта черта заключается в том, что мистическая религиозность – «это безрелигиозная религия» (*religion of no religion*). Такая религиозность отвергает все возможные ограничения: между странами, политическими режимами, религиозными догматами, она открыто оппозиционна любому насилию, принуждению и фундаментализму. Крайпл обозначает ее как глубоко «американский тип религиозности»<sup>764</sup>. Центром ее является личный опыт. Очевидно, что мистическая религиозность

---

<sup>762</sup> Еще раз та же мысль выражена прямо в ответе Крайпла на критику Ханеграафа: «Проще говоря, там, где мы встречаем мужчину-мистика, ищущего личного соединения с женским божеством (и часто такой союз обретает форму сексуальных символов или фактически сексуального ритуала), система становится гетеродоксальной, если не прямо еретической. Там, где мужчина-мистик ищет личного соединения с мужским божеством, сублимированная система становится ортодоксальной». (*Kripal J. Gnosissss – A response to Wouter Hanegraaff // Religion. 2008. vol. 38. P. 278*).

<sup>763</sup> *Kripal J. Esalen. P. 5.*

<sup>764</sup> *Ibid. P. 9.*

оппозиционна традиционным религиям. Вот как образно эта оппозиционность выражена в показательном личном переживании Фредерика Шпигельберга (Frederic Spiegelberg), религиоведа, предложившего в 1948 году термин «religion of no religion» и вдохновившего Майлка Мёрфи и Дика Прайса на создания института Эсален:

Его обычное повседневное сознание исчезло, и вместо него он ощутил что-то глубокое, что-то святое. Он назвал это своим высшим Я (higher Self). И это его новое преображенное Эго ощущало в так называемом мире лишь святость. Океанские волны и дующий ветер были гласом Божиим; все цветы и деревья были наполнены Его славой; словно Моисей, он видел каждый куст объятый священным пламенем, и, словно мистик-сапожник Якоб Бёме, после того как тот долго смотрел на блестящий оловянный сосуд, он увидел яркие лучи суперкосмического солнца, сияющие из центра каждого окружавшего его существа. Вся реальность стала совершенной и святой. Мирская жизнь исчезла, вернее, она превратилась во что-то лучшее, более реальное и яркое... но он внезапно достиг угла улицы, на котором стояла церковь. И вид церкви поверг его в состояние шока. Что в этом прославленном мире делает церковь? Что может быть за этими каменными стенами, что означает этот разноцветный свет в окнах и что за странные звуки музыки достигают его слуха? Весь мир вокруг него свят, весь мир есть вечная природа Бога, Его лицо, Его выражение. Следовательно, и это поразило его больше всего, если за этими стенами и может быть что-то еще, что-то особенное, то оно может быть только вне Бога, контрастирующее или даже борющееся с этим вечным сиянием всепроникающей святости<sup>765</sup>.

Итак, старые догматические религии закрывают и затмевают личную безрелигиозную религию, они борются с ней. В современности, если развивать логически мысль Крайпла, соотношение этих типов должно поменяться. Безрелигиозная мистическая религиозность должна стать единой и общей

---

<sup>765</sup> Ibid. P. 50.

основной религией человечества, в то время как старые традиционные формы догматических религий должны сойти со сцены как устаревшие и не отвечающие потребностям современного общества. Именно поэтому столь важно сегодня изучать формы западного эзотеризма, пристально рассматривать случаи личного религиозного опыта, за такой религиозностью будущее.

Отдельно стоит здесь отметить то, сколько сил Крайпл тратит на изучение и популяризацию фактов личного религиозного (в его терминологии вернее сказать паранормального) опыта. Целый ряд книг американского религиоведа посвящен описанию удивительных случаев переживаний разных людей, переживаний, носящих необъяснимый, с точки зрения редуccionистской науки, характер. Сам Крайпл говорит об этом следующим образом:

Одна из многих вещей, поразивших меня в этой истории и которая резко контрастировала с ранними моими предположениями, была абсолютная центральность «сверхспособностей» (superpowers) для различных общественных событий и глубокого личного опыта центральных действующих лиц истории. Действительно, я был столь поражен и озадачен этими сверхпаттернами, что провел последние пять лет, занимаясь прослеживанием их генеалогии, выяснением их теоретических последствий, следованию по их красочному следу в американской популярной культуре, бульварной литературе, научной фантастике, уфологии, поп-мифологии комиксов о супергероях и метафизических фильмах. Метанормальные качества Мёрфи оказались повсюду<sup>766</sup>.

Для американского религиоведа наличие паранормальных явлений – неоспоримый факт, подтвержденный множеством научных исследований, проводимых в том числе и в рамках института Эсален, с которым он сотрудничает. Популяризации этих исследований, выведению их на уровень религиоведческой методологии и посвящены последние работы Крайпла.

---

<sup>766</sup> Kripal J. The Evolving Siddhis. P. 482. Курсив в оригинале.

Не думаем, что нам удалось во всей полноте охватить творчество американского религиоведа, здесь мы лишь наметили контуры основных его тем и обозначили главные идеи. Разумеется, такой радикальный подход не мог избежать критики. К ее описанию мы далее и перейдем.

### 3.4. Критика

Уже первая монография Крайпла «Kali's child» вызвала волну критических отзывов<sup>767</sup>. Можно сказать, что она стала скандальной: автора упрекали в передергивании фактов, искажении источников и даже в попытке очернить шиваистскую религиозность<sup>768</sup>. Как бы там ни было, эта тема не интересует нас в рамках текущего исследования. Нам важно разобрать критику, направленную против теории Крайпла в аспекте, касающемся западного эзотеризма. И здесь самое лучшее будет обратиться к развернутым аргументам, высказанным профессором Ханеграаффом в его рецензии на главную методологическую работу Крайпла «Дар змея» (The Serpent's Gift).

Ханеграафф отмечает, что самое удивительное в подходе Крайпла – слияние редукционистской методологии и реального признания факта мистического опыта. Это действительно делает проект гностического религиоведения перспективным и оригинальным. Но при всей его интересности такой проект имеет целый ряд недостатков. Прежде всего, проблема в том, что Крайпл почти не обращается к критическим источникам, т.е. из множества теорий, касающихся мистицизма, библейских исследований, индуизма и прочего, он выбирает одну, почти не взвешивая контраргументов, его выбор во многом определяется его же личными убеждениями, в таком контексте мы имеем не научное исследование, а выражение персональной позиции.

---

<sup>767</sup> Самая подробная работа, признанная самим Крайплом: *Rajagopal Chattopadhyaya. Ramakrishna: Kali's Child and Lover. Calcutta, 2010.* Ответы на критику и обсуждение спорных моментов можно найти на страничке Крайпла: <http://www.ruf.rice.edu/~kalischi/>

<sup>768</sup> Подробнее см.: *Swami Tyagananda. Kali's Child Revisited or Didn't Anyone Check the Documentation? Delhi, 2011.*

Во всех идеях Крайпла (концепт современного религиоведения, идея развития представлений о религии) просвечивает гегелевский эволюционизм, который накладывается на эволюционизм в религиоведении и приводит к идее современных и устаревших форм не только исследования религии, но и самой религии в целом. Это хорошо выражается в выстроенной Крайплом оппозиции между традиционными догматическими религиями и мистической безрелигиозной религией. Ханеграафф экспрессивно характеризует такой подход следующим образом: «Короче говоря, Джефф Крайпл проявил себя, по крайней мере в этой части книги, как законченный редуccionист или даже атеистический скептик типа Ричарда Докинза. Его изучение религии идет далеко за пределы агностической нейтральности и признает религиозные истины очевидно абсурдными, антигуманными и опасными»<sup>769</sup>.

Сведение религиозных состояний к фактам паранормального опыта, признаваемого как реальный, сильно напоминает мистоцентрический подход круга Эранос, которому явно симпатизирует Крайпл. У Крайпла идеи Юнга, вдохновлявшие деятелей Эранос, заменяются теориями института Эсален, методологию исследования паранормальных явлений и видение религиозной жизни которого Крайпл и использует в своих работах в качестве нормативных. Отметим, что для Ханеграаффа институт Эсален является ярким примером движения Нью Эйдж<sup>770</sup>, при том, что лично никаких претензий к деятельности института амстердамский профессор не имеет, его возражения сводятся к недопущению вкусовых и как-либо религиозно ориентированных представлений в науку о религии.

В таком контексте проект Крайпла в целом не может считаться религиоведческим. Скорее «гностическое религиоведение Крайпла является чем-то другим: философским или “спиритуальным” мировоззрением, обосновываемым с отсылкой к изучению религии. Мы можем найти его более

---

<sup>769</sup> Hanegraaff W. Leaving the Garden (in Search of Religion): Jeffrey J. Kripal's Vision of a Gnostic Study of Religion // Religion. 2008. 38. P. 266.

<sup>770</sup> Hanegraaff W. New Age Religion and Western Culture. P. 49.



или менее убедительным, но, как и все формы гностицизма, оно основано на личных предпочтениях, а не на “знании” в строго научном смысле слова»<sup>771</sup>. Крайпл в своей теории стер границу между объектом исследования и подходом к изучению. Гностическое религиоведение есть одна из форм *религиозной* мысли, а не религиоведческий концепт. Вместо того, чтобы историкографически описывать многообразие феноменов маргинальной или традиционной религиозности, Крайпл предлагает свой тип религии, перелицевав его под образ религиоведения. По Ханеграаффу, такой путь является не только тупиковым, но и опасным, поскольку грозит новыми формами как академического, так и религиозного тоталитаризма.

Критика Ханеграаффа достаточно серьезна и затрагивает метод Крайпла в целом. Отметим, что автор «Дара змея» ответил на критику и, в частности, отверг целый ряд возражений. Крайпл считает, что в историкографическом подходе, пропагандируемом Ханеграаффом, мы вновь сталкиваемся с неким эрзацем реального явления, мы вновь ставим вопросы (что такое эзотеризм, почему он возник и увлекает множество последователей и т.п.), на которые не собираемся отвечать. Более того, мы делаем вид, что у ученых нет никаких личных посылок в проведении исследования, тогда как зачастую (и круг Эранос тому яркая иллюстрация) эти посылки формируют исследование. Но, по Крайплу, это совсем не плохо, а, напротив, хорошо, только ученый должен открыто признаться в этом и обратиться к своему опыту с рефлексивной системой его оценки, чтобы не прятаться более за научный язык и не маскировать личные убеждения общепринятыми формулами и оборотами. Таким образом, гностическое религиоведение – честное религиоведение. Методологию Эсалена, как и трансперсональную психологию, Крайпл искренне считает наиболее адекватной для описания паранормального (религиозного) опыта, поскольку это язык тех, кто его испытал. «Правда заключается в том, что я считаю трансперсональную психологию

---

<sup>771</sup> Hanegraaff W. Leaving the Garden... P. 271.

современным выражением античного гнозиса о двойственной природе человеческого сознания, гнозиса, засвидетельствованного во многих индийских и западных традициях и в современных месмеризме, животном магнетизме, психических исследованиях»<sup>772</sup>.

Отметим, что приведенные выше возражения Крайпла не лишены логики, но при этом их нельзя назвать полностью удачными. Наличие предпосылок в научном исследовании – неоспоримый факт, вся проблема в том, что с ними делает ученый. Он может стараться вынести их за рамки исследования или, напротив, вносит (сознательно или бессознательно) их в ход своей работы. В случае Крайпла верно второе, и здесь возникает вопрос, не приводит ли такое открытое привнесение личных посылок в исследование к научному произволу? Согласно Ханеграаффу, проблема заключается именно в последнем.

В заключение хотелось бы также высказать некоторые собственные критические соображения по поводу теории Крайпла. В аргументах Ханеграаффа, на наш взгляд, есть одно важное, но полностью нераскрытое замечание: Крайпл игнорирует все аргументы «за» и «против» и отбирает лишь те, которые подтверждают его позицию. Таких примеров немало в текстах американского исследователя. Так, он говорит о каббале как иудейском гностицизме<sup>773</sup> и порой упрощает картину, объединяя многообразие различных культурных течений под одну общую категорию гнозиса<sup>774</sup>. Но здесь хотелось бы остановиться на другой важной теме – проблеме паранормальных явлений. Напомним, что, согласно Крайплу, центральным пунктом западного эзотеризма является реальный опыт, пережитый его приверженцами, причем этот опыт может быть у любого человека, даже не исповедующего какую-либо религию (пример

---

<sup>772</sup> *Kripal J. Gnosissss – A response to Wouter Hanegraaff. P. 277.*

<sup>773</sup> *Kripal J. The Serpent's Gift. P. 167.*

<sup>774</sup> *Ibid. P. 112.*

Шпигельберга), этот опыт может быть формально не религиозно окрашенным (видения НЛО), происходить в повседневном жизненном окружении (прогулка по улице), но вторгаться и менять восприятия жизни испытавшего его человека, и главное, этот опыт реален. Здесь возникает основной вопрос. Говоря о реальности опыта, мы, как и Крайпл, имеем в виду, что он не был самообманом, обманом со стороны других людей, намеренным подлогом, галлюцинацией или иной формой иллюзии, легко объясняемой как расстройство повседневного восприятия. Чтобы подтвердить такую реальность, необходимы исследования, на них Крайпл часто ссылается в своих книгах. При этом, когда читаешь его тексты или смотришь выступления, складывается стойкое ощущение, что ученые неопровержимо доказывают реальность паранормальных явлений и, без сомнения, подтверждают их истинность, а критические замечания если и есть, то лишь редкие и в основном устаревшие. Тогда как на деле картина куда сложнее. В современном научном сообществе существует целое движение ученых-скептиков, одно из крыльев которого напрямую смыкается с современным новым атеизмом. В зарубежной, особенно американской, литературе, очень популярен жанр «руководств» (Skeptic's Guide) по паранормальным явлениям, где подробно и последовательно разбираются аргументы в их пользу и демонстрируется их несостоятельность. Существуют также и метаисследования, обобщающие выкладки различных групп ученых и выводящие общие принципы критической аргументации. На русском языке относительно недавно была издана одна из таких работ – книга Джонатана Смита «Псевдонаука и паранормальные явления: критический взгляд», где, в частности, есть раздел, посвященный паранормальным способностям человека, и те же персонажи, к которым Крайпл обращается как к авторитетным ученым, у Смита

представлены как герои повествования, развивающие «псевдонаучный» в терминологии Смита подход к исследованию<sup>775</sup>.

Чтобы не быть голословными, подробнее разберем один пример. В двух своих работах Крайпл ссылается на известные исследования феномена реинкарнации Яна Стивенсона (Ian Stevenson)<sup>776</sup>. Характеризуя эти исследования, он, в частности, пишет:

К 1997 году Стивенсон собрал 2600 случаев воспоминаний о прошлой жизни и опубликовал 65 детальных отчетов по отдельным делам, включая работу, признанную вершиной его корпуса «Реинкарнация и биология». Последняя представляет собой двухтомное 2300-страничное исследование 225 случаев того, что он называет «биологией реинкарнации», феномена родимых пятен или дефектов от рождения, как физических отметин, совпадающих с завершением предыдущей жизни посредством раны нанесенной ножом, веревкой, пулей или в самых ужасных случаях расчленением<sup>777</sup>... Как бы там ни было, здесь нет возможности вдаваться в детали даже одного из этих дел, но стоит отметить, что многие из них я нашел убедительными. Но не только я. Даже профессиональный демистификатор подобный несравненному Карлу Сагану, который, между прочим, тоже думал, что телепатия и взаимодействия разума и материи стоят исследования с научной точки зрения, был убежден, что этот материал следует изучать в дальнейшем. Антрополог и культурный психолог Ричард Шведер (Richard Shweder) также нашел работу Стивенсона, вызывающей серьезные размышления.... «свидетельства реинкарнации» (cases of the reincarnation type) Стивенсона, в которых люди, обычно маленькие дети, вспоминают очень точно и детально никаким способом недоступную информацию о предыдущих жизнях, потом подтверждаются эмпирически и объективно<sup>778</sup>.

---

<sup>775</sup> Интересен анализ работ Рассела Тарга, о которых Крайпл пишет в книге про Эсален (см.: *Kripal J. Esalen*. P. 339–356). Подробнее см.: *Смит Дж. Псевдонаука и паранормальные явления: Критический взгляд*. М., 2011. С. 361–394.

<sup>776</sup> См.: *Kripal J. The Evolving Siddhis; Kripal J. Authors of the Impossible*.

<sup>777</sup> *Kripal J. The Evolving Siddhis*. P. 498.

<sup>778</sup> *Ibid.* P. 499.

Таким образом, сделано все, чтобы неподготовленный читатель был уверен, что Стивенсон провел глубокое научное исследование, поставившее вопросы даже перед записными скептиками, и что его результаты либо не вызывают сомнений, либо лишь отчасти могут быть подвергнуты критике. Казалось бы, вывод из такого может быть только один: опыт прошлых жизней реален, что и подтверждают восточные религиозные учения, давно уже говорившие об этом. Как видит читатель, Крайпл не приводит здесь никакой альтернативной точки зрения, складывается впечатление, что ее нет. На самом деле ситуация с работой Стивенсона куда проблематичнее. Так, одним из неоспоримых подтверждений реальности прошлых жизней им представлены различные истории людей, которые под гипнозом вспоминали, что жили столетиями ранее в другой стране, начинали говорить на языке этой страны, хотя никогда в жизни его не изучали и не могли знать. Казалось бы, веское доказательство. Но профессор лингвистики Питсбургского университета Сара Томасон (Sarah G. Thomason) проанализировала случаи, описанные Стивенсоном, с лингвистической точки зрения и пришла к выводу, что о серьезной речи на неизвестном языке говорить не приходится<sup>779</sup>. Гипнотерапевты, проводившие сеанс, не владели языком, на котором якобы говорил человек, вспоминающий свою прошлую жизнь. Вывод о знании языка делался на основании того, что он звучит вроде бы верно. Но чтобы с утверждать, что человек знает какой-либо язык, необходимо, чтобы он не только воспроизводил набор слов на этом языке, но и чтобы слова составлялись в осмысленные предложения и словарный запас не мог быть почерпнутым из потока образов массовой культуры. По мнению Томасон, случаи, описанные Стивенсоном, не являются обманом, но в то же время и не выдерживают серьезной критической проверки, так как ни один из экспериментируемых не смог удовлетворить вышеобозначенным критериям.

---

<sup>779</sup> См.: Thomason S. G. Past tongues remembered // *Skeptical Inquirer*. 1987. Vol. XI, № 4. P. 367–75.

