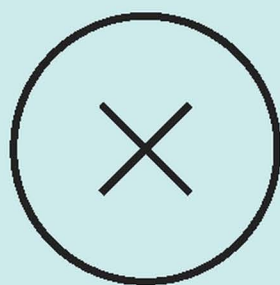


STUDIA
RELIGIOSA



СТАНИСЛАВ
ДАНИН

ФИЛОСОФИЯ
ЭЗОТЕРИЗМА



ЭЗОТЕРИЗМ КАК ПРЕДМЕТ
ИСТОРИЧЕСКОЙ
И ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

STUDIA RELIGIOSA

СТАНИСЛАВ ПАНИН

ФИЛОСОФИЯ

ЭЗОТЕРИЗМА: _____

ЭЗОТЕРИЗМ

КАК ПРЕДМЕТ

ИСТОРИЧЕСКОЙ

И ФИЛОСОФСКОЙ

РЕФЛЕКСИИ



Новое
Литературное
Обозрение

2019

УДК 141.339
ББК 86.42
П16

Редактор серии
С. Елагин

- Панин, С.**
П16 **Философия эзотеризма: Эзотеризм как предмет исторической и философской рефлексии / Станислав Панин.**— М.: Новое литературное обозрение, 2019. — 208 с. (Серия «Studia religiosa»).

ISBN 978-5-4448-0967-9

Книга религиоведа С. Панина представляет собой философское исследование эзотеризма как одной из значимых сфер западной культуры, повлиявшей на историю науки, философии и религии. Термин «философия эзотеризма» не является общепринятым. Скорее, он вызывает у читателя массу закономерных вопросов. Что такое философия эзотеризма? Какие перед ней стоят задачи? Какие известные философы задумывались о феномене эзотеризма? На эти вопросы автор пытается найти ответы в работе, главная цель которой — эксплицировать понятие философии эзотеризма и продемонстрировать, как возможно построение подобной философии.

УДК 141.339
ББК 86.42

© С. Панин, 2019
© ООО «Новое литературное обозрение», 2019

Содержание

Введение	7
Глава 1. Эзотеризм и его место в западной культуре	
1.1. Прологомены к определению эзотеризма	14
1.2. Эзотеризм и другие формы мировоззрения	27
1.3. Мировоззрение и наука	47
Глава 2. Аналитическое исследование сфер эзотеризма, религии и науки	
2.1. Три сферы западной культуры	58
2.2. Анализ сферы научного и ее связи с эзотерическим	71
2.3. Анализ сферы религиозного и ее связи с эзотерическим ..	85
2.4. Эзотеризм как центральная сфера культуры	106
Глава 3. Историческое исследование основных сфер западной культуры	
3.1. Миф и его трансформация в средневековой культуре	118
3.2. Эпоха Просвещения и рождение идеологии сциентизма ..	132
Глава 4. Осмысление эзотерических учений в философии XIX–XX веков	
4.1. Немецкая философия XIX века	147
4.2. Американская философия XIX—начала XX века	166
4.3. Европейская философия первой половины XX века	179
Заключение	193
Библиография	198
Указатель имен	205

ВВЕДЕНИЕ

Во время конференций и публичных лекций, посвященных академическому исследованию эзотеризма, слушатели, незнакомые с темой, часто спрашивают, что такое эзотеризм. Как и во многих похожих ситуациях, например в случае с понятием религии в религиоведении, вопрос об определении базовых понятий дисциплины здесь не является простым. В действительности он сложен настолько, что некоторые авторы вообще предлагают отказаться от сущностного определения эзотеризма и ограничиться указанием на то, какие интеллектуальные течения можно было бы отнести к эзотерическим¹. Это, однако, представляется уместным только как методологический прием: в конце концов, задача любой науки состоит в постепенном понимании того, что она исследует, а определения, которые мы даем, отражают это постоянно углубляющееся понимание.

Это означает, что, хотя окончательное определение эзотеризма дать невозможно, обсуждение определений эзотеризма — необходимый аспект его изучения. Ценность дискуссии об определениях в данном случае состоит в том, что любое научное понятие — это научная теория в миниатюре, компактное обобщение значительного объема теоретических построений. В этом смысле спор об определениях в науке — это в первую очередь спор о подходах к пониманию того или иного феномена и о том, какие из этих подходов являются наиболее продуктивными. Такой спор может играть важную роль в развитии академического изучения эзотеризма.

1. *Hanegraaff W. J.* Western Esotericism: The Next Generation // *Mystic and Esoteric Movements in Theory and Practice. Fifth International Conference.* P. 127.

Указав на это, следует добавить, что вопрос об определении эзотеризма не может быть отправной точкой научного исследования. Он может быть только обобщением и результатом основательного изучения конкретных форм эзотеризма, которое должно предоставить достаточный эмпирический материал для теоретических обобщений. А таких форм достаточно много: к эзотерическим течениям относят, например, герметизм, каббалу, розенкрейцерство, масонство, теософию; также с эзотеризмом связаны практики астрологии, алхимии, магии. И это далеко не полный список. Поэтому, как правило, когда меня спрашивали о том, как определить эзотеризм, я отвечал, что это задача на будущее и что она является неплохой темой для целой книги. Некоторые воспринимали такой ответ как уклонение или шутку, но в каждой шутке, как известно, только доля шутки: книга, которую вы держите в руках, по существу, как раз и является моей попыткой ответить на этот вопрос.

Поскольку религиозное образование я получил на философском факультете, изучение эзотеризма для меня всегда было связано с историко-философской проблематикой и применением подходов, характерных для философского анализа. Еще будучи студентом, я сталкивался с такими дисциплинами, как философия науки, философия религии, философия культуры... На факультете защищались работы по таким областям, как философия образования и даже философия спорта. Поскольку я занимался изучением эзотеризма, логично было бы, вероятно, обозначить мои научные интересы как философию эзотеризма — в конце концов, чем эзотеризм как объект философского анализа хуже футбола?

Хотя термин «философия эзотеризма» кажется экзотичным, за свою историю философия обращалась к анализу практически всех сфер культуры, и весьма вероятно, что сделать объектом философского анализа эзотеризм как одну из значимых сфер культуры тоже возможно. Эта задача кажется тем более реалистичной, что опыт философского анализа религии и мифологии подготовил для этого хорошую почву. Из вышесказанного должно быть понятно, что под философией эзотеризма мы будем понимать, по аналогии с другими областями, попытку его философского анализа как одной из областей культуры. В сферу этого анализа будут входить такие вопросы,

как определение эзотеризма, его социальные функции, предпосылки формирования эзотерического мировоззрения, его взаимосвязь с другими областями культуры.

Следует оговориться, что в настоящей работе мы ограничимся рассмотрением западной культуры, где под «западной» мы будем понимать культуру, сложившуюся в Античности на территории Средиземноморья и развивавшуюся в дальнейшем в этом регионе, а впоследствии распространившуюся в другие области по мере политической и культурной экспансии европейских государств. Несмотря на некоторую условность разделения в современном мире «Запада» и «Востока», подобное ограничение представляется оправданным в данном случае, поскольку отношения между такими сферами культуры, как «религия», «наука», «эзотеризм», исторически сложившиеся в Европе, существенно отличались от тех, которые сложились, например, в Индии или Китае. На сегодняшний день подобные различия продолжают играть заметную роль, что ограничивает возможность экстраполировать выводы, делаемые применительно к западной культуре, на остальные регионы.

С другой стороны, Ближний Восток, напротив, правомерно рассматривать как часть ареала западной культуры. В отношении интеллектуальной истории и особенно истории эзотеризма Ближний Восток исторически выступал как часть западного мира, особенно в Античности и в Средние века. Из Египта черпали мудрость философы Древней Греции, в восточных провинциях Римской империи зародилось и начало распространяться христианство, в арабском мире и Византии в период Средних веков были сохранены тексты Аристотеля, возвращение которых в Европу положило начало схоластической философии, а затем и мировоззрению эпохи Возрождения, а в дальнейшем, вплоть до начала XX века, Османская империя продолжала играть значительную роль в жизни Европы. Поэтому, говоря о сложной истории формирования западного эзотеризма и его истоках, Антуан Февр справедливо отмечал: «То, что мы имеем в виду, говоря „Запад“, представляет собой огромный ансамбль греко-латинской культуры. <...> Здесь переплелись традиции иудаизма и христианства, влияние нескольких столетий ислама на части территории Запада также внесло свой вклад в формирование современных

эзотерических течений...»¹ Именно в этом смысле понятие западной культуры будет использоваться в настоящей работе.

Итак, цель поставлена: философский анализ эзотеризма как одной из областей западной культуры. Для того чтобы достичь этой цели, необходимо рассмотреть несколько ключевых вопросов.

Мы начнем с общей характеристики эзотеризма как особой формы мировоззрения. Этот общий набросок позволит обсудить основные определения, необходимые для дальнейшего разговора, и подготовит почву для более глубокого исторического анализа. В первом параграфе первой главы дается первоначальный обзор западного эзотеризма. В ходе этого определяются его основные черты: опора на «гнозис», то есть прямое невербализируемое постижение действительности, подразумевающее внутреннюю трансформацию адепта, отсутствие противопоставления в эзотерическом мировоззрении «духа» и «материи», убежденность в существовании высшего по отношению к обыденному, более глубокого уровня или уровней реальности, обычно скрытых, но доступных в эзотерическом опыте, и, наконец, эзотерическое знание как основополагающая ценность. Во втором параграфе эзотеризм анализируется как форма мировоззрения в ряду других таких форм, определяется его специфика и соотношение с другими формами мировоззрения: мифом, религией, искусством, обыденным сознанием и т.д. Для этого используется классификация форм мировоззрения, опирающаяся на четыре основных признака: рациональность, самостоятельность, апелляцию к сакральному и намеренное конструирование. Предполагается, что эти четыре признака позволяют дать достаточно точную характеристику основных форм мировоззрения. Наконец, третий параграф посвящен вопросу о соотношении понятий «мировоззрение» и «наука». Цель данного параграфа — объяснить, почему наука не является формой мировоззрения, и показать, что наука имеет функции, отличные от функций мировоззренческих систем.

Во второй главе мы детально проанализируем три сферы современной западной культуры: религию, науку и эзотеризм.

1. *Февр А.* 500 лет эзотеризма: Новая область междисциплинарных исследований в рамках академии // 500 лет гностицизма в России. М.: ВГБИЛ, 1994. С. 7.

Важно отметить, чтобы избежать недопонимания, что западная культура, естественно, не исчерпывается лишь этими областями; просто именно они являются объектом нашего приоритетного интереса в настоящей работе. Мы попытаемся рассмотреть их как своего рода континуум, в котором одни культурные формы плавно перетекают в другие, что, в свою очередь, позволит ответить на вопрос о том, почему идентификация тех или иных концепций как «эзотерических», «религиозных» или «научных» может быть непростой, а часто и вовсе неразрешимой задачей. Вторая глава разбита на четыре части. Сначала излагается общая схема трех культурных сфер, которая в дальнейшем используется как методологический прием для анализа различных культурных феноменов. Затем последовательно анализируются два полюса этой сферы: полюс научного и полюс религиозного. Только после этого мы обратимся к анализу собственно центральной сферы — сферы эзотерического. Вторая глава при этом выступает зеркальным отражением первой: если в первой главе движение шло от понятия эзотеризма к сфере науки, то логика второй главы разворачивается в противоположном направлении — от анализа сферы науки к анализу эзотеризма.

В третьей главе мы перейдем к рассмотрению истории становления современного западного эзотеризма. В ходе этого будет показано, что отношения между эзотеризмом и другими сферами культуры формировались исторически, меняясь от эпохи к эпохе, и что подобные изменения необходимо учитывать, когда мы пытаемся сформировать целостное понимание природы западного эзотеризма. В первом параграфе третьей главы мы детально рассмотрим вопрос о том, как на стыке Античности и Средневековья из мифа рождаются религия и философия. Естественно, в каком-то смысле элементы религиозного (например, ритуальные действия и некоторые идеи, которые мы сегодня идентифицируем как религиозные) сопровождали человечество на всем протяжении истории, а некоторые исследователи даже считают возможным говорить о зачатках религиозного поведения у животных. Однако одновременно с этим следует признать, что выделение религии в особую сферу западной культуры, осознающую собственную идентичность и отдельную, например, от философии и науки, — явление относительно позднее. Также значительные

изменения произошли на стыке Античности и Средневековья с понятием философии: с одной стороны, она отделилась от религии, что привело к появлению принципиально новой постановки вопроса о соотношении «веры» и «разума», с другой — в пространстве средневековой философии уживались феномены, которые сегодня мы отнесли бы к разным областям, например к науке, философии и даже эзотеризму. Во втором параграфе мы рассмотрим, какие изменения произошли в Новое время и как они изменили облик западной культуры. Доведя рассмотрение до XVIII века, мы опишем культурную ситуацию, в которой открывается возможность для современной философской рефлексии относительно феномена эзотеризма, к характеристике которой мы перейдем в заключительной, четвертой главе.

Здесь мы попытаемся дать обзор философской рефлексии по поводу эзотеризма в современной западной философии, начиная с работ Иммануила Канта и заканчивая первой половиной XX века. Мы затронем вопрос о том, как, с одной стороны, эзотерические концепции повлияли на творчество этих авторов, с другой — как сами эти авторы повлияли на историю западного эзотеризма, но основной нашей целью будет рассмотрение того, как они подходили к философскому анализу феномена эзотеризма. Представляется, что, несмотря на прошедшее с момента публикации этих философских сочинений время, некоторые из идей, изложенных в них, по-прежнему могут быть полезными для академического изучения эзотеризма. Кроме того, есть надежда, что в них можно обнаружить и нечто намного более ценное: образцы попыток философского осмысления эзотеризма, которые могут служить для нас примером в том случае, если мы сами возьмемся за аналогичное предприятие.

Можно надеяться, что такое рассмотрение поможет сформировать у читателя целостное представление о том, что является собой западный эзотеризм, какое место он занимает в западной культуре и каким образом он повлиял на другие области, в частности на историю науки, философии и религии. Книга стала результатом многолетней работы автора в области академического исследования западного эзотеризма и суммирует результаты, представленные ранее в рамках научных конференций и семинаров. Некоторые из этих материалов

публиковались в виде научных статей, однако к выходу настоящего издания они были подвергнуты основательной ревизии с целью обобщить и систематизировать высказывавшиеся ранее идеи.

Несмотря на это, книга не является исчерпывающим источником сведений о западном эзотеризме и не претендует на это, поскольку накопленные к настоящему моменту знания о западном эзотеризме не уместятся, пожалуй, не только в одну книгу, но и в отдельную библиотеку. Более того, описываемый в книге подход к осмыслению западного эзотеризма не является серией окончательных формулировок. Задача в данном случае намного скромнее: набросать эскиз, который позволил бы составить представление о природе западного эзотеризма, и, основываясь на этом эскизе, предложить инструментарий для последующего анализа в этой области.

Эзотеризм и его место в западной культуре

1.1. Прологомены к определению эзотеризма

Эзотеризм — явление сложное и во многом ускользающее от попыток строгого определения. Это, стоит добавить, не случайно. Причина кроется не только в том, что исследование эзотеризма представляет собой относительно новое поле академической рефлексии, но и, что более важно, в том, что исторически он включал в себя довольно разные концепции и практики. В отличие от религиозных учений, обладающих хотя бы до какой-то степени четко сформулированными доктринальными положениями, эзотерические движения часто обходятся без собственных «символов веры», оставляя простор для фантазии и индивидуального творчества своих членов. Именно поэтому попытки выделить общие характеристики эзотерических организаций, предпринимаемые на ограниченном историческом материале, как правило, дают характеристику не столько эзотеризма в целом, сколько отдельных течений или периодов его истории.

И все же, несмотря на такое многообразие, во всех эзотерических учениях есть нечто общее. Это общее исследователи часто называют «гнозисом», который, согласно определению, данному Артуром Верслуисом, можно охарактеризовать как «непосредственное духовное озарение, имеющее метафизический или космологический характер»¹. Эзотеризм в таком случае можно описать как совокупность учений, отвечающих двум ключевым критериям: во-первых, апелляция к гнозису, представляющему собой прямое, абсолютно достоверное для

1. *Versluis A. Magic and Mysticism. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2007. P. 2.*

субъекта и недискурсивное постижение скрытых сторон действительности; во-вторых, закрытость или таинственность, подразумевающая, что такое постижение доступно только для относительно узкого круга лиц либо по причине того, что его хранит и воспроизводит некая закрытая группа, либо по причине его сложности и непостижимости для непосвященного.

Антуан Февр, чьи работы сыграли важную роль в формировании облика современного академического изучения эзотеризма, обращаясь к понятию знания-гнозиса, характеризует его как «обобщенное познание, способность восприятия фундаментальных отношений между различными уровнями реальности, то есть между Богом, человеком и природой»¹. Эзотеризм, в свою очередь, характеризуется им как совокупность «материальных свидетельств», своего рода исторический отпечаток переживания гнозиса в виде текстов, произведений искусства и в других формах. В этом смысле именно эзотеризм в первую очередь становится объектом научного исследования в этой области.