Это не единственное возражение против работы Стивенсона. Роберт Бейкер в своей книге «Скрытые воспоминания: Голоса и видения изнутри»<sup>780</sup> анализирует сам процесс гипноза на предмет научной достоверности его как процедуры. Так, под гипнозом люди часто рассказывали о своих прошлых жизнях в Индии, древнем Риме, на иных планетах и т.п., но сам процесс гипноза расслабляет функции мозга, и реальные воспоминания человека о самом себе здесь с легкостью могут смешаться с картинками из той же массовой культуры (фильмами, книгами, картинками), которые могут некритично быть приняты за собственные воспоминания, в особенности если гипнотизер задает верные наводящие вопросы<sup>781</sup>. Поэтому говорить о научной аккуратности, тем более бесспорности такого метода и результатов, полученных в ходе его применения, не приходится. Подобных вопросов к экспериментам Стивенсона немало. Есть и конкретно выявленные случаи подлога, правда, не со стороны Стивенсона, а со стороны семей, в которых проводилось исследование. Стивенсон рассказывает историю Сунила Датт Саксены (Sunil Dutt Saxena), родившегося в бедной североиндийской семье. Начиная с трех лет, он стал рассказывать о своей прошлой жизни в богатой семье, жившей в 56 километрах от того места, где он родился три года назад. Сунил отказывался заниматься работой по дому, говоря, что никогда в прошлой жизни не занимался ничем подобным. Эти описания нашли свое детальное подтверждение в жизни недавно умершего Сета Шри Кришны (Seth Sri Krishna), домохозяина из состоятельной семьи, жившей в том городе, о котором и рассказывал Сунил, и умершего в возрасте 60 лет. Стивенсон приводит эту историю как достоверное подтверждение реальности опыта реинкарнации. Тогда как другие исследователи, проверившие факты, пришли к противоположным выводам. Вот как пишет об этом Ян Вильсон (Ian Wilson):

---

<sup>780</sup> См.: *Baker R. Hidden Memories: Voices and Visions from Within*. NY, 1996.

<sup>781</sup> О принципиальных опасностях гипноза с точки зрения исследований памяти см. лекцию одного из ведущих исследователей памяти Стива Джорданса (<https://www.youtube.com/watch?v=R7yGQ4nThWQ>).

В Индии или на Шри Ланке бедные семьи могут много приобрести и мало что потерять, если представят своих детей реинкарнациями недавно умерших членов богатых семей. Если богатая семья будет убеждена в реальности последнего и в том, что их несчастный родственник продолжает страдать в своем новом воплощении, то они постараются сделать что-нибудь, чтобы улучшить его состояние, а вместе с ним и состояние всей его новой семьи<sup>782</sup>.

От местного доктора Стивенсон получил информацию о том, что семья Сунила могла узнать все подробности жизни Сета от близкого знакомого семьи последнего. Но Стивенсон не включил эту информацию в свою книгу, тем самым придав фактам желательную окраску<sup>783</sup>.

Таких возражений немало и к другим примерам паранормального, разбираемым Джеффри Крайплом (например, уфологическим сочинениям Жака Валле), но, к сожалению, все эти вопросы остаются за рамками работ американского исследователя. Все это заставляет критика остаться со своими вопросами, на которые он не получает ответов. Ведь теория Крайпла во многом покоится на идее научного исследования паранормального, а научным оно может быть признано лишь тогда, когда отвергнуты или хотя бы беспристрастно и гласно рассмотрены альтернативные подходы к их объяснению.

Возможно, такая некритичность в подборе материала является следствием личной заинтересованности Крайпла в утверждении реальности паранормального опыта. Он неоднократно заявлял, что и сам испытал подобный опыт, а следовательно, верит в его реальность и понимает тех, кто пережил что-то сходное. Значит, для него важно подбирать именно те свидетельства, которые подтверждают его позицию и упрощать либо не замечать противоположные. Здесь мы вновь возвращаемся к поднятому Ханegraаффом вопросу предпосылочности построений Крайпла.

---

<sup>782</sup> *Wilson I. The After Death Experience. London, 1990. P. 35.*

<sup>783</sup> Подробнее см.: *Lynne K. The Skeptic's Guide to the paranormal. Crows Nest, 2004. P. 89–91.*

## §5. Два образа религиоведения И.П. Кулиану

Фигура Йоана Кулиану представляется нам во многом противоречивой. С одной стороны, это блестящий религиовед, охвативший в своем творчестве множество тем, в том числе и из сферы западного эзотеризма (гностицизм, ереси Средних веков, эзотерические мотивы в эпохи Возрождения, магия), взгляды которого сильно разнятся с идеями его старшего коллеги и близкого друга Мирча Элиаде<sup>784</sup>. Многие находят у Кулиану развернутую концепцию когнитивного изучения религии<sup>785</sup>, которую ему так и не удалось развить до конца из-за трагической кончины. С другой стороны, на наш взгляд, в творчестве Кулиану есть моменты, заставляющие говорить о глубокой увлеченности исследуемой темой, порой столь глубокой, что ученый перенимает стиль мышления и язык исследуемых авторов и течений. Именно последний аспект и заставляет нас поместить чикагского религиоведа в раздел, посвященный американскому подходу. Как мы покажем далее, в теориях Кулиану относительно гностицизма очень мало общего со взглядами Верслуиса или Крайпла, мало того, трагическая гибель постигла ученого как раз незадолго до развития исследований западного эзотеризма в мировом масштабе, так что он не успел включиться в общее течение этих исследований, хотя оказал на них определенное влияние<sup>786</sup>. При этом именно стилистические и некоторые содержательные моменты роднят его с представителями американского подхода больше, чем может показаться на первый взгляд.

Наследие, оставленное нам профессором Кулиану, многообразно, и здесь мы не претендуем на его полное освещение. Мы планируем лишь частично разобрать важные для его творчества темы, напрямую связанные с западным

---

<sup>784</sup> О жизни И.П. Кулиану и его непростых взаимоотношениях с Элиаде см.: *Горшунова О.В.* «Терра инкогнита» Йоана Кулиану // *Этнографическое обозрение*. 2008. № 6. С. 94–110.

<sup>785</sup> См.: *Куэртэн Э.* Ион Петру Кулиану. / Пер. с англ. и прим. И.С. Анофриева (<http://religious-life.ru/2012/01/ezhen-kuerten-ion-petru-culianu/>) (дата обращения: 01.09.2014)).

<sup>786</sup> См. ссылки на его работы: *Hanegraaff W.* Esotericism and the Academy. P. 337; *Hanegraaff W.* New Age Religion and Western Culture. P. 85; *Kripal J.* The Serpent's Gift. P. 137; *Versluuis A.* Restoring Paradise. P. 10.



эзотеризмом, но эти темы должны репрезентативно выразить важные черты его религиозоведческого подхода. Для этого мы обратимся к двум его фундаментальным работам: «Эрос и магия в эпоху Ренессанса» и «Древо гнозиса: Гностическая мифология от раннего христианства до современного нигилизма». Этот выбор обусловлен тем, что последняя книга является предсмертной работой чикагского религиоведа, в которой, по мнению многих<sup>787</sup>, нашла полное выражение его система религиозной морфодинамики, вторая же является еще одним взглядом на общую для нашего исследования тему, западного эзотеризма эпохи Возрождения, и, помимо всего прочего, хорошо иллюстрирует личное отношение Кулиану к изучаемой теме.

#### 4.1. Теория морфодинамики и история дуализма на Западе

Тема дуалистических течений занимала Кулиану достаточно давно<sup>788</sup>, и в своей работе, вышедшей в 1992 году, он решил дать ей полный и, к сожалению, из-за его кончины финальный анализ. Прежде всего, Кулиану пересматривает историю религиозоведческих и исторических исследований гностицизма как феномена, видя в ней множество устаревших и ошибочных гипотез, давно нуждающихся в переоценке. Самой устаревшей является гипотеза немецкой школы, выдвинувшей идею дохристианского гностицизма и пытавшейся свести как христианство, так и гностицизм к одному источнику – зороастрийскому дуализму. Этот подход, по Кулиану, неверен по своей сути. Во-первых, он был сильно идеологически детерминирован и в свое время сыграл роль в общем широком движении поиска немецкой идентичности,

---

<sup>787</sup> См.: Куэртэн Э. Ион Петру Кулиану; *Idel M. Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*. Budapest, 2005, P. 26, 85 (на этой странице ссылка на идею из морфодинамической системы «Древа гнозиса», в целом в книге очень много рассуждений о теории Кулиану); доклад Эдварда Кантериана (Edward Kanterian) на семинаре в Оксфордском колледже Иисуса (Jesus College) 22 мая 2011 года.

<sup>788</sup> Еще обучаясь в Италии под руководством Уго Бьянки, он находился под влиянием проводимых его наставником исследований дуалистических учений и позже продолжил уже сам заниматься ими, работая над диссертацией в Сорбонне (см.: *Couliano I. The Tree of Gnosis*. San Francisco, 1992. P. XVIII, 55–56).

приведшего в итоге к формированию нацистского мифа<sup>789</sup>. Во-вторых, обосновать существование идеи общего источника, который видит немецкое религиоведение в зороастризме, также невозможно, потому что «зороастрийский дуализм – прокосмичен, гностический – антикосмичен»<sup>790</sup>, а зурванизм не старше III века по Р.Х., гностицизм же появляется не позже II. Но и другие попытки объяснения гностицизма также не удовлетворяют Кулиану. Идея сведения последнего к форме иудаизма неудачна, поскольку обращение гностиков к Мидрашам или Танаху не превышает по количеству и значимости те же обращения христиан, в таком случае и христианство можно считать формой иудаизма. Наиболее удачным на уровне задумки признается подход Ганса Йонаса, пытавшегося описать гностицизм на основании специфических, лишь ему присущих характеристик, но идеи Йонаса порой слишком оторваны от конкретных фактов и находятся под сильным влиянием современных учений, таких как экзистенциализм. Экзистенциальный пессимизм (или гуманизм, пользуясь выражением Сартра) не находит своего подтверждения в гностических и манихейских идеях. Сравнивая манихейство с гностицизмом, Кулиану приходит к выводу, что оба древних учения проповедовали радикальный оптимизм в отношении мира, основанный на идее «искр света», избранных гностиков, потерянных в этом материальном мире, целью которых является спасение посредством возвращения в полноту бытия. Диалектика борьбы Света и Тьмы в манихействе предполагает наличие света в нашем мире. По словам Кулиану, «гностический антропологический оптимизм, кажется, достиг своего наиболее демократичного и полного выражения в манихействе. Каждое человеческое существо, наделенное душой, в конечном итоге станет причастником спасения. Однако Мани допускает, что

---

<sup>789</sup> «Немецкая школа истории религии разделяет ряд положений, высказанных открыто *Völkische Bewegung* или Народным движением в начале XX века и позже полностью одобренных нацистами. Немецкая религиоведческая школа подготовила почву для притязаний на “арийского Иисуса”, Иисуса, который был против еврейства. И некоторые из величайших ученых эпохи, прежде всего Рудольф Бультман, который ни в коем случае не может быть заподозрен в симпатиях нацизму или антисемитизме, были уловлены “объективным” видом этих разработок, одобренных уважаемыми коллегами, и оказали им свою авторитетную поддержку», – поясняет Кулиану. (Ibid. P. 52).

<sup>790</sup> Ibid. P. 27.

после последнего суда проклятые души будут заключены в ядовитой сфере тьмы навечно»<sup>791</sup>. Все эти идеи совсем не напоминают экзистенциалистский мир абсурда с заброшенным в него человеком, мужественно бросающим ему вызов, как он предстает перед нами в прозе и эссеистике Камю или Сартра<sup>792</sup>.

Идею определения гнозиса как системы инвариантов с опорой на структурализм Леви-Стросса продолжил один из учителей Кулиану Уго Бьянки, считавший одной из базовых основ гнозиса антикосмический дуализм и сформировавший в итоге целую теорию дуалистических течений от гностицизма до катаризма, разделяющих идеи антикосмизма, антисоматизма, реинкарнации, энкратизма и докетизма. Но и такое рассмотрение Кулиану не признает удачным, поскольку детальное исследование гностицизма приводит к обнаружению множества тонкостей, в том числе и показывающих, что «некоторые гностические доктрины, неважно, определяем мы их как дуалистические или нет, не являются “антикосмическими”, они ограничивают себя приписыванием низшим силам и властям создание человеческой экосистемы...»<sup>793</sup>.

Главная проблема для исследователей всех направлений заключается в объяснении того факта, что в гностицизме мы находим множество мифологических вероучительных параллелей с иудаизмом, христианством, платонизмом и иными религиозными и философскими системами, ему современными. Предыдущие исследователи склонялись к идее культурного диффузионизма, согласно которой все отдельные культурные влияния формируются вследствие взаимопроникновения идей и сюжетов разных культур друг в друга, иная версия этого подхода более прямолинейна и говорит о заимствовании традиции от одной системы в другую. Кулиану не удовлетворяют оба объяснения. Искать параллели можно бесконечно и

---

<sup>791</sup> Ibid. P. 182.

<sup>792</sup> Подробнее см. рассуждения Кулиану: Ibid. P. 111.

<sup>793</sup> Ibid. P. 56.

обнаружить их кропотливому исследователю совсем не сложно<sup>794</sup>, но наличие таких параллелей не свидетельствует в пользу реальной связи этих культур и их взаимовлияния. Но как же тогда возможно возникновение столь схожих тем и сюжетов? Для Кулиану ответ прост: человек как биологический вид един, едина система его мышления, едины ее механизмы, следовательно, культурные и религиозные традиции, порожденные им, также могут иметь схожие черты, при этом никак исторически не пересекаясь. Здесь легко напрашивается параллель с архетипами Юнга, едиными для психики всех людей. Сразу отметим, что ничего общего теория Кулиану с психологией Юнга не имеет, для Кулиану логика мышления человека и его структура есть базовое основание для возникновения множества вариантов религиозных традиций, оперирующих фактически одними и теми же элементами<sup>795</sup>. На время отложим историю гностицизма в сторону и разберем более известный сюжет. В качестве иллюстрации фактической достоверности идеи о системном мышлении человека чикагский религиовед приводит историю христологических споров, суть которой легко можно воспроизвести в форме схемы<sup>796</sup>:

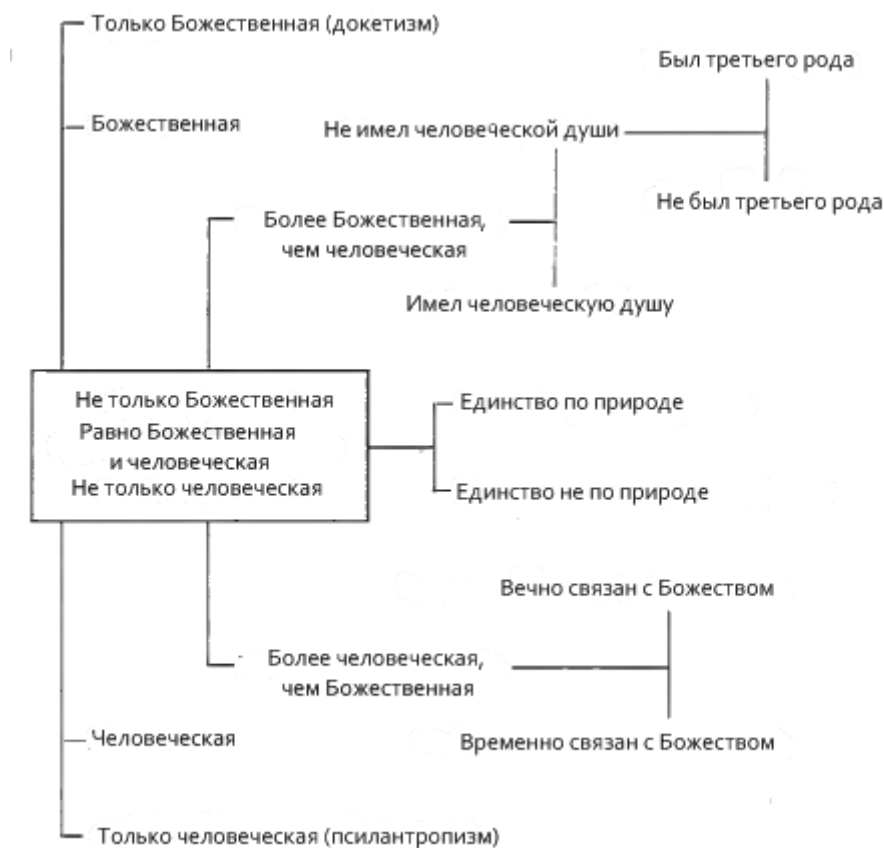
*Рис. 6*

---

<sup>794</sup> Посмотрите огромный перечень культур (более 70 племен и народностей), разделяющих идеи переселения души, приводимый Кулиану (см.: Ibid. P. 57).

<sup>795</sup> «Современная теория исторической передачи является ошибочной в той мере, в какой она предполагает, что всё должно иметь исторический прецедент, от которого оно происходит. Напротив, когнитивная передача (cognitive transmission) просто означает, что принципы сообщаются неуловимым или прямым образом от разума человека к разуму человека, где они продолжают работать согласно определенным паттернам человеческого мышления», – поясняет Кулиану (Ibid. P. 195).

<sup>796</sup> См. схему: Ibid. P. 15.



Итак, на схеме видно, что развитие догматического учения Церкви с точки зрения отстраненного религиоведа, пользующегося методом Кулиану, шло по пути выбора решения на основании двух альтернативных логических оппозиций: Божество и человечество. Их соотношение, комбинирование, сведение и разведение и дало всё многообразие христологических учений, оформивших жизни современных и древних Церквей. По Кулиану, здесь можно обойтись без всякого трансцендентного, лишь ресурсами разума человека, логическое мышление которого всегда склонно выбирать из представленных альтернатив. При этом можно и не выбирать, а «догматизировать парадокс»<sup>797</sup>, путь, по которому и пошла неразделенная православная Церковь. Этот путь, по Кулиану, также полностью вписывается в схему и не является противоположным, поскольку в рамках самой системы

<sup>797</sup> Кулиану отмечает, что «гностики были умственно более творческими, чем их христианские оппоненты, которые, в конце концов, в особенности когда получили достаточную власть, решили канонизировать нерешенный парадокс своей веры» (Ibid. P. 242).

оппозиций варианты такого синтеза представлены сполна<sup>798</sup>. Такой путь человеческий разум может пройти в любой момент: обсуждения Кулиану истории христологии со студентами в Чикаго привели к тому, что участники семинаров сами, без глубокого знакомства с историей, воспроизводили те или иные взгляды на соотношения Божества и человечества во Христе и переоткрыли почти полный спектр христологических учений лишь на основании ресурсов собственного разума<sup>799</sup>. Сходная история происходила и с гностицизмом, да и со всеми религиями вообще, если следовать мысли Кулиану.

Но не будем забывать, что главной целью своего исследования чикагский религиовед ставил изучение истории дуалистических течений на Западе, и первым он разбирает гностицизм. Именно первым в цепи многих. Кулиану отмечает идею вечного гностицизма как некоего праучения, вечного Протея, меняющего маски и формы и прошедшего через всю историю западной культуры. По Кулиану, история религии – арена непрестанной морфодинамики, на которой разнообразные исходные элементы мифов и представлений человека о себе и мире смешиваются в различных комбинациях, давая многообразие религиозных учений<sup>800</sup>. Гностицизм был одним из первых таких смешений в истории западной культуры. По словам Кулиану,

...гностицизм не является монолитной доктриной, это лишь набор трансформаций многомерной системы переменных, системы, имеющей ресурс бесконечного числа вариаций. Эта система основана на различных унаследованных допущениях, стабильных, но подверженных интерпретации, допущениях из которых миф книги Бытия представляется наиболее распространенным... Но гностики не

---

<sup>798</sup> «Когда Церковь решила, что Святой Дух говорит в установлениях соборов, быть может она была права в том плане, что система стабилизировалась в самом центре», – говорит по этому поводу Кулиану (Ibid. P. 10).