Определение эзотеризма через понятие гнозиса на сегодняшний день уже основательно укоренилось в научной среде. Джеффри Крайпл, один из ведущих американских исследователей эзотеризма, характеризует гнозис как прямое, интуитивное знание, составляющее ядро эзотеризма, и связывает эзотеризм с «самопознанием человека и натурализацией сверхъестественного»². «Гностические формы мысли и духовности», согласно Крайплу, представляют собой особый модус отношения человека и мира, воспроизводившийся в западной культуре в различных формах, причем не только эксплицитно маркируемых в качестве «эзотерических учений», но и в христианских ересьях, романтической поэзии, немецком идеализме, юнгианской психологии и, наконец, в современных комиксах (и, следовательно, в связанных с комиксами произведениях кинематографа), воспроизводящих те же самые образы и идеи³. Российский исследователь эзотеризма Сергей Пахомов также считает гнозис центральным компонентом, ядром эзотеризма, в котором субъект переживает

1. *Февр А.* 500 лет эзотеризма. С. 6.

2. *Kripal J. J.* *The Serpent's Gift. Gnostic Reflections on the Study of Religion.* Chicago: The University of Chicago Press, 2007. P. 6.

3. *Ibid.* P. xi–xii.

определенное слияние с объектом познания: «Гнозис — квинт-эссенция эзотерического знания, знание, обращенное на самое себя и именно через себя рассматривающее окружающий мир. В силу того, что в гнозисе объединяются субъект и объект знания, эзотерик, познавая источник гнозиса, познает и себя, и всю природу вещей»¹.

Впрочем, сводить эзотеризм к внерациональному способу освоения мира было бы некорректно. Воутер Ханеграафф, в целом признавая ценность понятия «гнозис» для разговора об эзотеризме, справедливо подчеркивает, что говорить об эзотерических учениях как основанных исключительно на гнозисе было бы некорректно: представители западного эзотеризма, отмечает он, опирались не только на «гнозис», но также и на религиозные традиции, рациональные аргументы и научное знание. В итоге, отмечает Ханеграафф, «предположение о том, что все представители западного эзотеризма были последователями гнозиса, объединенными отрицанием рациональности и догматической религии, подозрительно напоминает воспроизведение со знаком плюс традиционных стереотипов, в соответствии с которыми эзотеризм представляет собой набор „иррациональных“ ересей, „ретроградских“ суеверий и мистических экстазов»².

Если мы, с учетом сделанных уточнений, согласимся с определением эзотеризма через понятие гнозиса, следующим шагом будет попытка выделения его более частных характеристик. Наиболее значимая из них состоит в том, что в опыте гнозиса адепту эзотерического учения открывается иллюзорность, ограниченность обычного восприятия мира; одновременно он полагает, что ему открывается иная, более полная и истинная реальность. Антрополог С. Гринвуд описывает это переживание как опыт встречи с «иномирьем» (*otherworld*), общий для различных эзотерических течений: «Эти разрозненные группы имеют разные мифологии и космологии, однако

1. Пахомов С.В. Специфика эзотерического знания // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма: Сб. материалов Третьей международной научной конференции / Ред. С.В. Пахомов. СПб.: РХГА, 2010. С. 78.
2. Hanegraaff W.J. Reason, Faith, and Gnosis: Potentials and Problematics of a Typological Construct // Clashes of Knowledge Orthodoxies and Heterodoxies in Science and Religion / Ed. by Peter Meusburger, Michael Welker, Edgar Wunder. Dordrecht: Springer, 2008. P. 136.

они разделяют убежденность в возможности взаимодействия с „иномирьем“ — царством божеств, духов и иных существ, которых можно встретить, находясь в измененных состояниях сознания. Иномирье воспринимается как часть холистического целого, сосуществующая с нашей обычной, повседневной реальностью и являющаяся источником сакральных сил»¹.

Похожим образом рассуждает и российский философ В. Розин: «Эзотерик знает, что существует мир (подлинная реальность), где воплощаются все его мечты и идеалы. Поэтому его жизненный путь ясен и прям. Жить и трудиться над собой стоит ради обретения этой реальности...»² При этом, как справедливо подчеркивает Розин, конкретное понимание природы подлинной реальности в разных эзотерических учениях может различаться: «В отличие от верующих, эзотерики уверены, что существует не Бог, а „подлинная реальность“, но, как показывает анализ эзотерических учений, у каждого эзотерика своя»³. Характерно, что «своя» реальность в данном случае означает не только то, что разные эзотерические учения используют разные космологические и метафизические концепции при ее описании, но и то, что переживания каждого эзотерика настолько уникальны, что передать их другому затруднительно, если не сказать невозможно. Отсюда, действительно, не только у каждого эзотерического сообщества, но у каждого эзотерика формируется своя собственная картина реальности, а отсутствие жесткой догматики только поощряет самостоятельные эксперименты и интерпретации пережитого опыта, что делает эзотерические сообщества менее устойчивыми в институциональном плане.

Индивидуалистический характер эзотеризма, в противоположность коллективному характеру религии, подмечали еще исследователи, писавшие на рубеже XIX–XX веков. В частности, социолог Эмиль Дюркгейм, говоря о различии между «религией» и «магией», отмечал, что социальные функции религии состоят в поддержании единства социальной группы, формировании ее сплоченности, выражающейся в образовании «нравственной общины» людей. «Составляющие ее

1. Greenwood S. Magic, Witchcraft and the Otherworld. Oxford; New York: Berg, 2000. P. 1.
2. Розин В. Три мироощущения и пути жизни. Философское осмысление религии, эзотерики и рационализма. Йошкар-Ола: Поволжский государственный технический университет, 2013. С. 16.
3. Там же. С. 6.

индивиды, — пишет Дюркгейм, — чувствуют себя связанными между собой уже тем только, что у них общая вера»¹. Они одинаково представляют себе «священный мир» и его отношения со «светским миром», выражая эти представления в одинаковых действиях. В то же время магические обряды, хотя и совершаются иногда совместно, по своей природе более индивидуальны. Поэтому один из классиков современного эзотеризма Элифас Леви, который получил образование в католической семинарии, характеризует магию как «род личностного и эмансипированного священства»².

Как в религии, помимо коллективных обрядов, имеют место индивидуальные религиозные действия, так и в эзотеризме, помимо индивидуального действия, могут иметь место коллективные практики, собрания, обмен опытом. Но если в религии коллективное первично относительно индивидуального, то в эзотеризме, наоборот, первично индивидуальное. Это выражается в том числе в различных подходах к оценке переживаемого мистического опыта. Например, если православному монаху явится ангел, который начнет проповедовать нечто расходящееся с церковным учением, монах должен будет либо каким-то образом интерпретировать это откровение, чтобы вписать его в сложившуюся догматику, либо отказаться от него, иначе он будет признан еретиком и исключен из церкви. Это пример религиозного отношения. Напротив, в эзотерическом дискурсе доминирует понятие индивидуального опыта. Если эзотерик переживает опыт, расходящийся с учением магического ордена, в котором он состоит, это будет интерпретировано как признак ложности учения соответствующего ордена или повод к его реформированию.

Определив «гнозис» как конституирующее ядро эзотеризма, мы можем попытаться выделить различные типы гнозиса. Если это предприятие окажется удачным, то в зависимости от характера знания-гнозиса, на обладание которым претендуют адепты эзотерического учения, эзотеризм можно было бы разделить на несколько типов. Руководствуясь этой логикой, Верслуис, в частности, предлагает выделять

1. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 226.
2. Леви Э. Учение и ритуал. М.: Эксмо, 2004. С. 14.

две разновидности эзотеризма, а именно магию, основанную на «космологическом гнозисе», и мистику, основанную на «метафизическом гнозисе»¹. В первом случае речь идет о познании скрытых сил и аспектов природы, во втором — о познании неких трансцендентных реалий. Соответственно, разнятся и цели магии и мистики: «Магия имеет отношение к власти над другими и над природой; зачастую маг ищет способ контролировать происходящее. Мистика, с другой стороны, подразумевает необходимость самопожертвования, выхода за пределы своего эго, отказа от личной власти; главный интерес мистика не контроль над миром, а постижение божественного»². Впрочем, добавляет Верслуис, чистая магия, как и чистая мистика, — явления редкие; гораздо чаще речь идет о соединении того и другого в различных пропорциях.

Этические принципы эзотерических систем также могут различаться в зависимости от того, с каким типом эзотеризма мы имеем дело. Для мистически ориентированных систем характерно стремление к освобождению из «плена материи», связываемое с перемещением фокуса внимания на духовную жизнь в открываемой посредством гнозиса «иной реальности». Например, в учении «Школы Золотого Розенкрейца» подобная установка формулируется следующим образом: «...человеческий род, каким мы его знаем, был создан именно с этой единственной целью: сознательно и добровольно служить возрождению в каждом из нас изначального, божественного существа. ...Мы, смертные, не являемся божественными существами, но мы несем их в себе, как спящие Искры. И в силах каждого из нас дать возможность этой спящей Искре снова ожить и вернуться из изгнания домой, в божественный мир, в „Отчий Дом“»³. В магических же системах, цитируя Дион Форчун, одного из классиков современного западного эзотеризма, адепт «не бежит прочь от материи в духовные сферы, смирившись с невозможностью овладеть ею; напротив, он желает как бы заземлить Божественное до уровня человеческого и внедрить Божественный Закон даже в Царстве Теней»⁴.

1. Во избежание путаницы в данной работе слова «мистика» и «мистицизм», а также «эзотерика» и «эзотеризм» будут использоваться как взаимозаменяемые.
2. *Verstuis A. Magic and Mysticism*. P. 3.
3. Введение в учение Розенкрейца. *Lectorium Rosicrucianum*, б. д. С. 9–10.
4. *Форчун Д. Мистическая каббала*. М.: София, 2005. С. 26.

Поскольку магия и мистика существуют в огромном многообразии исторических проявлений, говорить об универсальных принципах эзотерической этики, даже ограничиваясь западным эзотеризмом, затруднительно. Не все формы западного эзотеризма эксплицитно уделяют внимание этическим аспектам своего учения, а те, которые уделяют, не обязательно соглашаются в этических оценках. Тем не менее нельзя сказать, что эзотерическое мировоззрение полностью игнорирует этическое измерение.

В ответах на этические вопросы более-менее общим для западного эзотеризма можно считать признание особой ценности «знания», под которым, естественно, понимается в первую очередь эзотерическое знание. Дж.М. Грир, в частности, формулирует эту идею следующим образом: «Большинство людей, никогда не практиковавших оккультные дисциплины, считает, что оккультизм имеет отношение к неким силам. Фактически же его основная цель — знание, а силы являются лишь результатом его использования»¹. В эзотеризме знание рассматривается как следствие личного опыта, обладающего абсолютной достоверностью для адепта, а также как результат обобщения свидетельств об аналогичном опыте других людей. Е. Блаватская выразила эту мысль так: «Вера — это слово, которого не найти в теософических словарях: мы говорим о знании, основанном на наблюдениях и опыте»².

Знание-гнозис считается в эзотеризме условием развития личности, которое, в свою очередь, видится как обязательный элемент успешной магической практики. В алхимии, к примеру, получение философского камня возможно только при условии проведения операции подходящим оператором. В. Винокуров отмечает по этому поводу: «С точки зрения герметической традиции философский камень существует, хотя не очень понятно, что это такое. Но искать его следует в единении субъекта и объекта, то есть в алхимическом делании присутствует субъективная составляющая. Иными словами, для получения Камня нужен настоящий алхимик. Нет алхимика, нет камня. <...> Поиск Философского Камня или Эликсира Бессмертия неизбежно предполагает изменение самого

1. Грир Дж. М. Атлантида. СПб.: Весь, 2010. С. 62.

2. Блаватская Е. П. Ключ к теософии. М.: Эксмо, 2007. С. 83.

ищущего, самого субъекта»¹. То же самое касается не только алхимии, но и любых магических практик. Современный российский оккультист Б. Моносов формулирует это так: «...необходимо помнить, что (в магической практике. — С. П.) речь идет прежде всего о вашем духовном росте, а не о внешних поступках, ценность которых по шкале магов всегда ничтожна. Любая практика имеет ценность лишь как источник вашего личного опыта»². Таким образом, внутренняя трансформация личности и обретение знания в эзотеризме понимаются как две стороны единого процесса, которые невозможно отделить друг от друга. Нельзя усвоить эзотерическое знание, не претерпев сперва внутренней трансформации. С другой стороны, можно выразить это иначе: настоящее осознание эзотерической доктрины, собственно, и означает внутреннюю трансформацию. Именно поэтому это знание считается эзотерическим, то есть тайным: человек, чья личность не прошла соответствующий путь преобразования, просто не способен адекватно воспринять и осмыслить полученное знание.

В учении Карлоса Кастанеды человек, который обрел эзотерическое знание, называется «человеком знания», то есть человеком, обладающим знанием тайных колдовских сил³. Человек знания обладает «видением», то есть способностью воспринимать реальность иначе, чем это делает обычный человек, — «только видение позволяет человеку знания знать»⁴. «Когда видишь, все вокруг становится незнакомым. Все оказывается новым, происходит впервые, весь мир становится невероятным»⁵. Самые обыденные на первый взгляд вещи, с которыми сталкивается «человек знания», открываются ему в новом свете: например, трое незнакомцев, встретившихся на дороге, могут оказаться духами-помощниками местного колдуна⁶. Иными словами, «человек знания» не столько перемещается в какую-то параллельную реальность, сколько начинает принципиально иначе воспринимать происходящее

1. *Винокуров В. В.* Алхимия: Elixir Vitae и искусство умирать // Сексуальность и смерть в символическом измерении. М.: ООО «ИПЦ „Маска“», 2013. С. 41–42.
2. *Моносов Б. М.* Магия для магов. СПб.: Невский проспект; Вектор, 2007. С. 73.
3. *Кастанеда К.* Особая реальность. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 38.
4. Там же. С. 15.
5. *Кастанеда К.* Особая реальность. С. 158.
6. Там же. С. 40–41.

с ним. Меняется не столько сама реальность, сколько способ ее восприятия. Важно отметить, что объяснить обычному человеку, что такое видение, невозможно — не потому, что это секрет, который скрывается от непосвященных, а потому, что обычный человек не способен это понять, так как не обладает соответствующим опытом. Знание в учении Кастанеды напрямую увязывается с «обретением личной силы», что подразумевает полную трансформацию личности, необходимую для получения способности понимать «объяснения магов». Пока «личной силы» недостаточно, любой разговор на эзотерические темы попросту лишен смысла¹.

Эзотерическое понятие тайны фиксирует невыразимость, непередаваемость, невербализируемость гнозиса. Каббалист Михаэль Лайтман объясняет тайный характер знаний, открываемых посредством каббалы, так: «Об этом нигде не пишется, нет языка, на котором можно было бы это описать»². Это означает, что любая рационализация, любое символическое представление может выступать лишь как намек, ориентир, бесконечное упрощение того, что переживается в эзотерическом опыте. Для человека, не имеющего соответствующего опыта, подобные намеки лишены смысла хотя бы потому, что ему не с чем их соотнести. Однако для эзотерика они могут выступать как карта, инструкция, инструмент достижения гнозиса.

Основоположник интегрального традиционализма Рене Генон, мечтавший о создании новой интеллектуальной элиты, которая впитала бы традиционные эзотерические знания и стала бы их носителем в современном мире, утверждал, что скрывать эзотерические учения особого смысла нет. Как отмечает исследователь традиционализма Марк Сэджвик, «элита, которую предлагал сформировать Генон, поначалу не должна была быть многочисленной и организованной. Она не должна была быть и тайной, поскольку ее деятельность „по самой своей природе будет оставаться невидимой для масс, не потому, что от них ее будут скрывать, а потому, что они не способны понять ее“»³. Юлиус Эвола, еще один

1. *Кастанеда К.* Сказки о силе. Второе кольцо силы. Дар Орла. М.: Эксмо, 2003. С. 10.
2. *Лайтман М.* Наука Каббала. М.: Древо жизни, 2002. С. 42.
3. *Сэджвик М.* Наперекор современному миру: традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2014. С. 44.

представитель интегрального традиционализма, писал о герметических тайнах: «...мы должны помнить, что „секрет“ не является исключительным достоянием какой-либо секты и не объясняется нежеланием говорить, но скорее неспособностью сказать»¹. Алистер Кроули (1875–1947) высказал аналогичную мысль в утверждении, что «невыразимая Тайна есть тайна, которую невозможно раскрыть»². Артур Уэйт в «Энциклопедии масонства» похожим образом характеризовал масонские тайны: «...истинная сокровенная тайна — особенная, ни на что не похожая жизнь масонства, непостижимая для непосвященных по самой своей природе. Частью такой жизни в определенном смысле является масонский символизм как один из способов ее проявления, ее покров. В ясном сиянии этих непреложных истин одна из школ интерпретации зашла так далеко, что стала утверждать (и не без оснований), что даже в самих орденах знание мистерий не дается открыто, но приобретает посвященными с течением жизни. На самом деле, конечно, происходит следующее: братьям вручаются своего рода ключи, пользуясь которыми каждый посвященный, в свою очередь, преодолевает ступень за ступенью»³. Таким образом, символизм, открываемый в эзотерических организациях, может лишь наметить направление движения, помочь интерпретировать пережитый опыт. Обретение же этого опыта и собственно продвижение по эзотерическому пути всегда остается уделом самого эзотерика.