<sup>799</sup> См.: Ibid. P. 244.

<sup>800</sup> Здесь Кулиану имеет в виду, что «...измерение, разделяемое орфизмом, платонизмом, гностицизмом и западными дуалистическими течениями, прежде всего логическое. Вместо того чтобы происходить одно из другого, все они вышли из одного источника – человеческого разума» (см.: Ibid. P. 28).

основывают реальной традиции, базирующейся на герменевтической преемственности, в какой-то мере они могут быть определены как «инварианты». Но и такое определение будет неверным, поскольку базируется на частичных предположениях, противоречащих всей полноте данных, имеющихся в нашем распоряжении. Таким образом, не все гностики были антикосмистами, энкратитами или докетистами; не все из них верили в Демиурга этого мира или даже в то, что этот мир зол, и не все верили в метасоматозис или реинкарнацию предсуществующей души<sup>801</sup>.

Но чем в таком случае характерен гностицизм, можем ли мы говорить о нем как едином феномене? Согласно Кулиану, да, можем. Вернее, мы не можем сущностно определить гностицизм как нечто целое, но можем выделить те революционные идеи, которые он привнес в культуру первых веков по Р.Х., тем самым отделив себя от других религиозных и философских течений эпохи. По Кулиану, такими чертами являются отвержение двух фундаментальных принципов: «Первый – критерий экосистемного устройства в той степени, в которой возникновение вселенной, населенной нами, можно приписать разумному интеллекту и благой воле. Второй – антропный принцип, утверждение соизмеримости и взаимной связи между человеком и вселенной».<sup>802</sup> Те же отрицательные черты повторены далее в форме определения гностицизма: «Под “гностиками” мы имеем в виду не определенную каким-либо институциональным, социальным или даже доктринальным единством группу, но тех, чей разум работал над истолкованием текста Бытия на основании двух общих принципов: отвержение принципа экосистемного устройства и антропного принципа соизмеримости мира и человека»<sup>803</sup>.

К этим чертам можно добавить и единый метод интерпретации библейских сюжетов, использующийся всеми направлениями гностицизма,

---

<sup>801</sup> Ibid. P. XIV.

<sup>802</sup> Ibid. P. XV.

<sup>803</sup> Ibid. P. 128.

этот метод исследователь называет «перевернутым экзегезисом» (Inverse exegesis)<sup>804</sup>. В таком типе истолкования всё, что в Библии носит положительный характер, выворачивается наизнанку и в гностицизме несет отрицательное значение, и, наоборот, то, что в Библии порицается, в гностицизме превозносится. Второй важной чертой гностической герменевтики является ее подозрительность. Все окружающие традиции (и иудейскую, и христианскую, и платоническую) она подозревает в редуccionизме, попытке свести высшее Бытие к миру идей, истории о Творце и творении, тогда как на деле за всем стоит истинный мир полноты Бытия, по сравнению с которым все остальные миры – лишь бледные эрзацы<sup>805</sup>. Таким образом, различные формы гностицизма имеют сходные черты лишь в сравнении с окружающими его религиями одного и того же промежутка времени, но эти черты не являются признаками какого-то гностицизма *per se*. Мало того, они заставляют более детально рассматривать ту сферу, которая раньше именовалась гностицизмом. Так, известный «гностики» Маркион, по Кулиану, гностиком не являлся, так как «не отрицал антропный принцип»<sup>806</sup>. Особый интерес здесь представляет не история гностицизма, поскольку уже очевидным является, что это лишь первая форма дуалистических течений, а дальнейшая история дуализма в ее связи с гностицизмом.

Как уже отмечалось выше, попыткой построения единой гностической религии или системы западного дуализма занимались многие исследователи. Кулиану считает такие разработки ошибочными, поскольку всё тот же детальный анализ течений, называемых дуалистическими, показывает куда более сложную и совсем неоднозначную картину.

Манихейство, например, разделяло с гностицизмом почти все основные черты, но расходилось в идее экосистемного принципа. Согласно манихейству, «библейский бог лишь оформил первую человеческую пару.

---

<sup>804</sup> Ibid. P. 121.

<sup>805</sup> Подробнее см.: Ibid. P. 124–125.

<sup>806</sup> Ibid. P. 156.



Структура вселенной говорит о мудрости эонов Света. Материя мира сотворена из Тьмы, но в нее неразрывно вмешана душа Света. Страдая, пребывая в объятиях Материи, Свет все же проявляет себя в каждой травинке. Более того, Солнце и Луна есть постоянное благословенное присутствие, являющее в этом мире отблеск Рая Света»<sup>807</sup>.

Дальнейшие исследования ведут к еще более тонким разграничениям. Так, на поверку оказывается, что богомилы никогда не были дуалистами. Согласно их учению, первоэлементы, из которых возникли одушевленные животные, созданы Богом, а не дьяволом, следовательно, наша материальная Вселенная не является плодом злого начала, следовательно, в богомильской теологии нет двух начал, равных по чести и сосуществующих друг с другом в форме непрестанной борьбы. Такой взгляд присущ манихеям, многим гностическим учениям, павликианам, но не богомилам. Произведя колоритный миф, элементы которого сильно напоминают гностические, последние не создали строгой дуалистической теологии, а значит, по сути, не были дуалистами и не продолжали линию преемства от гностицизма<sup>808</sup>. Сходная история и с катарами, которые не являются ни продолжением богомильства, ни формой гностицизма. По Кулиану, больше всего катарское богословие напоминает мысль Оригена, причем порой столь совпадая с последней, что чикагский религиовед даже говорит о «возрождении оригенизма в радикальном катаризме»<sup>809</sup>. Катары также не были дуалистами, поскольку дела дьявола в *этом*<sup>810</sup> мире происходят с позволения Бога, а следовательно, ни о какой оппозиции двух начал не может быть и речи.

---

<sup>807</sup> Ibid. P. 181.

<sup>808</sup> Подробнее см.: Ibid. P. 209.

<sup>809</sup> Ibid. P. 229. Так, Кулиану находит у катаров и Оригена общие учения о предсуществовании душ, двойном творении и параллельных вселенных, многочисленном Суде, воскресении тела и т.п.

<sup>810</sup> Здесь Кулиану следует идее Дювернуа (см.: *Duvernoy J. La religion des cathares. Toulouse, 1977*) о разделении истинного мира, сотворенного Богом, и иллюзорного мира, сделанного сатаной, в катарском богословии. Эта идея базируется на специфическом истолковании-переводе катарами стиха из Евангелия от Иоанна «Всё чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1:4), где катарские богословы усмотрели учение о двух мирах: мире ничто, сатанинском порождении, и истинном мире Бога, переведя стих следующим образом: «Всё чрез Него начало быть, а без Него ничто начало быть».

Такой разбор можно продолжать и дальше. Если взглянуть на течения Нового времени, хотя бы на уже упоминавшийся экзистенциализм, то мы вновь найдем те же элементы, но поданные в иной конфигурации. Главным отличием здесь будет то, что гностики древности были сильнейшими метафизическими нигилистами, в то время как современные философские школы строятся вокруг нигилизма антиметафизического<sup>811</sup>, и существенная разница здесь, безусловно, колоссальна. Поскольку для одних истинное духовное бытие существует несомненно, для других же нет ничего, кроме этой жизни и бытия человеческой экзистенции. Также встречающиеся в современной массовой культуре темы, почерпнутые или сходные с древним гностицизмом, будут своеобразными и отличными от него. Причина всё та же – единство человеческого мышления и его принципов. Для Кулиану вся деятельность человека, будь то религиозная, научная, культурная, функционирует по принципам шахматной игры, в которой постоянно необходимо делать выбор из множества возможных вариантов, при этом теоретически игра может длиться бесконечно, но в жизни всегда появляется один очень важный фактор – фактор власти. Именно он прерывает партию, когда те или иные ходы начинают менять строй жизни, так те или иные идеи становятся еретическими и на них объявляются гонения, проливается кровь, и Кулиану удивляет, что на самом деле «так много крови было пролито за столь малое. Все эти древние еретики, не похожие на нас, жили и умирали за истину, бывшую лишь одним из множества вариантов выбора... единственным их грехом было *мышление*... проигравшие в истории проиграли не в игре разума, а в игре власти»<sup>812</sup>.

Таким образом, в теории морфодинамики мы встречаем бескомпромиссную редукционистскую модель, местами напоминающую идеи о роли сознания в религии Крайлла, модель, ставящую жирный крест на теориях духовной инспирации, связи с иными реальностями, особых

---

<sup>811</sup> *Couliano I. The Tree of Gnosis. P. 250.*

<sup>812</sup> *Ibid. P. 240. Курсив в оригинале.*

состояний сознания, единого вневременного гнозиса. Всё что есть – это человеческий мозг, функционирующий по принципам компьютера, в который загружена шахматная программа с максимально возможным числом вариантов, и внешний фактор машины принуждения, которая прерывает игру в тот момент, когда игроки слишком сильно в нее погружаются. Более нет ничего.

Казалось бы, какая связь у теории Кулиану с американским подходом к исследованию западного эзотеризма? Действительно, теория морфодинамики идет вразрез со многим написанным в предыдущих разделах. Но ведь нас интересуют не только чистые теории, но еще и ученые, их предложившие, их стиль мышления, их взгляды. И здесь личность Кулиану может раскрыться совсем с иной стороны, если мы обратимся к более ранней работе «Эрос и магия в эпоху Ренессанса», в которой вновь поднимается тема эпохи Возрождения и портрет Кулиану как исследователя очерчен более ярко.

#### **4.2. «...Наука прошлого, настоящего и будущего»**

Разумеется, до Кулиану уже многие обращались к эпохе Возрождения и рассматривали ее со множества различных позиций, но важнейшая загадка так и не была окончательно разрешена: что такое магическое мышление эпохи, что такое магия и почему она предшествовала рождению нововременной рациональности? Напомним, что на эти вопросы пыталась ответить Фрэнсис Йейтс, на них же по-своему отвечают Ханеграафф, Февр и Штукрад, но чикагский религиовед попытался не просто сконструировать отвлеченную теорию описания некоего положения дел, а попробовал понять, чем была магия для Бруно и его современников, для чего, по сути, нужно было начать мыслить как Бруно, сделать его мир своим миром. На наш взгляд, Кулиану это вполне удалось. Но пойдём по порядку.

Несмотря на то, что между Ренессансом и Новым временем существует прямая хронологическая связь, для Кулиану системы их мировоззрений совершенно несопоставимы. Научная картина мира, определившая развитие

западной цивилизации на века, не имеет почти ничего общего с магическим мировоззрением выдающихся умов эпохи Возрождения, в этом убежден Йоан Кулиану. Чтобы понять эту картину, нужно усвоить ряд положений, очевидных для той эпохи и совершенно чуждых современности. Первое, и главное, – роль фантазмов в системе мышления и познания мира. Дуализм телесного и душевного решался с помощью введения третьей опосредующей сферы – астральной. Кулиану говорит, что

...тело открывает душе окно в мир посредством пяти чувственных органов, сообщения которых идут в аппарат сердца, занимающийся их расшифровкой, чтобы они стали понятными. Именуемый *фантазией* или внутренним чувством, звездный дух преобразует сообщение от пяти чувств в *фантазмы*, воспринимаемые душой, поскольку душа не может воспринять ничего, что не было бы облечено в последовательность фантазмов; проще говоря, она ничего не может понять без фантазмов<sup>813</sup>.

Фактически вся сфера любовных, эротических переживаний, сфера памяти и магия полностью завязаны на этой теории познания, включающей фантазмы как ключевой аспект.

Эротическое влечение формируется посредством образа, который попадает в глаз человека с помощью «внутреннего огня» другого человека, любимого им. Внутренний огонь обуславливает механизм зрительного познания, глаз источает его вовне и, смешиваясь с пневмой (которая со времен стоиков и Галена считалась проникающей всё окружающее), попадает в глаза другого, вызывая фантазм. Так влюбленный мужчина сначала созерцает объект своей любви, полностью помещает все его детали в воображение (конструируя фантазм), а позже уже этот фантазм поражает всё тело, посредством обратной связи вызывая тяжелые болезни, порывы страсти и, по сути, подчиняет все существо любящего фантазмическому объекту его любви. Иллюстрацией именно такого процесса являются слова поэта Джакомо де

---

<sup>813</sup> *Couliano I. P. Eros and Magic in the Renaissance. Chicago, 1987. P. 5. Курсив в оригинале.*

Лентини (Giacomo da Lentino): «Как может быть, что столь большая женщина может проникать в мои глаза, ведь они такие маленькие, а затем входить в мое сердце и мой мозг?»<sup>814</sup>

На том же принципе основывается и древнее искусство памяти. Фрэнсис Йейтс достаточно подробно описала метод *loci*, систем зрительных образов, помещаемых оратором с помощью воображения в окружающее пространство, для того чтобы, произнося речь по этим образам, подробно реконструировать ее последовательность и смысл<sup>815</sup>. По сути, Ренессансное искусство памяти – это «техника манипуляции фантазмами»<sup>816</sup>, обретшая две формы выражения: утилитарную, кодифицирующую знаки и образы, необходимые для запоминания, позже выродившуюся в простую забаву; и универсальную комбинаторику, развитую Раймондом Луллием, в которой образы-фантазмы являются не служебным орудием, а «приблизительным выражением высших истинных реальностей интеллигентного порядка, бледной копией которых и является наш мир»<sup>817</sup>. Именно с последней разновидностью и связан феномен магии этой эпохи.

Из всех деятелей Возрождения наибольший интерес для Кулиану представляет Джордано Бруно, он пишет и о Мирандолле, и о Фичино, но лишь Бруно посвящает несколько развернутых разделов, и именно его учение

---

<sup>814</sup> Ibid. P. 23.

<sup>815</sup> Вот как британская исследовательница поясняет механизм метода: «Общие принципы мнемоники усвоить нетрудно. Первым шагом было запечатление в памяти ряда мест (*loci*). Наиболее распространенным, хотя и не единственным, применявшимся в системах мнемонических мест, был архитектурный тип. Яснее всего этот прием изложен в описании Квинтилиана. Для того чтобы сформировать в памяти ряд мест, говорит он, нужно вспомнить какое-нибудь здание, по возможности более просторное и состоящее из самых разнообразных помещений – передней, гостиной, спален и кабинетов, – не проходя также мимо статуй и других деталей, которыми они украшены. Образы, которые будут помогать нам вспоминать речь, – в качестве примера таких образов, говорит Квинтилиан, можно привести якорь или меч, – располагаются затем в воображении по местам здания, которые были запечатлены в памяти. Теперь, как только потребуются оживить память о фактах, следует посетить по очереди все эти места и востребовать у их хранителей то, что было в них помещено. Нам следует представить себе этого античного оратора мысленно обходящим выбранное им для запоминания здание, пока он произносит свою речь, извлекая из запечатленных мест образы, которые он в них расположил. Этот метод гарантирует, что все фрагменты речи будут воспроизведены по памяти в правильном порядке, поскольку этот порядок фиксируется последовательностью мест внутри здания. Квинтилиановы примеры образов, якорь и меч, позволяют предположить, что предметом речи в одном случае были вопросы мореплавания (якорь), а в другом – вопросы военных действий (меч)» (Йейтс Ф. Искусство памяти. С. 14).

<sup>816</sup> *Couliano I. P. Eros and Magic in the Renaissance. P. 32.*

<sup>817</sup> Ibid. P. 34.

о магии, можно сказать, является центральным в книге. С одной стороны, потому что Бруно является последним самым ярким представителем эпохи, жившим как раз во время ее заката. Приезд Бруно в Англию и его жизнь там демонстрируют резкий контраст магического мировоззрения Ренессанса и утилитарного мышления новой научности, фактически Бруно является пришельцем из другой эпохи, мысль и таланты которого уже никто не может по достоинству понять и оценить. Как отмечает Кулиану, единственным, кто мог бы это сделать, был Джон Ди, покинувший туманный Альбион в тот год, когда туда приехал Бруно. С другой стороны, в творчестве Бруно эксплицированы с максимальной открытостью идеи магического мировоззрения, являющиеся объектом исследования чикагского религиоведа. Бруно использовал те же техники памяти, что и его предшественники, с целью создания больших картин в воображении, картин, несущих не утилитарный, а магико-религиозный смысл. Так, сюжет с Актеоном, подглядывшим купание богини Дианы, должен стать картиной памяти, указующей на процесс постижения иных божественных реальностей. Напомним, что по сюжету мифа Актеон охотился и случайно увидел богиню Диану, купавшуюся в лесном озере, он был поражен ее неземной красотой, богиня же превратила его в оленя, которого тут же растерзали его же собственные охотничьи собаки. По толкованию Бруно, Актеон не несчастный охотник, а существо, сподобившееся соединения с богиней. Ведь зрение – фантазмический акт познания, и поскольку богиня позволила смертному видеть себя, то в этом акте созерцания он стал обладать ею, и за это богиня превращает его в свое животное – оленя, дальнейшее же завершение истории есть лишь подтверждение истинности избранничества богини, ведь соединившийся с ней не желает более жить в земном мире, следовательно, смерть для него желанна. Вся эта картина должна наводить создающего ее в своей памяти на определенный духовные размышления, которые Бруно, очевидно, практиковал. Кулиану очень нетривиальным образом интерпретирует эти

образы Бруновской мнемотехники. Приведем эти характерные слова *in extenso*:

Мы уже можем понять презумпцию Бруно (давайте ограничим себя этимологическим смыслом этого слова): он утверждает, что сам и есть этот «живой мертвец», «этот человек, освободившийся от пределов человеческого рода». Он считает себя религиозным лидером, который, подобно святому Фоме, святому Павлу, Зороастру и т. д., открыл «печать печатей», который стал возлюбленным девственной богиней, недостижимой Дианы. В таком контексте легко понять, почему инквизиция послала его на костер. Не мог ли он в принципе с помощью маленького чуда спасти себя? И не была ли мудрая и хитрая инквизиция уверена в том, что ему не удастся выполнить такое чудо? В каждом процессе над ведьмами, а я считаю случай Бруно именно таким, повторяется искушение Иисуса Христа, задается вопрос: не может ли подсудимый спасти себя? Конечно, один из глубочайших смыслов христианской истины заключается в том, что Иисус предается на волю Своего Отца, Который решает не спасать Его, а предать в жертву, чтобы искупить грехи человечества (*felix culpa, quia tamen ac tantum meruit habere Redemptorem...*). Не исключено, что Бруно предусматривал сожжение на костре как заключительный акт процесса, уже давно шедшего внутри него, – отвержение его человечества и переход в состояние божественности. Не свидетельствуют ли об это его последние слова, которые всегда неверно истолковывались? «*Maiori forsitan cum timore sententiam in me fertis, quam ego accipiam*» – «Кажется, что вы с большим страхом произносите приговор, чем я выслушиваю его»<sup>818</sup>.