Эзотеризм не ограничивается убеждением в существовании некоей «иной реальности», постигаемой посредством гнозиса. Само по себе постулирование иного уровня бытия не уникально для эзотерического мышления — оно характерно и для религии; что действительно специфично для эзотеризма, так это утверждение о возможности активно и сознательно взаимодействовать с этим уровнем реальности. Такое взаимодействие практически неизбежно предполагает убежденность в неких «посредниках» между материальным и духовными уровнями реальности.

Российский исследователь М. Фиалко в недавно вышедшей монографии развивает эту идею в форме анализа «теории трех

1. Эвола Ю. Герметическая традиция. Воронеж: Terra Foliata, 2010. С. 269.
2. Crowley A. 777 Revised. Leeds: Celephaïs Press, 2004. P. xiii.
3. Уэйт А. Энциклопедия масонства. СПб.: Лань, 2003. С. 255.

начал» в истории европейской алхимии, розенкрейцерства и оккультизма, сущность которой состоит в постулировании некоторого опосредующего третьего элемента между материальной и духовной реальностями. Апелляция к «теории трех начал», с точки зрения Фиалко, может рассматриваться как значимая характеристика метафизических построений, характерных для западного эотеризма, в противоположность дуалистической картине мира, строго разводящей Бога и творение¹. Эта идея представляется продуктивной, хотя стоит уточнить, что начал в эотерических космологиях далеко не обязательно три: это могут быть, например, десять сфирот и четыре мира, выделяемых в каббале и широко используемых в западном эотеризме, или семь уровней реальности, принятых в теософском учении, семь планетарных сфер и т.д. Поэтому точнее было бы говорить об убежденности эотериков в существовании опосредующих уровней реальности; еще более корректным было бы утверждение, что в эотерическом мышлении в принципе не существует четкой и непреодолимой границы между материальным и духовным — вместо этого отношение между ними понимается как постепенное «утончение» материи или «уплотнение» духа.

В таком виде данная концепция не нова для исследователя западного эотеризма, поскольку еще Антуан Февр включал «идею посредничества» в число фундаментальных характеристик эотерической картины мира. Идея посредничества, по мысли Февра, предполагает, что одним из ключевых аспектов эотерических учений выступает поиск посредников между материальным и божественными мирами. Для того чтобы проложить «мостик» между ними, «используется посредничество самых разнообразных уровней, таких как ритуалы, символические образы, мандалы, духи-посредники»². В этом смысле, продолжает Февр, становится понятным, почему детализированные иерархии духов занимают важное место в эотерической литературе.

Йоан Кулиану в работе «Эрос и магия в эпоху Возрождения» прослеживает развитие подобного учения вплоть до Античности, увязывая его с аристотелевским учением о «пневме»,

1. *Фиалко М.М.* Метафизика европейского эотеризма: опыт исследования троичных структур. СПб.: Издательство РХГА, 2018. С. 180.
2. *Февр А.* 500 лет эотеризма. С. 10.

которое, в свою очередь, сформировалось под влиянием медицинской школы Эмпедокла. Пневма у Аристотеля представляет собой опосредующую инстанцию между душой и телом. Впечатления от органов чувств отпечатываются в ней в виде образов-«фантазмов», которые затем считываются разумом. Верно и обратное: именно посредством пневмы душа воздействует на тело, оперируя через специальный орган, локализованный в сердце¹. Но пневма присутствует не только в человеческом теле: уже у Аристотеля она понимается как материал, из которого состоят небесные тела — «природа пневмы тождественна элементу, из которого состоит Солнце и звезды» и связана с теплом небесных тел². Позднее, в эпоху Возрождения, аристотелевское учение о пневме станет теоретической основой для учения о скрытых, или оккультных, свойствах предметов, определяемых астрологическими влияниями, а еще позднее оно трансформируется в учение об «астральном плане» — мире воображения, в котором маг может путешествовать в пространстве и во времени, совершать магические операции, встречаться с духами и другими людьми. «Астральный свет», «ци», «прана», «биоэнергетическое поле» — все эти термины, происходящие из различных культур, используются в современном западном эзотеризме, чтобы обозначить эту «тонкоматериальную» энергию, позволяющую сознанию магическим образом воздействовать на материальный мир.

Таким образом, в противоположность дуалистическому мировоззрению, разводящему материю и дух, Бога и творение, эзотерическая картина мира характеризуется убежденностью в том, что вселенная существует как своего рода спектр различных состояний, более или менее «тонких» или «плотных». При таком подходе более «плотные» уровни реальности оказываются проекцией, воплощением более «тонких» уровней, и все они представляются взаимосвязанными отношениями соответствия так, что могут влиять друг на друга. Природа этой взаимосвязи объясняется по-разному в различных учениях: некоторые рассматривают вселенную как духовную

1. Кулиану Й.П. Эрос и магия в эпоху Возрождения. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2017. С. 68.
2. Bos A. P., Ferwerda R. Introduction // Aristotle, On the Life-Bearing Spirit (De Spiritu) / Introduction, Translation, and Commentary by A. P. Bos, R. Ferwerda. Leiden: Brill, 2008. P. 27.

реальность, в которой материя выступает как простая иллюзия, другие, напротив, истолковывают эту взаимосвязь в материалистическом ключе, а некоторые и вовсе предпочитают выносить такие вопросы за скобки.

Алистер Кроули в работе «Магия в теории и практике» фиксирует этот принцип в виде следующей максимы: «Приложение любой силы влияет на все уровни бытия, представленные в объекте, к которому она прилагается, вне зависимости от того, на какой из них она непосредственно воздействовала»¹. Чтобы проиллюстрировать это, он приводит в пример человека, которого ударили кинжалом, и отмечает, что удар кинжалом окажет влияние не только на физическое тело, но и на сознание этого человека. Это утверждение кажется тривиальным; но магическое мышление не останавливается на нем. Продолжая мысль, Кроули добавляет: «Точно так же сила моей мысли может воздействовать на другого таким образом, что станет причиной физических изменений в нем или, через него, в других людях»². В этом важном уточнении, собственно говоря, и кроется ключевой принцип магического мышления. Если материализм предполагает первичность материи по отношению к духу, а идеализм — духа по отношению к материи, то в магическом мышлении скорее следует говорить о том, что все эти аспекты реальности связаны друг с другом таким образом, что каждый выступает символом всех остальных, альтернативной формой его репрезентации. При этом взаимодействие с символами считается столь же реальным, как взаимодействие с самими вещами (или, возможно, все вещи просто рассматриваются как символы).

На этом мы завершим общую характеристику содержания понятия «эзотеризм». Мы попытались сформулировать основные принципы эзотерического мировоззрения и в дальнейшем, во второй главе, вернемся к более детальному анализу эзотерического мировоззрения. Однако, для того чтобы сделать этот разговор более продуктивным, необходимо сперва задать определенный контекст, для чего будет полезно рассмотреть вопрос о том, как эзотеризм соотносится с другими формами мировоззрения. Именно в сравнении эзотеризма с другими

1. *Crowley A. Magic in Theory and Practice. London, 1929. P. XXI.*

2. *Ibid. P. XXI–XXII.*

формами мировоззрения, а также с наукой как особой сферой западной культуры природа эзотеризма постепенно начнет проявлять себя более детальным образом.

1.2. Эзотеризм и другие формы мировоззрения

Эзотеризм представляет собой одну из форм мировоззрения, то есть является одним из способов, выработанных людьми для того, чтобы отвечать на вопросы об устройстве мира в целом и месте человека в нем. Согласно «Новой философской энциклопедии», мировоззрение — это «система человеческих знаний о мире и о месте человека в мире, выраженная в аксиологических установках личности и социальной группы, в убеждениях относительно сущности природного и социального мира»¹. В сферу мировоззренческих вопросов попадают вопросы наиболее общего характера, многие из которых являются ценностно окрашенными, например «что такое добро и зло», «каково предназначение человека в мире» и т. д.

Оценочное суждение составляет ядро мировоззрения. В начале XX века немецкий философ Генрих Риккерт (1863–1936) предложил типологию мировоззрений, основанную на доминировании в каждом из них определенного рода ценностей. В число форм мировоззрения у Риккерта вошли интеллектуализм, эстетизм, мистицизм, морализм, эвдемонизм, а также теизм и политеизм. В первом томе «Системы философии» Риккерт разбивает формы мировоззрения на пары и определяет их ведущие ценности следующим образом: истина в интеллектуализме и добро в морализме; красота в эстетизме и счастье в эвдемонизме; мистицизм основывается на ценности «неперсонифицированной святости», а религиозное мировоззрение, представленное в формах теизма и политеизма, — на «персонифицированной святости»². Иными словами, в основе мистицизма, по Риккерту, лежит абстрактное чувство священного, в то время как в религии, принимающей

1. *Ойзерман Т.И.* Мировоззрение // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010. Т. 2. С. 578.
2. *Rickert H.* System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1921. Annex.

форму теизма или политеизма, святость персонифицирована в конкретных фигурах.