Иными словами, Бруно был уже мертв для этого мира и жил для иного мира языческих богов и богинь, который в его представлениях был смешан с историей христианства и современностью в единое противоречивое целое. Хотелось бы остановиться на этой интерпретации. Мы уже встречали

---

<sup>818</sup> Ibid. P. 77–78.

исследования жизни Бруно и у Йейтс, и у последующих авторов, но, пожалуй, никто не претендовал на раскрытие внутреннего мира мага так, как сам Бруно осознавал его. Кулиану здесь фактически берет на себя смелость передавать мировоззрение Бруно не отвлеченно, как это принято в научном сообществе, а включено, будто бы пережив вместе с Ноланцем его видения и осознав всю их важность для его жизни. Именно поэтому чикагский религиовед не раз сокрушается о полном непонимании жизни и творчества Бруно потомками, сделавшими его символом демократии и свободы, каковым он никогда не являлся. Подобные рассуждения встречаем мы и у Йейтс<sup>819</sup>, но британская исследовательница стремится показать чуждость и противоположность мысли и взглядов Бруно новой науке, Кулиану же сопереживает Бруно и его миру, противопоставляя его нововременному мировоззрению<sup>820</sup>, и складывается ощущение, что в этой оппозиции сам Кулиану стоит на стороне Ноланца. Последнее замечание могло бы быть случайным и ошибочным, если бы не дальнейшие подтверждения догадки, которые мы находим в описании взглядов Джордано Бруно на магию.

Особую роль в понимании магии здесь может сыграть малоизвестный трактат Бруно «*De vinculis in genere*», по мнению Кулиану, честностью и

---

<sup>819</sup> Сравните характеристику, данную жизни и творчеству Бруно, у Йейтс с приведенной в следующей сноске характеристикой Кулиану – и легко увидите, как отстраненно и формально к Ноланцу подходила последняя и сколь вовлечен в его мир был чикагский религиовед. Йейтс пишет: «...уже невозможно верить в миф, будто Бруно преследовали как философа и сожгли за его смелые идеи о бесчисленных мирах или о движении Земли. Этот миф подорвали и публикация “Краткого изложения”, из которого видно, как мало внимания уделялось на допросах философским или научным пунктам, и работы Корсано и Фирпо, где на первом плане стоит религиозная миссия Бруно. Данное исследование, я надеюсь, сделало еще яснее и наличие этой миссии, и ее природу и показало, что в эту же миссию входила и философия Бруно, включая его внешне коперниковский гелиоцентризм. С головой погруженный в герметизм, Бруно не мог и помыслить о философии природы, о числе, о геометрии, о чертеже, чтобы не ввести туда какой-нибудь божественный смысл. Поэтому он меньше кого бы то ни было годится в представители философии, порвавшей с божеством» (Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 312).

<sup>820</sup> Вот как высокопарно об этом пишет Кулиану: «К сожалению, все те, кто превратил его в героя по социальным и политическим причинам, неверно поняли его работы и его личность, ссылаясь только на факт его мученичества в борьбе против церкви. Бруно действительно стал пророком религии, которой он никогда не одобрил бы, чьи идеалы были диаметрально противоположны его собственным. Он, наиболее антидемократичный из всех мыслителей, был провозглашен символом демократии! Теперь возможно реконструировать и понять, чего хотел Бруно. Далекий от того, чтобы стать героем прогресса, демократии, технологии или экологии, Бруно был просто мыслителем, который пытался вновь вдохнуть жизнь в самые сложные ценности, самые удивительные во всем западном Средневековье» (Couliano I. P. *Eros and Magic in the Renaissance*. P. 78).



цинизмом сравнимый лишь с «Государем» Макиавелли и преследующий сходные с произведением итальянского философа цели, но если Макиавелли говорит о политической плоскости правления, то Бруно разбирает его магическую составляющую. Трактат написан с точки зрения мага-манипулятора, рассматривающего мир и социум как сферу приложения своих знаний и сил. Напомним, что магия работает в сфере фантазмов, фантазмы наполняют мир воображения, а воображение является определяющей составляющей действия – как каждого отдельного человека, так и масс. Иными словами, в трактате Бруно мы сталкиваемся со средством манипулирования человеческим сознанием, как индивидуальным, так и массовым, манипулирования посредством образов. Думается, что аналогии из современной жизни сами приходят на ум, но Кулиану не собирается оставлять эти аналогии не раскрытыми, он начинает подробно их анализировать, прежде всего сопоставляя книгу Бруно с «Массовой психологией и анализом человеческого “Я”» Зигмунда Фрейда и «Толпой» Густава Лебона. Для Кулиану книга Бруно не теоретическое описание исследователя, а схема-прототип развития любой системы манипулирования сознанием, вплоть до сего дня. «Маг “De vinculis” является прототипом безличной системы масс-медиа, непрямого цензурирования, глобальной манипуляции и промывания мозгов, составляющих суть оккультного контроля над западными массами»<sup>821</sup>. Сам манипулятор здесь предстает как лишенный страстей и не подверженный манипуляциям человек, который должен в себе воспитать качества, делающие его магом. Чуть позже, рассуждая о психической нормальности мага, Кулиану полностью признает ее, поскольку все процессы, осуществляемые магом, и его внутреннее состояние могут быть лишь нормальными, ведь он должен прекрасно понимать суть и природу фантазмов и уметь транслировать их другим людям, тогда как психически больной является сам поработанным неконтролируемыми фантазмами. Манипулировать маг может лишь людьми,

---

<sup>821</sup> Ibid. P. 90.

имеющими веру, вера понимается в широком плане, верить можно в разное, но очевидно, что религии для Бруно есть первые и самые действенные средства манипуляции. Легче поддаются манипуляции люди, обладающие меньшими знаниями, но, по существу, все в этом мире поддается магическому воздействию мага-манипулятора. Еще раз заметим, Бруно здесь не осуждает, а лишь описывает конкретные рецепты по управлению людьми. Говорить о магии манипуляций можно достаточно долго, но мы хотим вернуться к теме Кулиану как исследователя, ибо здесь максимально выражена не просто симпатия ученого к предмету своего исследования, а полное слияние и проникновение в его идеи, фактически Кулиану начинает мыслить как Бруно и воспринимает окружающую реальность через призму системы последнего. Вот красноречивый пассаж, в котором это ярко проявляется:

Три ипостаси – мага, врача, пророка – тесно связаны друг с другом и не имеют четкой линии демаркации. «Психоаналитик» также является членом группы, его сфера – выходящее за пределы норм и сверхчеловеческое (superhuman). В условиях современной специализации и разрушения границ компетенций мы могли бы сказать, что два других деятеля бруновской магии – сам маг и пророк – исчезли. Но более вероятно, что они просто замаскировались в умеренных и дозволенных формах, и аналитик – одна из них, но не самая важная. В наше время маг занимается пиаром, пропагандой, маркетинговыми исследованиями, социологическими опросами, паблисити, информированием, контринформированием и дезинформированием, цензурой, шпионажем и даже криптографией – наукой, которая в XVI веке была ветвью магии. Эти ключевые фигуры нашего общества – просто продолжение бруновского манипулятора, следующие его принципам и заботящиеся о том, чтобы придать им техническое и имперсональное воплощение. Историки ошиблись, решив, что магия исчезла с приходом «количественных наук». Последние заменили магию, отчасти продлив ее мечты и цели с помощью технологии. Электричество, скоростной транспорт, радио и

телевидение, самолеты и компьютеры воплотили в жизнь обещания, впервые выраженные в магии посредством сверхъестественных способностей мага: производить свет, постоянно перемещаться из одной точки пространства в другую, общаться с удаленными частями света, летать по воздуху и иметь в распоряжении безошибочную память. Технология, можно сказать, демократичная магия, позволяющая каждому насладиться сверхъестественными возможностями, которыми хвастался маг. С другой стороны, ничего не вытеснило магию с ее собственной территории интерсубъективных отношений. Поскольку они имеют оперативный аспект, социология, психология, прикладная психосоциология представляют в наше время не прямое продолжение возрожденной магии<sup>822</sup>.

Этот отрывок один из самых показательных, но далеко не единственный. Далее Кулиану развивает идеи Бруно, говоря о том, что место мага ныне заняло государство, поскольку именно оно является новым манипулятором фантазмами. Чикагский религиовед (отметим, уже *не* Бруно) делит современные государства на два типа: магические и полицейские. В чертах последнего легко угадываются образы стран Варшавского договора второй половины XX века. Они в стремлении защитить свою устаревшую культуру превращаются в тюрьмы, где все свободы – как иллюзорные, так и реальные – агрессивно подавляются. Эти страны значительно хуже магических государств, в которых вся система правления строится вокруг манипуляции фантазмами и через них управлением массами и индивидами. Магия, как наука метаморфоз, заставляет такое государство быть вечно изменчивым к веяниям времени и перестраивать себя на ходу, всегда меняя ценности и ориентиры там, где полицейское государство не может предложить ничего, кроме тупого силового принуждения верить в то, что давно никого не убеждает. Несложно догадаться, что магическими являются страны современного либерализма, в условиях которого и писал свои работы Кулиану. Таким образом, в тексте

---

<sup>822</sup> Ibid. P. 104.

исследователя мы встречаем образ вечной магии, «науки прошлого, настоящего и будущего»<sup>823</sup>, по выражению Кулиану.

Но магия – не только универсальная наука манипуляции, это еще и психоанализ древности, ведь маг работает с образами, порожденными сферой человеческого познания. Уже отмечалось, что Кулиану сопоставляет идеи Бруно и Фрейда, но параллели не ограничиваются лишь психологией масс, получается, что Ноланец говорит о той же сфере бессознательного, исследование которой сделал своей главной сферой интересов Фрейд. Бессознательное выражает себя в образах, магия работает с образами, либидо творит историю и культуру, эротическая сила любви и вражды лежит в основе магического мирозерцания, описывающего мироустройство и способы управления им. Очевидны параллели между фантазмами и архетипами Юнга, эти сопоставления можно продолжать и далее. Как бы там ни было, в современном психоанализе Кулиану видит отголосок магического мышления эпохи Бруно. Не только в психологии и государственной машине, но и в иных формах социальной коммуникации – например, лечение болезней в современности сильно связано с восприятием человеком своей болезни, средства ее излечения и доктора, который ее лечит. То есть процесс исцеления и болезни во многом дело мира фантазии, мира фантазмов, не лишним подтверждением тому служит эффект плацебо. Сходными рассуждениями обилует книга Кулиану. Главной проблемой современности, согласно чикагскому религиоведу, является цензурирование сферы воображения, унаследованное от эпохи Реформации и ставшее фундаментом нововременного мировоззрения. Нежелание примириться с миром фантазмов, понять и познать его является корнем всех психических и социальных неурядиц современности. Книгу подытоживает характерная мысль: «...на этом вопросе книга завершается, не смея выразить четко надежду, которая может быть утопичной: что новый Ренессанс, возрождение мира, может

---

<sup>823</sup> Ibid. P. 106.

преодолеть все наши неврозы, конфликты и разделения, существующие меж нами»<sup>824</sup>.

Итак, мы столкнулись со странным феноменом: ученый, предложивший редуционистскую когнитивную модель функционирования религии<sup>825</sup>, разрушивший какие-либо попытки построения единой генеалогии западного эзотеризма, начинает мыслить как маг, применяя категории мировоззрения эпохи Ренессанса к современности без каких-либо объяснений и переходов так, будто они являются реалиями окружающей нас жизни. Но не стоит думать, что такие рассуждения встречаются лишь в «Эросе...», в «Древе гнозиса» мы также найдем двусмысленные сопоставления коммунистических государств Восточной Европы с низшими мирами, управляемыми злобными архонтами-демиургами<sup>826</sup>, причем деятельность последних описывается применительно к конкретной судьбе автора книги<sup>827</sup>. Все это можно было бы рассматривать как простые фигуры речи, если бы в них не было вложено столько личных переживаний и экспрессии. Для Кулиану проблема магического манипулирования, сфера воображения и мир злобного демиурга были частью его жизни, частью судьбы, и мировоззрение Бруно он во многом перенял и сделал своим мировоззрением, что не помешало ему оставаться ученым, последовательно применяющим редуционистские концепции в своем творчестве.

### 4.3. Влияния и критика

Безусловно, Кулиану опирался на массу работ по разбираемым темам и хорошо ориентировался в проблемах историографии и первоисточниках. Но основой его исследований стали личные размышления и разработки, по мнению некоторых современных ученых, не потерявшие актуальности до сих

---

<sup>824</sup> Ibid. P. 246.

<sup>825</sup> Кстати, в «Eros and Magic...» не забыты идеи морфодинамики, там тоже жизнь идей описана по аналогии с процессом дарвиновского естественного отбора, в котором выживают лишь самые приспособленные (см.: Ibid. P. 182–184).

<sup>826</sup> См.: *Couliano I. The Tree of Gnosis*. P. 96.

<sup>827</sup> См. рассуждения: Ibid. P. XVIII.

пор. Так, друг Кулиану Моше Идель в своей работе 2005 года прямо называет чикагского религиоведа «ведущим исследователем гностицизма»<sup>828</sup> и использует некоторые его идеи для исследования каббалы. Причем, сравнивая труды Кулиану с работами Элиаде и Шолема, Идель отмечает превосходство идей чикагского религиоведа над разработками представителей круга Эранос<sup>829</sup>. Воутер Ханеграафф использует работы Кулиану как авторитетные источники по ренессансной магии<sup>830</sup> и гностицизму<sup>831</sup>. Другие авторы подходят к наследию Кулиану более критично. В рецензии на «Эрос и магию в эпоху Ренессанса», представляющей интерес еще и потому, что она была написана спустя шесть лет после выхода книги и два года после смерти Кулиану, Дуэйн Осхейм (Duane Osheim) отмечает, что теории Кулиану тяжело понять из-за признания за Эросом и магией реальной силы в современности, и суммирует претензии к подходу Кулиану к Ренессансной магии в следующем пассаже:

Без должной рефлексии Кулиану принимает спекуляции о трансовых состояниях, вызванных наркотическим опьянением; он уравнивает магию в представлении ученых и народную магию, что заставляет историков, изучающих общество, поежиться; он игнорирует возможность того, что всё известное нам о колдовстве было лишь творением ученых-теологов. Ценность этой работы сводится к тому, как прекрасно эрудированный историк античной религии с помощью своих знаний о прошлом находит смысл в современных моральных, политических и религиозных дилеммах<sup>832</sup>.

Любопытно сравнить подход Кулиану к ренессансной магии с рассмотрением того же периода в творчестве других исследователей. В одной из самых последних работ, посвященных феномену магии в западной культуре, Брайан Копенхейвер, кстати, ни разу не обратившийся к трудам

---

<sup>828</sup> *Idel M.* Ascensions on High in Jewish Mysticism. P. 26.

<sup>829</sup> См.: *Ibid.* P. 4–19, 25–26, 73.

<sup>830</sup> См.: *Hanegraaff W.* New Age Religion and Western Culture. P. 85.

<sup>831</sup> См.: *Hanegraaff W.* Esotericism and the Academy. P. 337.

<sup>832</sup> *Osheim D. J.* Review on Eros and Mag in the Renaissance // *Journal of the American Academy of Religion.* 1993. Vol. 61. P. 138.

Кулиану, анализирует тот же период, но приходит к противоположным выводам. Если для Кулиану центральной в магической теории эпохи было представление о фантазмах, а главным его актором был Джордано Бруно, то для Копенхейвера вся история магии есть следствие развития научной и философской мысли, в первую очередь трудов Плотина и Аристотеля. В работах Копенхейвера магия лишается того романтического ореола, который приписывает ей Кулиану, превращаясь лишь в этап в истории научно-философского познания мира. Роль же столь любимого Кулиану Бруно Копенхейвер расценивает совсем по-иному. Бруно для него творец нового типа магии, в корне отличного от магической теории Фичино и общей традиции поздней Античности – раннего Нового времени. Его мнемотехнические практики, направленные на актуализацию воображения, не имеют ничего общего с неоплатонической теорией цепей бытия и систем подобий, присущей магии Ренессанса. Бруно создавал свою магию как альтернативный устоявшейся картине мира научно-философский проект. «Для него магия была достаточным мотивом для того, чтобы провести инновацию в метафизике. Поскольку преобладающие метафизические системы – как аристотелевские, так и платонические – были построены в соответствие с конечным, иерархическим космосом, имеющим центром Землю, потеря центра и его растворение в безграничности потребовали новой системы, различные версии которой и создавал Бруно, колеблющийся между атомизмом и пленистическим монизмом. Эти новые планы открывают место для магии нового вида»<sup>833</sup>. В отличие от иерархического космоса Платона и Аристотеля, вселенная Бруно – бесконечная совокупность множества миров, проникнутая единым духом, проявление которого в материи описывается языком атомарной физики. Бруно отказывается от целого ряда общеупотребимых в Ренессансе гипотез, связанных с оккультными качествами вещей, ибо они не работают в его вселенной. По мнению

---

<sup>833</sup> *Copenhaver B.P. Magic in Western Culture: from Antiquity to the Enlightenment. P. 323.*

Копенгейвера, Бруно возрождает стоическую картину мира, проникнутого единым духом-пневмой. В таком контексте «материя представляет собой глобальный медиум... но материя одушевлена, жива... разумна и божественна»<sup>834</sup>, и эта материя имеет атомарный характер. Именно через теорию атомов Бруно объясняет ранее понятные лишь через гипотезу оккультных качеств явления: способности василиска, заставляющего окаменеть жертву, электрический разряд ската, сглаз и т.п. Таким образом, для Копенгейвера, теория Бруно – новый тип магии, своего рода магии переходного периода, совмещающей в себе и древние представления о духовном единстве бытия, и новые гипотезы о множественности миров, и атомарной структуре материи. Для него Бруно был тем человеком, который всячески приближал закат магического мировоззрения эпохи Ренессанса, во многом не осознавая этого.

Если оценивать наследие Кулиану глазами Копенгейвера, то можно отметить, что американский исследователь доверился тезису Йейтс о единой магической традиции, присущей Средним векам и Ренессансу, но в отличие от Йейтс, романтизировал героев этой традиции, выведя второстепенных ее персонажей на роль первостепенных, видимо, по скрытым личным предпочтениям. Как мы и показали выше, Бруно так привлекает Кулиану, что он вопреки текстуальным свидетельствам делает его центральной фигурой магической традиции эпохи, поскольку теория Бруно, возможно, как и его мировоззрение в целом, находит отклик в мировоззрении самого Кулиану.

Теория морфодинамики Кулиану также не была проигнорирована критиками. На семинаре, прошедшем в Оксфордском «Колледже Иисуса» 22 мая 2011 года и полностью посвященном религиоведческой теории чикагского религиоведа, Эдвардом Кантерианом (Edward Kanterian) был высказан целый ряд критических замечаний в адрес его теории. Суть их можно свести к следующему. Кулиану как будто живет в своем собственном мире, отделенном

---

<sup>834</sup> Ibid. P. 325.



от современной ему философской и научной жизни. В его трудах нет ссылок на современные теории, изучающие процессы мышления, когнитивную философию, структуралистские разработки (после Леви-Стросса и Барта), хотя годы его активной деятельности 60–80-е – это период бурных дебатов в сходной с рассматриваемой им сфере<sup>835</sup>.

По сути, Кулиану лишает религиоведение как предмета исследования, так и метода (здесь он удивительным образом напоминает позднего Штукрада): оказывается, что всё мышление человека во всех сферах строится по одной и той же системе бинарных оппозиций, содержание мышления, таким образом, не имеет значения, поскольку структура его будет всегда одной и той же и во многом произвольной. Вспомним, что, согласно определению Кулиану, вся история есть «интегрированная морфодинамика идеальных объектов»<sup>836</sup>. Такое произвольное отношение к смыслу сильно смущает критика, ведь известно, что и христианские теологи, и гностики отдавали свои жизни не за выбор в бинарной оппозиции понятий (хотя с логической точки зрения это может быть и верным), а за конкретный образ своей веры, который они никогда бы не предпочли чему-то другому. Их вера была для них много большим, чем просто логическое рассуждение и выбор из двух оппозиций.

В таком контексте вся история мысли превращается в теорию вероятности, где из случайных подбрасываний монетки выстраивается целая цепь логических заключений. Но философы и теологи не полагались на случай, их инструментом был разум, с помощью которого они рассуждали и приходили на основании этого рассуждения и взвешивания всех аргументов к тому или иному выводу. Из теории морфодинамики мы можем понять условия возникновения доктрин, но мало что узнаем об их существовании. В морфодинамической картине истории мы наблюдаем лишь щелканье безличных тумблеров, определяющих ее ход, тогда как, и это подтверждает

---

<sup>835</sup> Так, например, см. работу аналитического философа по сходной с разрабатываемой Кулиану теме: *Walsh W.H. Philosophy of history: an Introduction. NY, 1967.*

<sup>836</sup> *Couliano I.P. The Tree of Gnosis. P. 21.*

случай Бруно, личности и их миры во многом определяют выбор людей и истории в ту или иную сторону.

Эвристическая ценность морфодинамической гипотезы Кулиану, таким образом, вызывает сомнения. Он скорее выстроил еще одну красивую систему, которая может увлечь своей стройностью, создать новый миф, но не помогает понять и объяснить набор явлений, с которыми мы сталкиваемся в истории. Правда, этого нельзя сказать о его рассуждениях касательно роли магии и ее сути, порой они сильно напоминают мировоззрение самих адептов западного эзотеризма, что говорит об очень хорошем и глубоком проникновении в материал. Эта сходность мысли исследователя и объекта исследования, некая конгениальность, даже парадоксальным образом приводит к тому, что российские крайне правые мыслители числят Кулиану (борца с любой тоталитарной системой) в рядах своих соратников<sup>837</sup>.

Пожалуй, сложность и противоречивость мысли Кулиану вполне показательна и не требует дальнейших пояснений, хотя, безусловно, требует дальнейшего исследования. Напоследок нам бы хотелось остановиться лишь на одном моменте, поднятом Кулиану в его «Эросе и магии в эпоху Ренессанса». Одной из целей Реформации, по Кулиану, было уничтожение идолов, приведшее не только к разбиванию статуй и сжиганию священных изображений, но и к цензурированию сферы воображаемого, центральной для мира эпохи Возрождения. Мирча Элиаде в своем предисловии к книге развивает эту мысль, сравнивая борьбу с изображениями в Реформации с иконоборчеством, осужденном на Седьмом Вселенском соборе, который, к счастью, восстанавливает культ поклонения изображениям. «Это цензурирование воображения, вдохновившее Западную Церковь, может быть сравнимо с иконоборческой атакой на Восточную Церковь в восьмом и девятом веках»<sup>838</sup>, – замечает Элиаде. Сходных взглядов, видимо,

---

<sup>837</sup> См. статьи А. Бовдунова в газете «Завтра» и на различных правоориентированных политических ресурсах Интернета.

<sup>838</sup> *Couliano I.P. The Tree of Gnosis. P. XII.*

придерживался и сам Йоан Кулиану. Здесь не может не броситься в глаза полное непонимание смысла иконографии и роли мира воображения для православного богословия. Всё же Элиаде верно говорил, что, несмотря на его широкую религиоведческую эрудицию, мир православия остался глубоко чуждым ему<sup>839</sup>, видимо, тоже произошло и с Кулиану, воспитанным уже в коммунистической Румынии. Цензурирование воображаемого мира не имеет ничего общего с почитанием икон, служащих видимой связью между личностью молящегося и тем, кому адресована молитва. Цензурирование же сферы воображаемого есть обыденная аскетическая практика христианской монашеской традиции, восходящая еще к ее корням и отразившаяся во всех классических памятниках аскетики. В таком контексте обращение к воображаемому миру в эпохе Возрождения вряд ли можно хоть как-то сопоставить с восстановлением иконопочитания, а жесткое цензурирование мира воображения эпохи Реформации и начала Нового времени противопоставить богословию неразделенной Церкви.

## **§6. Американский подход: выводы**

Итак, завершив рассмотрение теорий представителей американского подхода, мы можем заключить, что описанные нами во введении к текущей главе черты проявляются в той или иной степени у каждого из авторов. При этом, как и в случае других подходов, рассмотренные нами авторы являются выразителями общей тенденции. Можно сказать, что в современном религиоведении американский подход уверенно набирает популярность, в подтверждение приведем лишь пару показательных примеров.

---

<sup>839</sup> Свидетельств подобного рода у Элиаде немало, вот, например, что он пишет в «Португальском дневнике»: «Трагедия моей жизни может быть выражена следующей формулой: я – язычник, совершенный, классический язычник, пытающийся сделать из себя христианина. Для меня космические ритмы, символы, знаки, магия, сексуальность существуют в гораздо большей степени и более непосредственно, чем проблема спасения. Лучшую часть себя я посвятил именно последней, но без возможности хоть на шаг продвинуться вперед» (*Eliade M. The Portugal Journal. NY, 2010. P. 33*). Стоит заметить, что еще до публикации «Португальского дневника» отечественный исследователь А.П. Забияко, реконструировав мысль Элиаде, пришел к таким же выводам о его личной религиозности (см.: *Забияко А.П. Мирча Элиаде: методология в контексте индивидуально-психологических и религиозных особенностей личности. // Религиоведение. 2008. № 1. С. 180-186.*)

В 2010 году группа англо-американских исследователей объединилась вокруг журнала «Парантропология»<sup>840</sup> (Paranthropology). Это журнал стал удачной попыткой обосновать в рамках престижной ветви академического знания новый домен – исследование паранормальных явлений, как часть антропологических исследований. Интересно, что среди его авторов немало серьезных ученых-антропологов, работающих в ведущих научных институтах (Кембридже, Оксфорде), не кабинетных теоретиков, а полевиков-практиков, чей опыт насчитывает не одно десятилетие<sup>841</sup>. Главный редактор журнала Джеймс Хантер (James Hunter) отмечает, что термин «паранормальное» появляется в начале XX века, замещая собой теологически ориентированный термин «сверхъестественное». В его сферу включаются те явления, которые невозможно объяснить с помощью современных научных знаний. Термин «сверхъестественное» в свою очередь активно использовался классиками антропологии, например, Эвансом-Причардом (употреблявшим его в отношении магии у аборигенов) и Эмилем Дюркгеймом (описывавшим сам генезис идеи сверхъестественного как противоположного нововременной научной рациональности). Главная проблема всех классических подходов (за исключением теории Лэнга), согласно Хантеру, состоит в том, что «антропологический “символ веры” отвергает основной фактор человеческой природы... Если то, что отвергается этим “символом веры”, имеет большое значение для природы человека и занимает центральное место в его культуре, усилия антрополога не имеют смысла»<sup>842</sup>. В противовес классическому подходу во второй половине XX века появляется так называемая «антропология опыта»<sup>843</sup>, самым известным представителем которой является Карлос Кастанеда. Для Хантера Кастанеда – самый яркий пример новой тенденции в антропологии. Появление антропологов-шаманов сняло с

---

<sup>840</sup> См.: <http://paranthropologyjournal.weebly.com/>

<sup>841</sup> Подробнее см.: <http://paranthropologyjournal.weebly.com/free-pdf.html>. Все номера журнала выложены в открытый доступ.

<sup>842</sup> Paranthropology: Anthropological Approaches to the Paranormal. Bristol: Paranthropology, 2012. P. 13.

<sup>843</sup> Ibid. P. 14.

исследователя табу на описание личного опыта, полученного во время участия в различных ритуальных и иных практиках изучаемой группы. До второй половины XX века писать о личных переживаниях было дурным тоном, и многие антропологи вынуждены были замалчивать их, хотя этим, по мнению Хантера, значительно обедняли свои описания. Даже у классиков дисциплины в текстах можно наткнуться на описания личных переживаний, на которых, разумеется, не акцентировалось внимание. Очередным этапом в истории антропологии паранормального выделяется так называемая «трансперсональная антропология», включающая гипотезу трансперсонального уровня психики в качестве базиса для описания явлений, выходящих за рамки, объяснимые современной научной картиной. Как следствие, для антропологов открываются иные сферы исследований, такие как телепатия, телекинез, опыт вне тела и т.п., причем фокус-группами для исследований подобных тем могут быть не только племена Новой Гвинеи или Африки, но и представители западной цивилизации, имеющие, по их собственному признанию, такой опыт. Именно за такими исследованиями Хантер видит будущее антропологии и активно продвигает их изучение на страницах своего журнала.

Представляется, что явления, подобные «Парантропологии», вполне вписываются в рамки американского подхода<sup>844</sup> и в ближайшем будущем станут неединичными. Уж очень сильно они соответствуют неким аспектам *Zeitgeist* современности.

Вторым не менее показательным примером являются труды Г.А. Мэйги – историка философии и специалиста по Гегелю. Начиная с ранних работ, посвященных связям философии Гегеля с западным эзотеризмом, Мэйги не раз выделял значимость гнозиса как особого опыта, раскрывающего высшее

---

<sup>844</sup> Косвенным подтверждением тому служит статья в одном из номеров журнала, принадлежащая перу Фионы Бовэ (Fiona Bowie) «Антропология паранормального: Отчет о симпозиуме в институте Эсален», где, как следует из названия, приводится отчет о проходившем с 13 по 17 октября 2013 года симпозиуме, на который была приглашена группа ученых (в том числе и Джеффри Крайпл), которая должна была обсудить «вклад социальной, культурной антропологии и связанных с ними дисциплин в наше понимание паранормального» (Bowie F. Anthropology and the Paranormal: Report on a Symposium at the Esalen Institute // *Paranthropology*. 2013. Vol. 4, № 4, P. 47).

знание<sup>845</sup>, подчеркивая, что именно этот опыт лежит в основе западного эзотеризма, обозначаемого им поначалу как «герметическая традиция»<sup>846</sup>. Любопытно, что идею «герметической» традиции Мэйги, по его собственному признанию<sup>847</sup>, заимствует у Йейтс. Для него носители этой реально существующей традиции «...обычно отрицают ту форму мистицизма, которая останавливается на божественной “тайне”, и утверждают вместо этого, что возможно актуальное, дискурсивное знание природы Бога в противоположность простому переживанию непосредственного опыта... герметизм можно рассматривать как позитивную форму гностицизма, позитивную настолько, что она не очерняет творение, но приписывает ему центральную роль в бытии Бога»<sup>848</sup>. Но вплоть до последнего времени Мэйги не разрабатывал единой системы интерпретации западного эзотеризма, пока перед ним не встала задача составления и редактирования кембриджского сборника, посвященного одновременно и западному эзотеризму, и мистицизму, своего рода «суммы современного состояния исследований»<sup>849</sup> темы. Для выполнения такой сложной задачи была необходима теоретическая рамка в форме вводных замечаний, в которых в завершенном виде и оформилась теория Мэйги. Основной его идеей является объединение двух крайних форм исследования: религиозизма, строящегося на эмпатии, и методологического агностицизма. По Мэйги, оба они несут немало положительных черт. Агностицизм заставил нас вновь обратиться к первоисточникам западного эзотеризма, изучив их с применением всех наработок современной гуманитарной мысли, религиозизм же не позволяет скатиться в постмодернистский релятивизм, утверждая реальность некоей

---

<sup>845</sup> Вот, например, как категория гнозиса применяется Мэйги в отношении системы Гегеля: «Гегель верит, что мы возвышаемся над природой и становимся хозяевами своей судьбы через глубинный гнозис, содержащийся в его системе». (*Magee G.A. Hegel and the Hermetic Tradition. Ithaca and London: Cornell University press, 2001. P. 14*).

<sup>846</sup> *Magee G.A. Hegel and the Hermetic Tradition. 2001. P. 12.*

<sup>847</sup> См.: «Кант воспринимает Сведенборга серьезно»: Интервью с Гленном Мэйги // Религиоведческие исследования. № 2 (12), 2016. С. 112.

<sup>848</sup> Там же.

<sup>849</sup> *Magee G.A. Editor's Introduction. / The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism. Edited by G.A. Magee. NY: Cambridge University Press, 2016. P. XV.*

основы как у религии, так и у эзотеризма. Эти достоинства Мэйги предлагает объединить в своем «синтетическом подходе». Для него эзотеризм является особым типом мирозерцания, характерным для культуры премодерна. Его отличия от мировоззрения эпохи модерна можно суммировать следующим образом: эзотеризм полагается на традицию, культивирует качественный подход в понимании природы, опирается на субъективные переживания, открывающие иную реальность. При этом Мэйги уже Аристотеля относит к иному, незотерическому типу мировоззрения, поэтому эзотеризм не стоит воспринимать лишь как хронологического предшественника модерна, скорее этот тип мирозерцания всегда неявно присутствовал в западной культуре, но лишь философия Нового времени смогла очертить его контуры, определив своим главным антагонистом. Для Мэйги «“эзотеризм” относится к ряду теорий, практик и подходов к познанию, объединенных укорененностью в премодерновом, преимущественно языческом мировоззрении. Центральное место в этом мировоззрении занимает приверженность идее единства существования, и это существование представляет собой связанное целое, в котором, казалось бы, разнородные вещи существуют в качественном соответствии и активной живой симпатии»<sup>850</sup>. Таким образом, эзотеризм не был никем сконструирован, как это утверждают Ханеграафф и Штукрад, он как особый тип мирозерцания был всегда. Все это очень напоминает теорию Антуана Февра об эзотеризме как форме мысли, и действительно, именно на Февра в значительной степени и опирается Мэйги. В особенности его привлекает идея четвертой обязательной характеристики западного эзотеризма – опыт духовного преображения или трансмутация, именуемая Мэйги гнозисом. Именно на базе этой характеристики он выстраивает основную методологическую рамку сборника – объединение эзотеризма и мистицизма. Мэйги утверждает, что «корни эзотерических течений почти всегда приводят нас к мистическим традициям»<sup>851</sup>. Сущность мистицизма

---

<sup>850</sup> Ibid. P. XXVIII.

<sup>851</sup> Ibid. P. XV.

Мэйги определяет как гнозис, который в свою очередь является не чем иным, как «непосредственным восприятием абсолютной истины»<sup>852</sup>. По нему весь мистицизм – как восточный, так и западный – коренится в «трансцендентном источнике бытия»<sup>853</sup>, стоящем над категориальными оппозициями и превосходящем любые формы выражения. Говоря о связи мистицизма и эзотеризма с гнозисом, Мэйги замечает, что «мистицизм и есть гнозис; эзотеризм – технэ, основанное на гнозисе»<sup>854</sup>. Любая эзотерическая теория, по Мэйги, коренится в глубоком опытным убеждении о единстве всего сущего, это убеждение и есть гнозис. Все эзотерические практики не ведут к обретению некоего опыта, на деле они уже базируются на предзнании – гнозисе. И эзотерическое, и мистическое мировоззрение есть необходимый продукт гнозиса. В свою очередь гнозис всегда требует какого-то рефлексивного и практического выражения, отсюда и возникает многообразие эзотерических теорий и систем мистических действий. Все эти черты подчеркивают фундаментальную разницу гнозиса и всех типов современного познания, ведь «величайший грех, совершенный эзотерикой... – заявление о доступе к “другой реальности”, которая в принципе не может быть достигнута с помощью эмпирических методов современной науки»<sup>855</sup>. Таким образом, Мэйги, как ему кажется, предлагает цельный подход к исследованию эзотеризма и мистицизма. Этот подход он спроецировал и на редактируемый им кембриджский сборник. Он выразился не только в компоновке материала, но и в подборе авторов, тем для статей, а также сказался на содержании. Можно сказать, что в некоторых статьях сборника погружение и даже слиянием с изучаемым материалом хорошо ощутимо<sup>856</sup>, что позволяет рассматривать кембриджское руководство, отметим, одно из двух

---

<sup>852</sup> Ibid. P. XVI.

<sup>853</sup> Ibid. P. XVII.

<sup>854</sup> Ibid. P. XXX.

<sup>855</sup> Ibid. P. XXV.

<sup>856</sup> Подробнее см.: *Носачев П. Г.* «Рак пятится назад, а щука тянет в воду...»: Размышления о современном состоянии исследований западного эзотеризма. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2017. № 72. с. 147–160.



существующих на данный момент по теме в мировой науке, укоренённым в американском подходе к исследованию эзотеризма.

Два разобранных выше примера иллюстрируют тенденцию, в которой основные характеристики американского подхода к исследованию эзотеризма (антиредукционизм, толерантность, влияние Эранос, размытие границы между этическим и эмическим уровнями описания) набирают популярность среди исследователей и, в каком-то смысле, даже оттесняют достижения выразителей новоевропейского подхода. Даже тот факт, что Мэйги был избран редактором столь престижного сборника, уже говорит о многом. Таким образом, можно говорить, что сегодня исследования эзотеризма разделены почти поровну между двумя во многом противоположными подходами – американским и новоевропейским.

## Заключение

Подводя итоги, выразим надежду, что нам удалось продемонстрировать, что существует четыре подхода к исследованию западного эзотеризма, и вернемся еще раз к их общей характеристике, чтобы затем поставить вопросы о перспективах этих исследований и об основных проблемах, возникших перед ними.