Различные авторы, писавшие на протяжении XX века, по-разному определяли мировоззрение и выделяли разнообразные его формы. Вильгельм Дильтей, например, определял мировоззрение как такую картину природы, в рамках которой «решаются вопросы о важности и значении вселенной и из которой проистекают жизненные идеалы, представление о высшем благе и основополагающие правила поведения»¹. Типы мировоззрений, согласно его подходу, выделяются в зависимости от того, к какой сфере культуры они принадлежат, а именно к религии, поэзии или метафизике. Именно в этих областях культуры, не ограниченных конкретными практическими и экономическими целями, Дильтей полагает возможным рождение исторически значимых форм мировоззрения, в то время как наука, хотя тоже является важной культурной сферой, особого мировоззрения породить не может, так как «наука тесно связана с практической жизнью и, поскольку научная работа подчиняется закону разделения труда, каждый исследователь избирает для себя конкретное поле исследований и ясно очерченную задачу»². Мировоззрение же требует формирования целостного образа природы, а значит, неизбежно выходит за границы научной квалификации конкретного ученого.

Современный исследователь Андре Дроогерс определяет мировоззрение следующим образом: «Можно сказать, что мировоззрения рождаются из человеческой способности искать ответы на базовые эстетические, этические, онтологические, эпистемологические вопросы, а также вопросы, связанные с идентичностью. Одновременно мировоззрения представляют собой наборы ритуальных, опытных, мифических, доктринальных, этических и материальных элементов, которые вместе дают ответы на эти вопросы, которые задаются человеческими существами»³. В соответствии с его подходом мировоззрения распадаются на две основные категории — религию и идеологию, где первая выстраивается вокруг поиска «связи

1. Dilthey's Philosophy of Existence: Introduction to Weltanschauunglehre. New York: Bookman Associates, 1957. P. 25.
2. Ibid. P. 31.
3. Droogers A. The World of Worldviews // Methods in the Study of Religious Change: From Religious Studies to Worldview Studies / Ed. by André Droogers, Anton van Harskamp. Sheffield: Equinox, 2014. P. 24.

со священными сущностями», а вторая — вокруг построения идеального общества¹. Оба типа, по мнению автора, не являются взаимоисключающими и могут перетекать друг в друга: религия, очевидно, может задавать социальные идеалы, а политические идеологии могут инкорпорировать религиозные мотивы в свой образ идеального будущего.

В данной работе мы хотим предложить типологию, выделяющую семь основных форм мировоззрения: миф, философию, религию, идеологию, эзотеризм, искусство и обыденное сознание. Для того чтобы определить их в первом приближении, будут использованы два критерия, позволяющие эффективно разграничить большинство форм мировоззрения: рациональность и самостоятельность.

Во избежание двусмысленности дадим определения этим двум характеристикам. Под рациональностью в данном случае мы будем понимать признание необходимости опоры на разум, интеллектуальное усилие, логику как фундамент данного типа мировоззрения, стремление к систематизации и структурированию информации, признание ценности критического анализа. Под самостоятельностью мы будем понимать отсутствие внешнего принуждения и общепризнанного авторитета, диктующего правильную форму определенного мировоззрения. Иными словами, критерий самостоятельности может прочитываться как сохранение за каждым индивидом возможности независимо интерпретировать, достраивать, развивать и видоизменять данную форму мировоззрения.

С учетом указанных определений можно предложить следующую схему соотношения основных форм мировоззрения:

	Рациональность	Самостоятельность
Миф	–	+
Философия	+	+
Религия	–	–
Идеология	+	–
Эзотеризм	–	+
Искусство	–	+
Обыденное сознание	–	+

1. Ibid. P. 29.

Предложив это общее описание, ниже мы перейдем к более детальной характеристике каждой из этих форм мировоззрения.

Миф представляет собой исторически наиболее раннюю по времени возникновения форму мировоззрения, которая сопровождает человека на всем протяжении истории. К характеристикам мифологического мышления относят образность и целостный характер, в частности нерасчлененность отдельных его элементов — эмпирических знаний, верований и т.д. Иными словами, в мифологическом мышлении слитно существуют элементы науки, религии, искусства, магических практик, мистики. Л. Гаврилина отмечает в связи с этим: «Иногда говорят о том, что в синкретичности мифа можно обнаружить зачатки всех будущих форм культуры и культурных универсалий: религии, философии, науки, искусства, образования, права и т.д. Если это и так, то нужно иметь в виду, что эти зачатки сильно отличались от того, чем они стали в дальнейшем. <...> Искусство тогда еще не было искусством, наука — наукой, а религия — религией. Все они составляли нерасчлененное единство мифологического целостного восприятия и переживания действительности»¹.

Центральным мотивом мифологического мышления оказывается ощущение единства и причастности человека к природе и собственной социальной группе — «в мифологическом мышлении отсутствует осознание отличия человека от внешней природы, индивидуальное сознание не вычленено из группового»². Поэтому одной из социальных функций мифа оказывается развитие чувства эмпатии и сплочение коллектива, «миф — не только способ мышления, но и средство консолидации первобытной общины»³. Природа в мифологическом мышлении персонифицируется и воспринимается как живое существо или, точнее говоря, как совокупность живых существ, личностных сил, взаимодействие которых обуславливает происходящие в мире процессы.

1. Красников А.Н., Гаврилина Л.М., Элбакян Е.С. Проблемы философии религии и религиоведения: Учебное пособие. Калининград: Изд-во КГУ, 2003. С. 114–115.
2. Яблоков И.Н. Мифологическое мышление // Словарь философских терминов / Под ред. В.Г. Кузнецова. М.: Инфра-М, 2007. С. 333.
3. Краткий философский словарь / Под ред. А.П. Алексеева. М.: Проспект, 2008. С. 224.

По этой же причине можно сказать, что миф не содержит веры в сверхъестественное, или, точнее говоря, миф не содержит ни веры, ни сверхъестественного. Как отмечал А. Лосев, миф «ничего сверхчувственного в себе не содержит, не требует никакой веры. Вера предполагает какую-либо противоположность того, кто верит, и того, во что верят. Мифологическое сознание развивается до этого противопоставления, поэтому здесь — не вера и не знание, но свое собственное, хотя и вполне оригинальное, сознание. С точки зрения первобытного человека, еще не дошедшего до разделения веры и знания, всякий мифический объект настолько достоверен и очевиден, что речь должна здесь идти не о вере, но о полном отождествлении человека со всей окружающей его средой, т. е. природой и обществом»¹.

Мифологическое мышление не является рациональным способом освоения мира. Более того, мифологическое мышление не является даже попыткой объяснения природы в строгом смысле слова; скорее это особый способ ее восприятия и осмысления мира. Именно поэтому в мифологическом мышлении так спокойно сосуществуют противоречия, например разные версии родословных богов, посмертного существования, происхождения космоса. Мифологическое сознание не пытается выработать логически корректную и непротиворечивую картину мира.

Миф не система теоретических положений, а особая жизненная установка, «мифология для тех, кто мыслит внутри нее и через ее посредство выражает себя самого, одновременно является формой существования и действия»². Слово «миф» греческого происхождения, а само понятие впервые формулируется в античной философской традиции. В греческой культуре «миф» противопоставлялся «логосу»: у Протагора миф — это рассказ, приводимый без доказательств, в то время как логос — серия рациональных аргументов в защиту определенной позиции³. Но в понимании современных исследователей миф больше, чем просто рассказ. «Миф мы рассматриваем сегодня как некую всеобщую целостность, охватывавшую некогда весь мир. Миф — не только история, рассказ,

1. Лосев А. Ф. Мифология // Философская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1964. Т. 3. С. 458.
2. Кереньи К. Мифологии. М.: Три квадрата, 2012. С. 37.
3. Там же. С. 30.

это специфическая форма строения окружающего мира, соединяющая в себе вещь и слово, событие и идею, саму реальность мира и представления о нем»¹.

Несмотря на коллективный характер мифологического мышления, миф не подразумевает механизмов внешнего принуждения. Миф оставляет пространство для самостоятельного творчества, всегда имеет региональные и даже личностные особенности. Коллективный характер мифологического мышления обеспечивается спонтанностью его возникновения, за которой выявляются коллективные паттерны человеческого мышления («архетипы» в юнгианской терминологии), наслаивающиеся на конкретно-исторический опыт определенной социальной группы. В мифе присутствуют некоторые закономерности, своего рода законы мифологического мышления. Они, однако, не являются законами логики, а скорее выступают как психологические особенности человеческого сознания, участвующие в конструировании мифологического мировоззрения. Именно спонтанность мифологического мышления, отсутствие в примитивных обществах четких границ «приватной» сферы, отделяющей индивида от коллектива, укорененность мифа в универсальных структурах психики и общечеловеческом опыте (рождение, взросление, родительство, смерть), а не механизмы социального принуждения обеспечивают групповой характер мифов.