Напомним, что подход мистоцентризма, сформировавшийся в рамках круга Эранос, был напрямую связан с личными убеждениями и переживаниями исследователя. Представители круга искали в западном эзотеризме ответ на свои внутренние чаяния и рассуждали о нем так, будто на личном опыте знали, о чем ведут речь. В теориях представителей этого подхода прослеживается скрытая система, базирующаяся на их внутреннем опыте и установках, на основании которой выстраиваются их религиозоведческие теории в отношении западного эзотеризма. Среди основных в них можно выделить эссенциализм в рассмотрении религиозного опыта, рассмотрение гнозиса как универсального типа этого опыта, а мифа как универсальной формы символической его фиксации. С одной стороны, на примере этого подхода мы видим, как определенные установки, принятые ученым для себя лично, начинают, зачастую помимо воли ученого (по крайней мере в случае с Шолемом и Элиаде), определять направление его исследования и подталкивать его к построению объяснительных схем, подтверждающих эти установки. С другой – надо отметить, что именно благодаря Эранос тема западного эзотеризма попадает наконец-то в сферу серьезного научного исследования. Также заметим, что далеко не всегда личная увлеченность ученого вредит процессу исследования, проблема с мистоцентризмом совсем не в том, что Шолем, Элиаде и Юнг были экзистенциально заинтересованы в осознании феномена западного эзотеризма, а в том, что они делали на основании этой личной заинтересованности выводы общезначимого характера, никак не оговаривая причин, заставивших эти выводы сделать.

Подход классического рационализма хронологически возникает чуть позже мистоцентризма, в тот момент, когда ученые, стоящие на мировоззренческом базисе нововременной посткантианской философии, обращают свое внимание на западный эзотеризм и начинают серьезно ее изучать с целью объяснения ее сущности и места в истории. У такого исследования было две причины: желание упредить рецидивы пагубного иррационализма, ведущего в итоге к тоталитарным идеологиям, и историко-культурные исследования эпохи Ренессанса, развитые институтом Варбурга. При этом само понимание западного эзотеризма было изначально задано рамкой нововременного отношения к ней как собранию суеверий и заблуждений, разделяемых непросвещенным разумом. Этот подход, во многом оценочный, смог, однако, обосновать необходимость изучения западного эзотеризма как одного из важных факторов, формирующих идентичность западной культуры, и породить целый ряд теорий, объясняющих как весь феномен, так и его отдельные аспекты.

Новоевропейский подход, изначально сформировавшийся под некоторым влиянием Эранос в 90-е годы, пошел по пути модной междисциплинарности, вобрав в себя целый спектр самых современных разработок в области религиоведения, культурологии, истории и других гуманитарных дисциплин. Эмпирический метод, провозглашенный Воутером Ханеграаффом, деление на эмический и этический уровни описания, деконструирование предмета исследования, акцент на интеллектуальную историю, определяющее влияние философии постструктурализма стали его отличительными чертами и во многом помогли исследователям западного эзотеризма занять достойное место среди гуманитарной мысли начала XXI века.

Американский подход, обязанный своим появлением особому типу духовности, сложившемуся в Северной Америке с первых лет колонизации и традиции американского религиоведения, также испытал на себе определенное влияние Эранос. При этом основной его чертой стало преодоление исследователем ограничивающих его рамок этического

описания. Идея признания реальности опыта западного эзотеризма и стремление приобщиться к нему как ключевое условие глубокого и адекватного исследования стали лейтмотивом работ основных выразителей этого подхода.

Важным для понимания смысла истории исследования западного эзотеризма является то, что все четыре описанных подхода существуют сейчас не диахронически, а синхронически. Хотя в их возникновении и можно усмотреть некую хронологическую последовательность, однако в настоящий момент нужно говорить об их сосуществовании, а не о смене одного другим. Все четыре подхода развиваются одновременно, в равной степени выказывая свои притязания на право давать единственно верное понимание предмета исследования.

Стоит также отметить, что проблематика двухуровневого описания отчетливо прослеживается в принципиальных различиях подходов. Мистоцетрический подход представляет собой преимущественно эмическое описание, которое всеми силами старается стать похожим на этическое. Подход классического рационализма, напротив, провозглашает строгое разделение между этическим и эмическим подходом, но на деле этические категории в нем проецируются на эмические. Полного и четкого разграничения двух уровней в определенной степени удалось достичь лишь новоевропейскому подходу, где сама методология Пайка была провозглашена нормативной одним из его лидеров – Воутером Ханеграаффом. Американский подход, напротив, стремится преодолеть ограниченность этического уровня описания путем совмещения его с эмическим, но при этом сохраняя установки и самобытность последнего.

Пожалуй, стоит также остановиться на основных методологических достижениях исследователей западного эзотеризма. Если говорить только о современных наиболее актуальных на сегодняшний день теориях, то прежде всего нужно назвать активное применение к религиоведческому материалу культурологического инструментария. Здесь мы имеем в виду теории Э.

Хобсбаума, Я. Ассмана, постструктуралистов, пикторального поворота и им подобные; как показывает практика, такая междисциплинарность приводит к очень интересным и порой неожиданным результатам. Примечательной представляется популяризация религиоведения в деятельности Дж. Крайпла, он, по сути, прилагает немалые усилия, чтобы показать, насколько значимым может быть религиоведение как для жизни каждого человека, так и для осмысления истории страны. И, пожалуй, наиболее важным методологическим достижением можно назвать разработку эмпирического метода исследования религии В. Ханegraаффа. Важно здесь не только то, что большинство современных исследователей в той или иной степени выражают заявленную им методологию в своих работах, но и то, что в эмпирическом методе создается альтернатива дихотомии рациональное против иррационального. Эмпирический метод – рабочая методология, позволяющая уйти от соблазнов, с одной стороны, стать апологетом рациональности, а с другой – утверждать личные религиозные убеждения с помощью научного дискурса.

Теперь имеет смысл сказать несколько слов о проблемах и перспективах данного поля исследований. Прежде всего, следует отметить, что в течение веков тема западного эзотеризма в академическом сообществе серьезно не воспринималась, а следовательно, и не изучалась, поэтому ученых будущего ждет богатый материал для их собственных исследований, построений и обобщений. Возможно, сфера исследования западного эзотеризма станет отдельной междисциплинарной средой, обособленной от религиоведения, культурологии и истории науки, перспективы таких исследований очевидны.

Также укажем на значение этих исследований для будущего религиоведения. Прежде всего, можно отметить без преувеличения, что здесь открывается новая страница в истории дисциплины, ведь ранее игнорировавшаяся (чаще всего из-за научного снобизма) тематика теперь становится доступной для изучения. Пересмотр роли западного эзотеризма, попытка понять его и разобраться в нем как самоценном явлении может

изменить взгляд ученых на религиозность традиционную, а следовательно, изменить и религиоведение. Немалым подспорьем становятся исследования рассматриваемого поля и для изучения новых религиозных движений, поскольку именно в западном эзотеризме последние чаще всего черпают конституирующие их мифологемы.

Важным фактором для развития религиоведения является то, что среди ученых, занимающихся исследованием западного эзотеризма, очень много молодых людей, это поле, быть может как никакое другое в сфере изучения религии, оказывается притягательным для них. Причин к тому можно выделить немало, и самой очевидной из них представляется то, что в массовой культуре и субкультурах темы, порожденные рассматриваемой религиозностью, уже давно стали активно тиражироваться в музыке, литературе, кино, компьютерных играх, что вызвало интерес среди молодежи к феномену, их породившему. Многие заинтересовавшиеся даже вступили в различные организации, декларирующие свою приверженность той или иной форме западного эзотеризма, но не найдя в них того, что искали, или не удовлетворившись им до конца, переключились на научное исследование темы. Поскольку само по себе институциональное закрепление данной сферы в рамках академии произошло недавно, то старшие коллеги с радостью готовы были принять молодых для расширения поля и укрепления его статуса в академическом сообществе. Не секрет, что часть исследователей, участвующих в работе как европейских, так и американских институций, сами являются активными адептами различных объединений исследуемой ими сферы. С точки зрения религиоведения важно здесь то, что в рамках научного сообщества эти люди не становятся пропагандистами своих взглядов, а зачастую говорят на строгом научном языке, хотя полученные в ходе исследования данные и могут использоваться ими в практической деятельности уже внутри сообществ, членами которых они являются.

Теперь стоит обратиться к проблемам. Одна из основных проблем исследуемого поля – отсутствие единства среди исследователей. Сейчас

каждый ученый с большим интересом занимается своей проблемой, предлагает свои объяснительные модели, которыми увлекаются группы его единомышленников, но круги этих групп достаточно узки, и между последователями одного лидера и адептами другого, как и между самими лидерами, очень редко идет открытый диалог, призванный прежде всего к тому, чтобы понять другого и при необходимости пересмотреть свою позицию. Здесь все уверены, что правы. Возможно, это чрезмерно пессимистический взгляд, но он призван уравновесить оптимизм, который может родиться при поверхностном знакомстве с рассматриваемой темой. В подтверждение его приведем суждение Воутера Ханegraаффа, высказанное им в одном из докладов, в котором он очерчивает круг проблем, вставших перед дисциплиной:

...проблемой является тот факт, что для многих ученых остается неясным, чем же на самом деле является эзотеризм как область исследований. Некоторые специалисты хранят верность старым варбургским представлениям о герметической традиции и ее более позднему развитию; другие продолжают мыслить явно религиозистски и понимают эзотерику как «внутренние традиции»; третьи применяют февровское определение эзотеризма как «формы мысли», хотя обычно не подозревают о ее подлинной основе в христианской теософии, иллюминизме и натурфилософии; четвертые пытаются отойти от этих прежних моделей, например используя «дискурсивный» подход, как Коку фон Штукрад; пятые (в их число вхожу и я) критически относятся к не подтвержденным историей выводам, которые являются результатом исключительного фокусирования на дискурсивном методе, желая применять его лишь в более широком контексте – исследовании истории идей; шестые же главным образом интересуются «окультуриванием» в современной и массовой культуре и мало заботятся или совсем не заботятся о более широком применении исторического подхода. Наверное, этот список можно и расширить. Конечно, нам не нужно соглашаться во всем; но нам нужно развивать приемлемую,

обновленную научную исследовательскую парадигму, которая уже не базируется ни на устаревших принципах, ни на эзотерических или религиозистских пристрастиях. Нам необходима такая парадигма, которая сможет объединить результаты новейших исследований всех дисциплин, которые затрагивают нашу область<sup>857</sup>.

Отчасти подтверждением такого взгляда служит ситуация с учебниками и руководствами, призванными познакомить внешнего любопытного читателя с тем, что такое западный эзотеризм<sup>858</sup>. К сожалению, каждая из таких работ строится следующим образом: вначале дается некоторое методологическое введение, а затем в стиле «коротко о вселенной» начинается беглый пересказ исторических реалий и феноменов, в той или иной степени отвечающих представлениям автора или составителя книги о предмете исследования, причем методологические замечания, сделанные вначале, порой вообще не оказывают влияния на основной текст, а если оказывают, то картина зачастую получается достаточно странной, если не сказать сомнительной.

Еще одна проблема лежит уже не внутри рассматриваемой исследовательской сферы, а скорее вне ее. До сих пор, несмотря на все успехи, академическое сообщество сохраняет настороженное отношение к исследователям западного эзотеризма. С одной стороны, в них часто видят адептов тайных обществ, желающих продвигать свои убеждения средствами науки. С другой – все еще остается заложенная мировоззрением Нового времени мысль, что изучать глупые суеверия – попусту тратить время<sup>859</sup>. Безусловно, на данный момент можно говорить об определенном преодолении

---

<sup>857</sup> Ханеграаф В. Я. Западный эзотеризм: следующее поколение // *Aliter*. 2012. №1. С. 16.

<sup>858</sup> См.: *Faivre A. Access to Western Esotericism*; *Faivre A. Access to Western Esotericism*; *Goodrick-Clarke N. The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*; *Stuckrad Kocku von. Western esotericism: A brief history of secret knowledge*; *Versluis A. Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism*; *The Occult world*; *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*.

<sup>859</sup> Косвенным подтверждением этого служат ответы на стандартные вопросы, задаваемые редактором «ESSWE Newsletter» известным учёным, в основном членам ассоциации. Чаще всего на вопрос: что вам представляется наибольшим вызовом для нашего поля в настоящем и будущем, отвечают, что его надо делать общепризнанным среди академических кругов и широко развивать междисциплинарные связи, а на вопрос: что вам больше всего не нравится в вашей специальности? – ответом служат слова о том, что до сих пор многие в академии не воспринимают ее всерьез.



такого рода стереотипов, сложившихся в академических кругах, но об окончательном изменении отношения утверждать пока рано.

Всё отмеченное является проблемами, стоящими перед современными исследователями западного эзотеризма, проблемами, которые надо преодолевать. Но не будем забывать, что эта сфера исследований сравнительно молода, и всё отмеченное может быть названо болезнями роста. Пожалуй, наиболее важным вкладом, который уже внесли исследования западного эзотеризма в копилку научного знания, является их борьба с кажущимися очевидностями. Ведь многие годы и даже века значение слов «эзотерика» и «оккультизм» казались совершенно ясными, так же как ясными казались идеи их приверженцев, но при ближайшем рассмотрении ситуация оказалась столь многомерной и сложной, что заставила забыть о простых и очевидных ответах на, казалось бы, ясные вопросы.

## Библиография

1. *Аверинцев С.С.* Аналитическая психология К. Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // Вопросы литературы, 1970. № 3. С. 113–143.
2. *Андреев А.И.* Гималайское братство: Теософский миф и его творцы: Документальное расследование. СПб.: СПбГУ, 2008.
3. *Ассман Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004.
4. *Балагушкин Е.Г.* Живительный эликсир или опиум прокаженного? Нетрадиционные религии, секты и культы в современной России. М.: ЛЕНАНД, 2014.
5. *Балагушкин Е.Г.* Мистицизм в современной России. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013.
6. *Балагушкин Е.Г.* Мистицизм. Аналитическая теория и ее приложения. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2012.
7. *Балагушкин Е.Г.* Эзотерика в новых религиозных движениях // Дискурсы эзотерики. Философский анализ. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 214–239.
8. *Барашков В.В., Дамте Д.С., Панин С.А.* У истоков религиоведения: Из истории зарубежного религиоведения XIX – первой половины XX веков. М.: URSS, 2017.
9. *Бекарюков М.В.* Конструирование эзотерической реальности: базовые элементы и их специфика // Мир науки, культуры, образования. 2011. № 4. Ч. 2. С. 255–258.
10. *Бекарюков М.В.* Роль западной эзотерики в формировании ценностно-смысловых миров культуры и личности. Дисс... канд. филос. наук. Барнаул, 2012.
11. *Бекарюков М.В.* Современное состояние академической традиции изучения эзотеризма в России: философские подходы // Общественные науки. 2011. № 6. С. 34–41.

12. *Бекарюков М.В.* Социокультурные предпосылки усиления интереса к эзотерическим учениям // Известия Алтайского государственного университета. 2011. № 2/2. С. 197–199.
13. *Бекарюков М.В.* Социокультурный феномен эзотерики // Известия Алтайского государственного университета. 2010. № 2/2. С. 169–173.
14. *Борхес Х.Л.* История вечности. М.: АСТ, 2014.
15. *Буркхардт Я.* Культура Возрождения в Италии. М.: Юристъ, 1996.
16. *Бурмистров М.Ю.* «Ибо Он как огонь плавильщика»: каббала и алхимия. М: ИФ РАН, 2009.
17. *Бурмистров М.Ю.* Еврейская философия и каббала. История, проблемы, влияния. М.: ИФ РАН, 2013.
18. *Василенко Л.И.* Введение в философию религии. М.: ПСТГУ, 2009.
19. *Вашингтон П.* Бабуин мадам Блаватской: История мистиков, медиумов и шарлатанов, которые открыли спиритуализм в Америке. М.: КРОН-ПРЕСС, 1998.
20. *Верслуис А.* Что такое эзотерика? Методы исследования западного эзотеризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 4. 2013. С. 11–35.
21. *Визгин В.* Герметическая традиция и научная революция: к новой интерпретации тезиса Фрэнсис А. Йейтс // Государство, религия, церковь. №1(31). 2013. С. 92–100.
22. *Визгин В.П.* Герметический импульс формирования новоевропейской науки: исторический контекст // Одиссей (Человек в истории). 1998. М.: Наука, 1999. С. 162–187.
23. *Визгин В.П.* Кризис проекта модерна и новый антропотеокосмический союз // Философия науки. Вып. 8: Синергетика человекомерной реальности. М.: ИФ РАН, 2002. С. 176–199.
24. *Визгин В.П.* Эзотерика и наука: эффект резонанса // Наукоеведение. 1999. №3. С. 205–217.

25. *Винокуров В.В.* Алхимия в современном мире – magnum ignotum. Часть вторая. Основные подходы в изучении алхимии и ее направления // Ученые записки Орловского государственного университета. том 4. № 54. 2013. С. 153–156.
26. *Винокуров В.В.* Двуликий Янус как прообраз искусства магии // MAGNUM IGNOTUM: Магия. Герменевтика. Экклесиология. М.: ООО «ИПЦ “Маска”», 2015. С. 62–110.
27. *Винокуров В.В., Воронцова М.В.* Исследования эзотерических учений в современном мире // SCIENCES OF EUROPE. Том 3. № 9. 2016. С. 106–108.
28. *Вовченко В.А.* Мистицизм, эзотеризм и оккультизм в духовной эволюции человечества // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма: Сб. материалов Третьей международной научной конференции (3–5 декабря 2009 г., Владимир). СПб.: РХГА, 2010. С. 33–46.
29. *Генон Р.* Царство количества и знамения времени. М.: Беловодье, 2003.
30. *Горшунова О.В.* “Терра инкогнита” Йоана Кулиану // Этнографическое обозрение. 2008. №6. С. 94–110.
31. *Гуревич П.С.* Возрожден ли мистицизм? М.: Издательство политической литературы, 1984.
32. *Давыдов И.П.* Прологомены к эпистемологии религиоведения // Евразия: духовные традиции народов. 2012. № 1. С. 81–87.
33. *Давыдов И.П.* Современные проблемы методологии религиоведения. URL: <http://www.sfi.ru/statja/sovremennye-problemy-metodologii-religiovedenija/> (дата обращения: 20.09.2017)
34. *Давыдов И.П.* Эпистема мифоритуала. М.: МАКС Пресс, 2013.
35. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993.
36. *Дугин А.* Социология воображения: Введение в структурную социологию. М.: Академический проект, 2010.

37. *Жданов В.В.* Изучение эзотерики в Западной Европе: Институты, концепции и методики // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия. СПб.: РХГА, 2009. С. 5–27.
38. *Жданов В.В.* Тайное или явное? Гнозис и эзотерика: проблема определений // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Сборник материалов Четвертой конференции АИЭМ. Санкт-Петербург: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2011. С. 5–25.
39. *Жижек С.* Киногид извращенца: Кино, философия, идеология. Екатеринбург: Гонзо, 2014.
40. *Забияко А.П.* Мирча Элиаде: методология в контексте индивидуально-психологических и религиозных особенностей личности // Религиоведение. 2008. № 1. С. 180–186.
41. *Золотухина-Аболина Е.В.* Эзотерика для непосвященных, или Нерасколдованный мир. Пенза: Золотое сечение, 2009.
42. *Иванова О.А.* Специфика современного эзотеризма в России: культурфилософский анализ. Дисс... канд. филос. наук. Ставрополь, 2006.
43. *Идель М.* Каббала: Новые перспективы. М.: Гешарим, 2010.
44. *Израилев Ю.Л.* Иррационально-эзотерические версии культуры. Дисс... докт. филос. наук. Москва, 1997
45. *Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
46. *Йейтс Ф.* Искусство памяти. СПб.: Университетская книга, 1997.
47. *Йейтс Ф.* Розенкрейцерское Просвещение. М.: Алетея, 1999.
48. *Йонас Г.* Гностицизм: Гностическая религия. СПб.: Лань, 1998.
49. «Кант воспринимает Сведенборга серьезно»: Интервью с Гленном Мэйги // Религиоведческие исследования. 2016. № 2 (12). С. 109–117.
50. *Каптерев А.* Мастерство презентаций. М.: Эксмо, 2012.

51. *Кассирер Э.* Избранное: Индивид и космос. СПб.: Университетская книга, 2000.
52. *Кереньи К.* Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир, 2007.
53. *Конь Р.М.* Введение в сектоведение. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2008.
54. *Корбен А.* История исламской философии. М.: Академический проект, ООО “Садра”, 2013.
55. *Корбен А.* Мир Воображения (Mundus Imaginalis) // Дельфис. 2013. №73(1). С. 90–97.
56. *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие. М.: Академический Проект, 2007.
57. *Кузьмишин Е.Л.* Масонство. М.: Ганга, 2016.
58. *Курносков Ю.В.* Тайные доктрины: вчера и сегодня. Эзотеризм как культурно-исторический феномен. М.: Интеллект, 1997.
59. *Курносков Ю.В.* Эзотеризм как культурно-исторический феномен. Дисс... докт. филос. наук. Москва, 1997.
60. *Куэртэн Э.* Ион Петру Кулиану / Пер. с англ. и прим. И.С. Анофриева. URL: <http://religious-life.ru/2012/01/ezhen-kuerten-ion-petru-culianu/> (дата обращения: 20.09.2017).
61. *Кэмпбелл Дж.* Тысячеликий герой. Киев: Рефл-бук, 1997.
62. *Леньель-Лавастин А.* Забытый фашизм: Ионеско, Элиаде, Чоран. М.: Университетская книга, 2012.
63. *Люббе Г.* В ногу со временем: Сокращенное пребывание в настоящем. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2016.
64. *Малевич Т.В.* Теории мистического опыта. Историография и перспективы. М.: ИФ РАН, 2014.
65. *Мартинович В.А.* Введение в понятийный аппарат сектоведения. Минск: БГУ, 2008.

66. *Мартинович В.А.* Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция. Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Минск: Минская духовная академия, 2015.
67. *Маяцкий М.А.* Спор о Платоне: Круг Штефана Георге и немецкий университет. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2011.
68. *Михайлов В.В.* К вопросу о методологии изучения эзотерики // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма: Сб. материалов Третьей международной научной конференции (3–5 декабря 2009 г., Владимир). СПб.: РХГА, 2010. С. 58–68.
69. *Морозов А.Н., Эклер А.А.* Герметические идеи в основании новоевропейской науки: Аналитический обзор историографии алхимии. // Феномен алхимии в истории науки, философии, культуре. Вторая международная научная конференция. Смоленск, 2014. С. 99–135.
70. *Назаров В.Н.* Введение в эзотику. М.: Гардарики, 2008
71. *Найт П.* Культура заговора: От убийства Кеннеди до Секретных материалов. Б.м.: Ультракультура 2.0, 2010.
72. *Ницше Ф.* К генеалогии морали. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 407–524.
73. *Ницше Ф.* Рождение трагедии. М.: Изд-во Ad Marginem, 2001.
74. *Нодон П.* Масонство. М.: АСТ, Астрель, 2004.
75. *Нолл Р.* Тайная жизнь Карла Юнга. М.: Рефл-бук, Ваклер, 1998.
76. *Носачев П. Г.* «Здесь вам не равнина, здесь климат иной...»: Образ гор в западном эзотеризме конца XIX – первой половины XX в. // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 131–140.
77. *Носачев П. Г.* «Рак пятится назад, а щука тянет в воду...»: Размышления о современном состоянии исследований западного эзотеризма. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2017. № 72. С. 147–160.

78. *Носачев П. Г.* Рецензия на книгу В.Н. Назарова "Введение в эзотерику" // *Aliter*. 2012. № 1. С. 144–150.
79. *Пази М.* Оккультизм и современность: некоторые ключевые моменты // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2013. № 4. С. 276–296.
80. *Панин С.А.* Дискуссии о методологии исследования эзотерихма в работах европейских и североамериканских авторов // *Религиоведческие исследования*. 2014. № 1–2. С. 60–73.
81. *Панин С.А.* Инсайдер как исследователь в академическом изучении западного эзотеризма // *Пути гнозиса: мистико-эзотерические традиции и гностическое мировоззрение от древности до наших дней*. СПб.: РХГА, 2014. С. 209–218.
82. *Панин С.А.* История эзотерических учений в перспективе истории философии // *Ученые записки Орловского государственного университет*. 2012. № 5 (49). С. 142–146.
83. *Панин С.А.* Учение герметического ордена Золотой Зари как форма западного эзотеризма и религиозной философии. Дисс... канд. филос. наук. Москва, 2015.
84. *Паныччик А.В.* Основные задачи социально-философского исследования эзотеризма // *Общество и право*. Краснодар, 2005. №1 (5). С. 186–190.
85. *Паныччик А.В.* Социально-философский анализ эзотеризма. Дисс... канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2002.
86. *Пахомов С.* Специфика современной российской эзотериологии // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2013. № 4. С. 36–65.
87. *Пахомов С.В.* К вопросу о демаркации понятия «эзотеризм» // *Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия: Сб. материалов Первой международной научной конференции (15–17 сентября 2007 г., Киев)*. СПб.: 2008. С. 7–14.



88. *Пахомов С.В.* Контуры эзотериологии: эскиз научной дисциплины об эзотеризме // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. «Тайное и явное»: Многообразие репрезентаций эзотеризма и мистицизма: Сб. материалов Четвертой международной научной конференции (2–4 декабря 2010 г., Днепропетровск). СПб.: РХГА, 2011. С. 76–91.
89. *Пахомов С.В.* Специфика эзотерического знания // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма: Сб. материалов Третьей международной научной конференции (3–5 декабря 2009 г., Владимир). СПб.: РХГА, 2010. С. 73–85.
90. *По Э.* Золотой жук: Рассказы, повести, стихотворения. М.: Эксмо, 2012.
91. *Поликарпов В.С.* Наука и мистицизм в XX веке. М.: Мысль, 1990.
92. *Про А.* Двенадцать уроков по истории. М.: РГГУ, 2000.
93. *Рабинович О.И.* Эзотеризм как один из способов духовного освоения мира. Автореферат дисс... канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 1992.
94. *Ровнер А.* Вспоминая себя: Книга о друзьях и спутниках жизни. Пенза: Золотое сечение, 2010.
95. *Родиченков Ю.Ф.* Поздняя алхимия в Западной Европе / в кн. Халтурин Ю. Л., Кучурин В.Ф., Родиченков Ю. Ф. «Небесная наука»: западная алхимия и российское розенкрейцерство в XVII–XIX вв. СПб.: Издательство РХГА, 2015. С. 8–49.
96. *Родиченков Ю.Ф.* Эпистемологический анализ феномена поздней алхимии. Дисс... канд. филос. наук. Москва, 2009.
97. *Розин В.М.* Путешествие в страну непривычного знания // Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I–XIV веков. М.: Республика, 1996. С. 5–18.

98. *Розин В.М.* Эзотеризм как форма индивидуальной и социальной жизни // Дискурсы эзотерики. Философский анализ. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 114–131.
99. *Розин В.М.* Эзотерический мир // Общественные науки и современность. 1992. №4. С. 167–176.
100. *Розин В.М.* Эзотерический мир. Семантика сакрального текста. М.: Эдиториал УРСС, 2002.
101. *Скворцов Л.В.* Гипотетический эзотеризм и гуманитарное самосознание. М.: ИНИОН РАН, 2000.
102. *Скворцов Л.В.* Метаморфоза эзотеризма // Эзотеризм. История и современность. М.: ИНИОН РАН, 1994. С. 11–60.
103. *Смит Дж.* Псевдонаука и паранормальные явления: Критический взгляд. М.: Альпина нон-фикшн, 2011.
104. *Смит Р.* Сону Шамдасани. Юнг, которого разоблачают даже его биографы // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2005. Т. 2. № 3. С. 148–150.
105. *Стерледев Р.К.* Естественнонаучное и эзотерическое видение мира в аспекте имманентного и трансцендентного // Религиоведение. 2006. №1. С. 60–68.
106. *Уилсон К.* Оккультное. М.: Эксмо, 2006.
107. *Уитмен У.* Избранные произведения. URL: <http://www.wysotsky.com/0009/344.htm> (дата обращения: 20.09.2017).
108. *Усманова А.Р.* Умберто Эко: Парадоксы интерпретации. Минск: ПроPILEI, 2000.
109. *Фаликов Б.З.* Величина качества. Оккультизм, религии Востока и искусство XX века. М.: НЛЮ, 2017.
110. *Фаликов Б.З.* Культы и культура: От Елены Блаватской до Рона Хаббарда. М.: РГГУ, 2007.
111. *Фархитдинова О.М.* Социология религии. Эзотерические учения. Учебное пособие для вузов. М.: Юрайт, 2017.

112. *Фархитдинова О.М.* Эзотерические учения в современном мире: Опыт междисциплинарного исследования. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2016.
113. *Февр А.* 500 лет эзотеризма: Новая область междисциплинарных исследований в рамках академии // 500 лет гностицизма в России. М.: ВГБИЛ, 1994. С. 7–13.
114. *Фиалко М.М.* Эзотеризм: Опыт религиоведческой экспликации // Религиоведение. № 1, 2017. С. 62–72.
115. *Философско-религиозные истоки науки / Отв. редактор П. П. Гайденко.* М.: Мартис, 1997.
116. *Фуко М.* Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. Спб.: А-сад, 1994.
117. *Фулканелли Тайна Соборов / Пер. В. Каспаров, общ. ред. В Карпец.* М.: Энигма, 2008.
118. *Халтурин Ю.Л.* Эзотеризм и мировоззрение русского масонства XVIII – XIX веков: попытка определения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4. С. 87–112.
119. *Ханеграафф В.Я.* Западный эзотеризм: следующее поколение // Aliter. 2012. №1. С. 7–23.
120. *Холл М.П.* Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2007.
121. *Хоув Э.* Маги золотой зари: Документальная история магического ордена 1887–1923. М.: Энигма, 2008.
122. *Шахнович М.И.* Современная мистика в свете науки. Л.: Наука, 1965.
123. *Шолем Г.* Основные течения в иудейской мистике. М.: Гешарим, 2004.
124. *Штраус Л.* Естественное право и история. М.: Водолей Publishers, 2007.

125. *Эвола Ю.* Последнее интервью. URL: [nationalism.org/vvv/evola-interview.htm](http://nationalism.org/vvv/evola-interview.htm) (дата обращения: 20.09.2017).
126. *Эвола Ю.* Традиция и Европа. Тамбов: Ex Nord Lux, 2004.
127. *Эко У.* История красоты. М.: Слово, 2006.
128. *Эко У.* Маятник Фуко. Спб.: Symposium, 2000.
129. *Эко У.* От древа к лабиринту. Исторические исследования знака и интерпретации. М.: Академический проект, 2016.
130. *Эко У.* Поиски совершенного языка в европейской культуре. Спб.: Alexandria, 2007.
131. *Эко У.* Поэтики Джойса. Спб.: Symposium, 2003.
132. *Эко У.* Пражское кладбище. М.: Астрель, 2012.
133. *Эко У.* Пять эссе на темы этики. Спб.: Symposium, 2002.
134. *Эко У.* Роль читателя: Исследования по семиотике текста. Спб.: Symposium, РГГУ, 2006.
135. *Эко У.* Шесть прогулок в литературных лесах. Спб.: Symposium, 2003.
136. *Элиаде М.* Азиатская алхимия. М.: Ладомир, 1998.
137. *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2001.
138. *Элиаде М.* Йога: Бессмертие и свобода. / Пер., вступит. статья, научная редакция С.В. Пахомова. Спб.: СПбГУ, 2004.
139. *Элиаде М.* Оккультизм, колдовство и моды в культуре. К.: София, 2002.
140. *Элиаде М.* Под тенью лилии. М.: Энигма, 1996.
141. *Элиаде М.* Посулы равноденствия: Жатва солнцеворота. М.: Критерион, 2008.
142. *Юнг К.Г.* Воспоминания, сновидения, размышления. Киев: Синто, 1994.
143. *Юнг К.Г.* Психология и алхимия. М.: АСТ, 2008.
144. *Юнг К.Г.* Структура психики и процесс индивидуации. М.: Наука 1996.

145. *Magnum Ignotum: Том 5: Алхимия, магия, оккультизм.* / ред. И.П. Давыдов. М.: Клуб "Касталия", 2017.
146. *Adorno T.W. The Stars Down to Earth and other essays on irrational in culture.* London: Routledge, 1994.
147. *Aland B. Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
148. *Albanese C. America: Religions and Religion.* Boston: Wadsworth, 2013.
149. *Aleister Crowley and Western Esotericism.* / ed. H. Bogdan. Oxford: Oxford University Press, 2012.
150. *Ali Lakhani Umberto Eco, Fascism and Tradition in The timeless relevance of Traditional Wisdom.* Bloomington: World Wisdom, 2010.
151. *Allen C. Is nothing Sacred: Casting out the gods from religious studies // Lingua franca. 1996. № 6. P. 30–40.*
152. *Allen D. Myth and Religion in Mircea Eliade Myth and Religion in Mircea Eliade.* NY.: Garland Publishing, 1998.
153. *Allitt P. Religion in America Since 1945: A History.* NY.: Columbia University Press, 2005.
154. *Andreyev A. The Myth of the Masters Revived. The Occult Lives of Nikolai and Elena Roerich.* Leiden: Brill, 2014.
155. *Asprem E. Arguing with angels: Enochian Magic & Modern Occulture.* NY.: Suny Press, 2013.
156. *Asprem E. The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse 1900–1939.* Leiden: Brill, 2014.
157. *Assmann J. Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism.* London: Harvard University Press, 1997.
158. *Baker R. Hidden Memories: Voices and Visions from Within.* NY.: Prometheus Books, 1996.
159. *Benavides G. Review: “Afterreligion” after Religion // Journal of the American Academy of Religion. 2001. Vol. 69. No. 2. P. 449–457.*

160. *Berger P., Davie G., Fokas E.* Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variations. NY.: Routledge, 2008.
161. *Bergunder M.* What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies // Method and Theory in the Study of Religion. 2010. № 22. P. 9–36.
162. *Blom P.* Der taumelnde Kontinent: Europa 1900–1914. Hanser: München, 2009.
163. *Bogdan H.* Western Esotericism and Rituals of Initiation. NY.: State university of New York Press, 2007.
164. *Bowie F.* Anthropology and the Paranormal: Report on a Symposium at the Esalen Institute // Paranthropology, 2013. Vol. 4, № 4. P. 47–50.
165. *Brumlik M.* Die Gnostiker: Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen. Frankfurt am Main: Eichborn, 1992.
166. *Burns D. M.* Apocalypse of the Alien God: Platonism and the exile of Sethian Gnosticism. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.
167. *Butler J.* Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People. Harvard: Harvard University Press, 1990.
168. *Campbell C.* The Cult, the Cult Millieu and Secularization // A Sociological Yearbook on Religion in Britain. 1972. Vol. 5. P. 119–136.
169. *Carrette J.* Post-structuralism and the study of religion. / The Routledge Companion to the Study of Religion: Second edition. London: Routledge, 2010. P. 274–290.
170. *Chattopadhyaya R.* Ramakrishna: Kali's Child and Lover. Calcutta: Vyasdeb Chatterjee, 2010.
171. *Collin-Smith J.* An Appreciation of James Webb. URL: [http://web.archive.org/web/20071025214608/http://www.gurdjieff-internet.com/article\\_print.php?ID=227&W=37](http://web.archive.org/web/20071025214608/http://www.gurdjieff-internet.com/article_print.php?ID=227&W=37) (дата обращения: 20.09.2017).
172. *Copenhaver B. P.* Magic in Western Culture: from Antiquity to the Enlightenment. NY.: Cambridge University Press, 2015.

173. *Copenhaver B.P.* Natural Magic, Hermetism, and Occultism / Early Modern Science in Reappraisals of the Scientific Revolution. Cambridge: Cambridge UP, 1990. P. 261–301.
174. *Copenhaver B.P.* The Book of Magic: From Antiquity to the Enlightenment. London: Penguin Classics, 2015.
175. *Corbin A.* The Time of Eranos in Man and Time: Papers from the Eranos yearbooks. London: Routledge, 1958.
176. *Coudert A.* Religion, Magic and Science in Early Modern Europe and America. Santa Barbara: Praeger, 2011.
177. *Couliano I.P.* Eros and Magic in the Renaissance. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
178. *Couliano I.P.* The Tree of Gnosis: The Untold Story of Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism. San Francisco: Harper, 1992.
179. *Culianu I. P.* The Gnostic Revenge: Gnosticism and Romantic Literature // Religionstheorie und politische Theologie. Bd. 2: Gnosis und Politik. München: Wilhelm Fink, 1984. S. 290–306.
180. *Dan J.* The Christian Kabbalah: Jewish Mystical Books and their Christian Interpreters. Cambridge, Harvard College Library, 1997.
181. Dictionary of gnosis and western esotericism. Leiden, Brill, 2006.
182. *Duvernoy J.* La Religion des Cathares: Le Catharisme. Toulouse: Privat, 1977.
183. *Eagleton T.* Culture and the Death of God. New Haven, London: Yale University Press, 2014.
184. *Eco U.* Interpretation and Overinterpretation. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
185. *Eco U.* Pourquoi Lulle n' était pas un Kabbaliste // Aries. 1992. №1. P. 85–94.
186. *Eco U.* Semiotics and the Philosophy of Language. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

187. *Eco U.* Serendipities: Language and Lunacy / Translated by W. Weaver. London: Phoenix, 2002.
188. *Eliade M.* The Portugal journal. NY.: Suny Press, 2010.
189. *Ellwood R.* The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell. Albany: State University of New York Press, 1999.
190. *Fairclough N.* Discourse and Social Change. Oxford: Polity Press, 1992.
191. *Faivre A.* Access to Western Esotericism. NY.: State University of New York Press, 1994.
192. *Faivre A.* Kocku von Stuckrad et la notion d'ésotérisme // *Aries*. 2006. Vol. 6. № 2. P. 205–214.
193. *Faivre A.* The Eternal Hermes: From Greek God to Alchemical Magus. Grand Rapids: Phanes Press, 1995.
194. *Faivre A.* Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western esotericism. NY.: State University of New York, 2000.
195. *Faivre A.* Western Esotericism: A concise history. NY.: State University of New York Press, 2010.
196. *Fisher E.* Fascist Scholars, Fascist Scholarship: The Quest for Ur-Fascism and the Study of Religion / Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 261–284.
197. *Frenschkowski M.* James Webb und die Epistemologie des Irrationalen im Webb J. Das Zeitalter des Irrationalen: Politik, Kultur und Okkultismus im 20. Jahrhundert. Wiesbaden : Marix-Verlag, 2008. S. 7–27.
198. *Frenschkowski M.* Okkulte Subkulturen als Gegenstand kulturwissenschaftlicher Forschung: James Webb (1946–1980) / Webb J. Die Flucht vor der Vernunft : Politik, Kultur und Okkultismus im 19. Jahrhundert. Wiesbaden: Marix-Verlag, 2009. S. 7–33.
199. *Germino D.* Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence. München: Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität, 1998.