С течением времени, по мере того как в самой культуре индивид все больше выделялся из недифференцированного социального единства, мифы становились все более индивидуализированными. Например, древнегреческие мифы в изложении Гомера, Гесиода, Платона приобретают авторский характер, не переставая при этом быть мифами. При этом как авторские, так и коллективные мифы вполне уживаются друг с другом, позволяя отдельно взятому субъекту формировать уникальное, индивидуальное мировоззрение на основе тех мифов, с которыми лично он соприкоснулся в течение своей жизни. Точно так же, как в мифологическом мышлении субъекта могут уживаться противоречащие друг другу предания, тем более спокойно сосуществуют мифологические системы двух соседних племен, номов, полисов или целых народов.

1. Красников А. Н., Гаврилина Л. М., Элбакян Е. С. Проблемы философии религии и религиоведения. С. 114.

В истории было немало религиозных войн, но словосочетание «мифологическая война» является оксюмороном.

Подводя итог вышесказанному, мы характеризуем миф как форму мировоззрения нерациональную, но самостоятельную. Миф также можно рассматривать как исходную форму мировоззрения, в то время как остальные формы возникли на основе мифологического мышления. Но это не значит, что миф исчез из современной культуры. Напротив, «миф всегда терпеливо дожидается своего часа, „выныривает“ из глубин культуры или нашего сознания и тогда становится признанной реальностью, так что не считаться с ним нельзя»¹.

Философия родилась из мифа в тот момент, когда миф стал предметом рационального осмысления, а мифологические утверждения о природе, обществе и человеке стали сопровождаться рациональными доказательствами. Первые философы, такие как Фалес из Милета, не выходили за границы мифологической картины мира. Даже античные источники отмечали, что утверждение Фалеса о происхождении мира из воды в действительности воспроизводит гомеровский образ Океана как прародителя богов². Однако подход Фалеса имел принципиально новаторский характер. Там, где мифология лишь утверждала нечто как безусловный факт, философия стремилась предоставить своим утверждениям определенное логическое основание.

В то время как у Гомера суждение об Океане вводится как бы между делом, как всем известная прописная истина, у Фалеса мы находим целую серию аргументов в пользу первичности воды: живые существа не могут существовать без воды, умершее со временем высыхает, семя всех животных влажное и т.д.³ Эту смену подхода к формированию философской картины мира часто называют переходом от мифа к Логосу. А. Спиркин, в частности, описывает этот переход следующим образом: «На ранней стадии истории мифологический образ мышления начал наполняться рациональным содержанием и соответствующими формами мышления: возрастала сила обобщающего и аналитического мышления, зарождалась наука и философия, возникали понятия и категории

1. Альбедиль М. Миф и реальность. СПб.: Вектор, 2014. С. 10.

2. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989. С. 109.

3. Там же. С. 110.

собственно философского разума, происходил процесс перехода от мифа к Логосу»¹. Таким образом, ключевой характеристикой нового типа мировоззрения оказался его рациональный характер.

Рациональность философии, впрочем, не отрицает мифологические или религиозные элементы; скорее философия пытается рационально осмыслить остальные сферы культуры, которые выступают в качестве материала для философского анализа. В словаре под редакцией А. Алексеева, в частности, предлагается следующее понимание философии: «Философия — форма мировоззрения, и как таковая имеющая тот же предмет (всеобщее в системе мир — человек) и в основном тот же круг проблем, что и другие формы мировоззрения. Исходной проблемой в ней является проблема смысла жизни. Отличие философии от мифологической, религиозной и обыденной форм мировоззрения — в глубокой связи с наукой, а отличие от натуралистической формы, тоже входящей в науку как сферу культуры <...> в широком базисе, включающем не только весь комплекс частных (естественных, общественных и гуманитарных) наук, но и опыт художественного освоения действительности, повседневный опыт людей, вообще весь исторический опыт человечества»².

В. Степин, характеризуя философию как «особую форму общественного сознания и познания мира, вырабатывающую систему знаний об основаниях и фундаментальных принципах человеческого бытия, о наиболее общих сущностных характеристиках человеческого отношения к природе, обществу и духовной жизни»³, подчеркивает особое значение взаимосвязи научных и вненаучных идей в философских построениях, особенно применительно к современной западной философии. «Оба типа мышления (ориентированное на образно-художественное и на концептуально-научное освоение мира), — пишет он, — взаимодействуют в творчестве философов. Преобладание одного из них отличает художественно-синтетическую манеру философского размышления (Платон, Ницше, Сартр, Камю, современная философия постмодерна)

1. *Спиркин А. Г.* Философия. М.: Гардарики, 2007. С. 25.

2. Краткий философский словарь. С. 411.

3. *Степин В. С.* Философия // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010. Т. 4. С. 195.

от научно-аналитической (Аристотель, Кант, Гегель, позитивизм, марксизм, современная аналитическая философия)»¹.

Учитывая ее рациональный характер, о философии допустимо говорить как о теоретическом ядре мировоззрения. Философия «не занимается простым сложением всех научных знаний <...>, а интегрирует эти знания, беря их в самом общем виде и, опираясь на этот „интеграл“, строит систему знания о мире как целом, об отношении человека к миру, т.е. о разуме, о познании, о нравственности и т.п.»²

Жиль Делёз и Феликс Гваттари в работе «Что такое философия?» характеризуют разрыв между мифологией и философией как переход к концептуальному мышлению: «...между философом и мудрецом различие не просто в степени, словно по некоторой шкале: скорее дело в том, что древний восточный мудрец мыслит Фигурами, философ же изобрел Концепты и начал мыслить ими»³. При этом специфика философских концептов, отличающая их, в частности, от научных понятий, состоит в том, что концепты всегда имеют личностную окраску: «...концепты всегда несли и несут на себе личную подпись: аристотелевская субстанция, декартовское *cogito*, лейбницевская монада, кантовское априори, шеллингианская потенция, бергсоновская длительность»⁴.

Это выявляет следующую важную характеристику философского мышления: его индивидуальный, или личностный, характер. Одним из главных требований, предъявляемых к философу, является оригинальность мысли. Сказать, что та или иная философская система вторична, не оригинальна, равносильно утверждению, что в ней нет собственной ценности. Суммируя сказанное выше, мы выделили две главные характеристики философского мировоззрения: его рациональность и самостоятельность. Появляется философия в результате рационализации нерационально-самостоятельного мифологического мышления.

Религия возникает из мифологического мышления, когда определенный набор мифологических сюжетов становится общеобязательным и оформляется в виде религиозной догматики.

1. Там же. С. 197.

2. Спиркин А.Г. Философия. С. 13.

3. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический проект, 2009. С. 7.

4. Там же. С. 12.

Мифологические тексты, как и религиозные, обладают сакральным статусом, однако в мифологическом мышлении отсутствует жесткая система общеобязательных трактовок мифологического сюжета: когда разные шаманы, например, воспроизводят традиционные мифы, каждый может окрашивать их собственным опытом и уникальным личностным пониманием. Поэтому мифологические сюжеты не являются жестко фиксированными: мифы встречаются в большом многообразии вариаций, детали сюжетов могут значительно варьироваться от региона к региону.

Другое дело — религиозное мышление, которое выстраивается вокруг конкретного учения, признаваемого в качестве истинного. Это учение обладает священным статусом, а его признание рассматривается как фундаментальное условие спасения. основополагающие компоненты религиозного учения принимаются людьми не в силу рациональных аргументов, а по внерациональным основаниям: в силу традиции, воздействия авторитета или религиозной веры. Последняя часто рассматривается как один из ключевых компонентов религиозного сознания. И. Яблоков, в частности, определяет религиозную веру как «уверенность, почитание, исповедание» определенного учения и характеризует ее как «интегративную черту религиозного сознания и существенный признак религии в целом»¹. В. Гараджа, в свою очередь, характеризует религию как «социальный институт веры»: «Религия — социальный институт веры, так же как наука — институт знания»². Важно подчеркнуть, что религиозная вера в своей основе является нерациональной. Она подразумевает, что утверждения, являющиеся предметом веры, не являются доказанными или очевидными — иначе они были бы предметом знания, а не веры. Ценность веры с точки зрения религиозной этики определяется именно отсутствием у субъекта соответствующего знания: он выбирает верить, хотя никаких объективных причин для этого нет. Или, говоря словами Евангелия, «блаженны невидевшие и уверовавшие» (Ин. 20:29).

То, что вторично для мифологического мышления, для мышления религиозного может иметь принципиальное зна-

1. Яблоков И.Н. Вера религиозная // Словарь философских терминов / Под ред. В.Г. Кузнецова. М.: Инфра-М, 2007. С. 74.

2. Гараджа В.И. Социология религии. М.: Инфра-М, 2007. С. 84.