200. Gershom Scholem: The Man and His Work / ed. P. Mendes-Flohr. NY.: State University of New York Press, 1994.
201. *Godwin J.* The Theosophical Enlightenment. NY.: New York University Press, 1994.
202. *Goldman M.* The American Soul Rush: Esalen and the Rise of Spiritual Privilege. NY.: New York University Press, 2012.
203. *Goodrick-Clarke N.* Black Sun: Aryan Cults, Esoteric Nazism, and the Politics of Identity. NY.: New York University Press, 2002.
204. *Goodrick-Clarke N.* Occult Roots of Nazism: Secret Aryan Cults and their Influence on Nazi Ideology. NY.: Tauris Parke Paperbacks, 2005.
205. *Goodrick-Clarke N.* The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction. NY.: Oxford University Press, 2008.
206. *Goodrick-Clarke N.* URL:  
<http://www.blavatskytrust.org.uk/html/articles/nicholas%20goorick-clarke%20tribute.htm> (дата обращения: 20.03.2016).
207. *Granholm K.* Sociology and the occult / The Occult world. NY.: Routledge, 2015. P. 720–731.
208. *Hakl H.T.* Das Zeitalter des Irrationalen // Gnostika. 2009. № 42. S. 17–20.
209. *Hakl H.T.* Eranos: An alternative intellectual history of the twentieth century / trans. Christopher McIntosh. Brisol: Equinox, 2013.
210. *Hammer O.* Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age. Leiden: Brill, 2004.
211. *Hanegraaff W.* A Dynamic Typological Approach to the Problem of «Post-Gnostic» Gnosticism // Aries. 1992. No. 16. P. 5–43.
212. *Hanegraaff W.* Beyond the Yates paradigm: The study of Western esotericism beyond conterculrure and new complexity // Aries. 2000. Vol. 1, № 1. P. 5–37.
213. *Hanegraaff W.* Dreams of theology // Theology and conversation: Toward a relational theology. Leuven University Press, 2003. P. 709–733.

214. *Hanegraaff W.* Empirical method in the study of esotericism // Method & Theory in the Study of Religion. 1995. Vol. 7, №2. P. 99–129.
215. *Hanegraaff W.* Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
216. *Hanegraaff W.* Forbidden knowledge: anti-esoteric polemics and academic research // Aries. 2005. Vol. 5, № 2. P. 225–254.
217. *Hanegraaff W.* Gnosis / The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism. Edited by G.A. Magee. NY.: Cambridge University Press, 2016. P. 381–392.
218. *Hanegraaff W.* Kabbalah in Gnosis Magazine (1985–1999) / Kabbalah and Contemporary Spiritual Revival. Beer-Sheva: Goldstein-Goren library of Jewish thought, 2011. P. 251–266
219. *Hanegraaff W.* Leaving the Garden (in search of religion): Jeffrey J. Kripal's vision of a gnostic study of religion // Religion. 2008. 38. P. 259–276.
220. *Hanegraaff W.* New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden: Brill, 1996.
221. *Hanegraaff W.* On the Construction of “Esoteric Traditions” / Western Esotericism and the Science of Religion. Edited by A. Faivre, W. J. Hanegraaff. Leuven: Peeters, 1998. P. 11–61.
222. *Hanegraaff W.* The Trouble with Images: Anti-Image Polemics and Western Esotericism / Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others. Leiden: Brill, 2007. P. 107–136.
223. *Hanegraaff W.* Western Esotericism: A Guide for the Perplexed. London: Bloomsbury Academic, 2013.
224. Hermes In The Academy: Ten years' study of Western Esotericism at the University of Amsterdam / ed. Wouter J. Hanegraaff. Amsterdam: University of Amsterdam, 2009.
225. *Hjelm T.* Discourse analysis. / The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion. London: Routledge, 2011. P. 134–150.

226. *Hofstadter R.* The Paranoid Style in American Politics and Other Essays. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
227. *Horowitz M.* Occult America: White House Seances, Ouij a Circles, Masons, and the Secret Mystic History of Our Nation. NY.: Random house publishing, 2010.
228. *Idel M.* Absorbing perfections: Kabbalah and interpretation. London: New Haven, Yale University Press, 2002.
229. *Idel M.* Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders. Budapest: Central European University Press, 2005.
230. *Introvigne M.* Indagine sul Satanismo. Satanisti e Anti-satanisti dal Seicento ai Nostri Giorni. Milano: Mondadori, 1994.
231. *Jancovich M.* Horror. London: Batsford, 1983.
232. *Jung C.G.* The Red book: Liber novus. /ed. Shamdasani S. NY.: W.W. Norton&Company, 2009.
233. *King K.* Mystery and Secrecy / The Secret Revelation of John in Mystery and Secrecy. Leiden: Brill, 2012. P. 70–83.
234. *King K.* What is Gnosticism? Cambridge: Harvard University Press, 2003.
235. *Klibansky V., Saxl F., Panofsky E.* Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy. Cambridge: Heffer & Sons, 1964.
236. *Kripal J.* Authors of the Impossible: The Paranormal and the Sacred. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
237. *Kripal J.* Being Blake: Antinomian Thought, Counterculture, and the Art of the History of Religions / Notes from a Mandala: Essays in the History of Religions in Honor of Wendy Doniger. Eds. D. Haberman, L. Patton. Newark: University of Delaware Press, 2010. P. 72–93.
238. *Kripal J.* Comparing Religions. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014.
239. *Kripal J.* Esalen: America and the Religion of No Religion. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

240. *Kripal J.* Gnosis – A response to Wouter Hanegraaff // *Religion*. 2008. Vol. 38. P. 277–279.
241. *Kripal J.* Introduction: Reimagining the Super in the Study of Religion / *Religion: Super Religion*. Ed. J. Kripal. London: Macmillan Interdisciplinary Handbooks, 2016. P. XV–XLVIII.
242. *Kripal J.* Mind Matters: Esalen's Sursem Group and the Ethnography of Consciousness in What Matters? *Ethnographies of Value in a (Not So) Secular Age* / eds. Ann Taves and Courtney Bender. NY.: Columbia University Press, 2012.
243. *Kripal J.* *Mutants and Mystics: Science Fiction, Superhero Comics, and the Paranormal*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
244. *Kripal J.* *On the Edge of the Future: Esalen and the Evolution of American Culture*. Indiana, 2005.
245. *Kripal J.* *Roads of Excess, Palaces of Wisdom: Eroticism and Reflexivity in the Study of Mysticism*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
246. *Kripal J.* The Evolving Siddhis: Yoga and Tantra in the Psychological Research Tradition and Beyond in *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained through Meditation and Concentration* / ed. Knut A. Jacobsen. Leiden: Brill, 2011. P. 479–508.
247. *Kripal J.* *The Serpent's Gift: Gnostic Reflections on the Study of Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
248. *Kurt R.* *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. Leipzig: Koehler & Amelang, 1977.
249. *Lachman G.* The Damned: the strange death of James Webb. URL: [http://www.forteanimes.com/features/articles/264/the\\_damned\\_the\\_strange\\_death\\_of\\_james\\_webb.html](http://www.forteanimes.com/features/articles/264/the_damned_the_strange_death_of_james_webb.html) (дата обращения: 17.09.2017).
250. *Lease G.* The Definition of Religion in the Context of Social-Scientific Study // *Historical*. 1999. Vol. 25. No. 3. P. 477–484.

251. *London S.* The Future of Religion: An Interview with Ninian Smart. URL: <http://www.scottlondon.com/interviews/smart.html> (дата обращения: 20.03.2016).
252. *Lynne K.* The Skeptic's Guide to the paranormal. Crows Nest: Allen & Unwin, 2004.
253. *Magee G. A.* Editor's Introduction. / The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism. Edited by G.A. Magee. NY.: Cambridge University Press, 2016. P. XIII–XXXV.
254. *Magee G. A.* Hegel and the hermetic tradition. Ithaca and London: Cornell University Press, 2001.
255. *Magee G.A.* Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture by Wouter J. Hanegraaff (review) // Journal of the History of Philosophy. 2013. Vol. 51, № 3. P. 496–497.
256. *Masuzawa T.* Reflections on the Charmed Circle // Journal of the American Academy of Religion. 2001. Vol. 69. No. 2. P. 429–436.
257. *Matheson T.* Alien Abduction: Creating a Modern Phenomenon. Prometheus Books, 1998.
258. *McIntosh C.* Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge and Western Culture by Wouter J. Hanegraaff (review) // Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural. 2013. Vol. 2, № 1. P. 92–96.
259. *McKay G.* Senseless Acts of Beauty: Cultures of Resistance since the Sixties: Cultures of Resistance. London: Verso, 1996.
260. Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices / ed. Christian H. Bull. Leiden: Brill, 2011.
261. *Neugebauer O.* The Study of Wretched Subjects // Isis. 1951. № 42. P. 111.
262. *Neugebauer-Wölk M.* Esoterik und Christentum vor 1800: Prolegomena zu einer Bestimmung ihrer Differenz // Aries: Journal for the Study of Western Esotericism. 2003. № 3. P. 127–165.

263. *Newman W., Principe L.* Alchemy Tried in the Fire: Starkey, Boyle, and the Fate of Helmontian Chymistry. Chicago: University of Chicago Press, Chicago, 2002.
264. *On the Edge of the Future: Esalen and the Evolution of American Culture / eds. Jeffrey J. Kripal and Glenn W. Shuck.* Bloomington: Indiana University Press, 2005.
265. *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult / ed. E. Tiryakian.* NY.: Wiley, 1974.
266. *Osheim D. J.* Review on Eros and Magic in the Renaissance // *Journal of the American Academy of Religion.* 1993. Vol. 61. P. 137–138.
267. *Panin S.* Eranos Strikes Back: Alternatives to the Hanegraaff's Approach in the Study of Esotericism // *European Journal of Science and Theology.* 2014. Vol. 10, № 6. P. 1–7.
268. *Panofsky E.* Albrecht Dürer. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1948.
269. *Paranthropology: Anthropological Approaches to the Paranormal / ed. Hunter J.* Bristol: Paranthropology, 2012.
270. *Park K.* Women, Gender, and Utopia: The Death of Nature and the Historiography of Early Modern Science // *Isis.* 2006. Vol. 97, № 3. P. 487–495.
271. *Partridge C.* Dub In Babylon: The Emergence and Influence of Dub Reggae in Jamaica and Britain from King Tubby to Post-punk. London: Equinox, 2010.
272. *Partridge C.* Introduction // *The Occult world.* NY.: Routledge, 2015. P. 1–14.
273. *Partridge C.* The Re-Enchantment of the West: Volume 2: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occultur. London: T&T Clark, 2005.

274. *Partridge C.* The Re-Enchantment of the West: Volume I: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occultur. London: T&T Clark, 2004.
275. *Pioniere, Poeten, Professoren: Eranos und Monte Verità in der Zivilisationsgeschichte des 20. Jahrhunderts.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.
276. *Quispel G.* Gnosis als Weltreligion. Zürich: Origo, 1951.
277. *Ruiz T.* The Terror of History: On the Uncertainties of Life in Western Civilization. Princeton: Princeton University Press, 2011.
278. *Schäfer P.* Geschichte und Gedächtnisgeschichte: Jan Assmanns «Mosaische Unterscheidung» in: Memoria – Wege jüdischen Erinnerns: Festschrift für Michael Brocke zum 65 Geburtstag. Berlin: Metropol, 2005. S. 19–39.
279. *Schafer P.* The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism. NY.: Suny Press, 1992.
280. *Sedgwick M.* Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century. NY.: Oxford UP, 2004.
281. *Shamdasani S.* Cult Fictions: C. G. Jung and the Founding of Analytical Psychology. London: Routledge, 1998.
282. *Shamdasani S.* Jung and the making of modern psychology. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
283. *Shamdasani S.* Jung Strip Bare by his Biographers, even. London: Karnac, 2005.
284. *Stark R., Bainbridge W.* The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. Berkley: University of California, 1985.
285. *Stroumsa G.* Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism. Leiden: Brill, 2005.
286. *Stuckrad Kocku von.* Das Ringen um die Astrologie: jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis. Berlin: Verlag de Gruyter, 2000.

287. *Stuckrad Kocku von*. Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities. Leiden: Brill, 2010.
288. *Stuckrad Kocku von*. The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000. Berlin: de Gruyter, 2014.
289. *Stuckrad Kocku von*. Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge. London: Equinox Publishing, 2005.
290. *Stuckrad Kocku von*. Western Esotericism: Toward Integrative Model of Interpretation // Religion. 2005. № 35. P. 78–97.
291. *Swami Tyagananda* Kali's Child Revisited or Didn't Anyone Check the Documentation? New Delhi: Motilal Banarsidass, 2011.
292. The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization / Ed. J. Kaplan, H. Loow. Walnut Creek, Calif: AltaMira Press, 2002.
293. The Invention of Sacred Tradition / ed. J. Lewis, O. Hammer. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
294. The Invention of Tradition / ed. E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
295. The Lure of the Dark Side: Satan & Western Demonology in Popular Culture / ed. C. Partridge. London: Equinox, 2008.
296. The Newsletter of the European Society for the Study of Western Esotericism. Vol. 3, № 2. 2012.
297. The Occult world / ed. C. Partridge. NY.: Routledge, 2015.
298. *Thomason S.G.* Past tongues remembered // Skeptical Inquirer. 1987. Vol. XI, no. 4. P. 367–75.
299. *Tiryakian E.* Toward the Sociology of Esoteric Culture // American Journal of Sociology. 1972. Vol. 78, No. 3. P. 491–512.
300. *Truzzi M.* Definition and Dimensions of the Occult: Towards a Sociological Perspective // On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult. NY.: John Wiley & Sons, 1974. P. 234–255.



301. *Truzzi M.* The Occult Revival as Popular Culture: Some Random Observations on the Old and the Nouveau Witch // *The Sociological Quarterly*. 1972. Vol. 13, No. 1. P. 16–36.
302. *Versluis A.* Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism. Lanham: Rowman Littlefield, 2007.
303. *Versluis A.* Restoring Paradise: Western Esotericism, Literature, and Consciousness. NY.: New York University Press, 2004.
304. *Versluis A.* Reviewed on Religion After Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos, Steven Wasserstrom // *Esoterica*. 2001. № 3. P. 288–292.
305. *Versluis A.* The Esoteric Origins of the American Renaissance. Oxford: Oxford University Press: 2001.
306. *Versluis A.* The New Inquisitions: Heretic-hunting and the Origins of Modern Totalitarianism Oxford: Oxford University Press, 2006.
307. *Versluis A.* The Secret History of Western Sexual Mysticism. Rochester: Inner Traditions, 2008.
308. *Versluis A.* Theosophia: Hidden Dimensions of Christianity. Aurora: Lindisfarne Press, 1994.
309. *Versluis A.* Wisdom's Children: A Christian Esoteric Tradition. NY.: New York University Press, 1999.
310. *Walker D.P.* Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2000
311. *Walsh W.H.* Philosophy of history: An Introduction. NY.: Harper & Row, 1967.
312. *Warburg A.* Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance. Band II. Leipzig; Berlin: B.G. Teubner, 1932.
313. *Warburg A.* Italienische Kunst und internationale Astrologie / Palazzo Schifanoja zu Ferrara in L'Italia e l'arte straniera: atti del X Congresso

- Internazionale di Storia dell'Arte. Roma: Maglione & Strini, 1922. S. 179–193
314. *Wasserstrom S.* Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos. Princeton: Princeton UP, 1999.
315. *Wasserstrom S.* Response: Final Note to Significance Seekers // Journal of the American Academy of Religion. 2001. Vol. 69. No. 2. P. 459–463.
316. *Wasserstrom S.* The Master-Interpreter: Notes on the German Career of Joachim Wach (1922–1935) / Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade / ed. Christian Wedemeyer and Wendy Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 21–50.
317. *Webb J.* Das Zeitalter des Irrationalen: Politik, Kultur und Okkultismus im 20. Jahrhundert / Herausgegeben von Marco Frenschkowski und Michael Siefener. Wiesbaden : Marix-Verlag, 2008.
318. *Webb J.* Die Flucht vor der Vernunft : Politik, Kultur und Okkultismus im 19. Jahrhundert / Hrsg. von Marco Frenschkowski und Michael Siefener. Wiesbaden: Marix-Verlag, 2009.
319. *Webb J.* Occult Establishment. LaSalle: Open Court Publishing Company, 1976.
320. *Webb J.* Occult Underground. LaSalle: Open Court Publishing Company, 1974.
321. *Webb J.* The Harmonious Circle: The Lives and Work of G. I. Gurdjieff, P.D. Ouspensky, and their followers. NY.: Putnam Publishing, 1980.
322. *Williams D.* No Man's Elizabeth: Frances A. Yates and the History of History in The Impact of Feminism in English Renaissance Studies / ed. Callaghan D. London: Palgrave Macmillan, 2007.
323. *Williams M. A.* “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996.

324. *Williams M.A.* Secrecy, Revelation, and Late Antique Demiurgical Myths / Rending the Veil: Concealment and Secrecy in the History of Religions. NY.: Seven Bridges Press, 1998. P. 31–58.
325. *Williams R.* Culture. London: Fontana, 1981.
326. *Wilson C.* The Occult: A History. NY.: Random House, 1971.
327. *Wilson I.* The After Death Experience. London, Harper Perennial, 1990.
328. *Wise C.* The life and thought of Hans Jonas: Jewish dimensions. Lebanon: Brandeis University Press, 2007.
329. *Witham L.* A City Upon a Hill: How Sermons Changed the Course of American History. NY.: HarperCollins, 2007.
330. *Wolf N.* Give Me Liberty: A Handbook for American Revolutionaries. NY.: Simon&Shuster, 2007.
331. *Yates F.* The Occult Philosophy in the Elizabethan Age. London: Routledge, 2004.
332. *Ziolkowski T.* Lure of the Arcane: The Literature of Cult and Conspiracy. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2013.
333. *Znamenski A.* The Beauty of the Primitive: Shamanism and Western Imagination. NY.: Oxford University Press, 2007.