чение. Так, относительно рождения Гефеста в греческих мифах существовало несколько различных версий, в том числе что он был сыном Зевса или что он был рожден одной Герой без мужского участия. Эти версии мирно сосуществовали друг с другом, не нарушая единства мифологической традиции. Однако в христианстве мифологический сюжет о рождении божества обретает совершенно иной статус: с точки зрения христианской ортодоксии сомнение в рождении Иисуса от Марии в результате непорочного зачатия начинает расцениваться как ересь. Это говорит о том, что сформировалась единая, устоявшаяся версия мифа и его правильного прочтения, которая и создает ядро новой религии.

Основываясь на этом, можно сказать, что религия есть дело коллективное, а не индивидуальное. Как отмечает В. Гараджа, с социологической точки зрения «религия обозначает социальный феномен — общность тех, кто разделяет общие верования, практикует общие ритуалы и подчиняется общей власти»¹. Благодаря наличию жесткого догматического ядра религия обретает возможность эффективно исполнять свою социальную функцию, а именно — быть инструментом консолидации общества и трансляции культурных традиций.

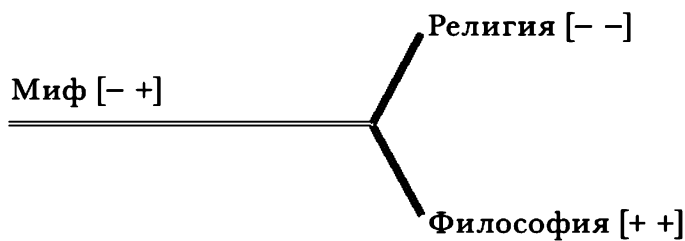
Мифы тоже отчасти выполняли эту функцию. Общие мифы, вне всякого сомнения, являлись фактором социальной идентичности; однако мифологическая идентичность намного более размытая, неопределенная по сравнению с идентичностью религиозной. Такая идентичность соответствует определенным формам социальной организации: племенным и клановым структурам, позднее — египетским номам и древнегреческим полисам. Такие социальные структуры не подразумевали высокой степени политической интеграции. В частности, на всем протяжении истории Древнего Востока архаические общинные структуры продолжали играть значительную роль наравне с царской властью и связанным с ним бюрократическим аппаратом, а государство, как правило, предпочитало реализовывать свою политическую власть через локальные общины². Аналогично, древнегреческий полис представлял собой вариант общинной

1. Там же.

2. *Ладынин И.А. и др.* История древнего мира. Восток, Греция, Рим. М.: Эксмо, 2005. С. 12.

структуры, «общину граждан-земледельцев», пришедшую на смену родо-племенным сообществам дополисного периода¹. Напротив, там, где общество в силу тех или иных причин обретает высокую степень политического единства, создаются социальные предпосылки для формирования религии в узком смысле слова.

Религия и философия во многом противоположны друг другу. Философия родилась из мифа посредством рационализации последнего; религия же не стремится рационализировать собственные положения, опираясь в большей степени на внерациональную уверенность, подкрепляемую эмоциями, религиозным опытом, традициями и авторитетом. Философия подразумевает свободный и самостоятельный поиск ответов на мировоззренческие вопросы посредством собственного разума, религия предлагает готовый набор ответов, обладающий сакральным статусом. Поэтому о религии можно говорить как о мировоззрении несамостоятельном и нерациональном. Исторически религия и философия оказались на противоположных полюсах спектра. Поэтому и выделяются они из мифологического комплекса практически одновременно: философия — через рационализацию мифа, религия — через его догматизацию (устранение компонента самостоятельности).



Впрочем, следует подчеркнуть, что отсутствие признака рациональности в характеристике религиозного мировоззрения не означает, что оно в принципе не может быть рационализировано. Это говорит только о том, что подобная рационализация не является для религии необходимым, конституирующим элементом. Естественно, в религиозном мышлении могут присутствовать элементы рациональности; однако, если бы они были полностью из него вымыты, религия оставалась бы религией. В то же время философия, из которой вымыта

1. *Ладынин И.А. и др. История древнего мира. С. 216.*

рациональность, перестала бы быть философией и стала бы чистой литературой. С другой стороны, если религия становится предметом самостоятельного и рационального анализа, она переходит из сферы собственно религии в область религиозной философии, то есть религиозное мировоззрение трансформируется в философское мировоззрение, выстроенное на религиозном фундаменте.

Идеология, согласно «Новой философской энциклопедии», это «система концептуально оформленных представлений и идей, которая выражает интересы, мировоззрение и идеалы различных субъектов политики — классов, наций, общества, политических партий, общественных движений»¹. Идеология является следствием рационализации, концептуального оформления определенной картины будущего, некоторого набора социальных идеалов. При этом идеология с необходимостью носит коллективный характер. Невозможна личная идеология, так сказать, идеология одного человека; идеология всегда связана с социальными группами, которые ее транслируют.

Своей рациональностью идеология сходна с философией. Идеологии часто рождаются именно из философских учений, примером чего является марксизм. Отличие между философией и идеологией состоит в индивидуальном характере первой и коллективном, притом общеобязательном, характере второй. Идеология, поскольку она сопряжена с отношениями по поводу политической власти, использует политические механизмы для усиления своего влияния в обществе. Придя к власти, носители определенной идеологии транслируют свои идеологические взгляды на общество в целом посредством различных механизмов прямого и скрытого принуждения. Но и находясь в оппозиции к власти, носители определенной идеологии также могут использовать политические механизмы для обеспечения своего влияния: это может быть консолидация сторонников в рамках протестных акций, создание политических партий, политическая пропаганда и т. д.

Именно в этом общеобязательном, несамостоятельном характере идеологии заметно ее основное отличие от философии. Философия остается философией до тех пор, пока является

1. Семигин Г. Ю. Идеология // Новая философская энциклопедия. Т. 2. С. 81.

личным убеждением, взглядом на мир определенного философа, которые мы можем разделять или не разделять. Если же некоторая философия приобретает характер механизма политической интеграции, становится доктриной политической партии или общественного движения, она перестает быть философией и приобретает характер идеологии.

Эту тонкую границу можно проследить на примере марксизма. Сам по себе марксизм являлся философским учением, появившимся из недр немецкой классической философии. Однако в Советском Союзе, Китае, Северной Корее и некоторых других странах марксизм перешел из сферы философии в политическую сферу и переродился в идеологию. Таким образом, существует разница между философскими формами марксизма, например учением Эриха Фромма, и идеологией, основанной на марксистской философии, например учением чучхе. Одно и то же учение в зависимости от контекста может обретать философский или идеологический характер.

Но не только философские учения могут трансформироваться в политические идеологии. Вообще говоря, секулярные идеологии — явление относительно новое, можно сказать, что это продукт Нового времени и в особенности Просвещения. Не случайно сам термин «идеология» впервые появляется в революционной Франции рубежа XVIII–XIX веков¹. Именно в это время идеология оформляется в некоторую обособленную сферу культуры. До этого функции идеологии выполняли мифологические и религиозные учения.

В средневековой Европе, в частности, идеологические функции выполняла католическая церковь. Как отмечает Л. Митрохин, «после превращения христианства в государственную религию Римской империи (IV в.) церковь развивается в сложную разветвленную иерархическую структуру, включающую многочисленные ордена, ассамблеи, ассоциации, миссии, а также диссидентские объединения... Тем самым христианство все больше обретало характер идеологии, освящающей интересы определенных сословий, классов и социальных групп. Однако по мере секуляризации западного общества религиозная идентичность перестала выполнять функции центрального механизма политической

1. *Пашенко В.Я.* Идеология // Словарь философских терминов / Под ред. В.Г. Кузнецова. М.: Инфра-М, 2007. С. 184.

интеграции (или, во всяком случае, эти функции отошли на второй план). В этот момент на смену религии пришли политические идеологии»¹.

Религиозные учения, таким образом, также могут быть основой для идеологии. Если философию от идеологии отличает свободный, творческий характер, то религию от идеологии отличает ее нерациональность. Как отмечает Д. Пивоваров, религия и идеология схожи друг с другом тем, что они «тоталитарны в отношении вопросов истины и поведения», однако источник их различен: «У истоков богооткровенной религии стоят пророки, а идеология прежде всего опирается на рациональные доказательства»².

Религиозное учение может рационализироваться двояким образом. Если оно рационализируется в акте свободного и самостоятельного духовного производства, мы говорим о религиозной философии. Если же речь идет о формировании рационализованного конструкта, который претендует на статус общеобязательного регулятора поведения, мы говорим о формировании религиозной идеологии в форме, например, религиозного фундаментализма.

Внимательный читатель, конечно же, заметил, что в приведенной выше схеме выявляется интересный конгломерат слабо различимых форм мировоззрения, включающий миф, искусство (художественное мировоззрение), обыденное сознание и эзотеризм. Представляя собой своего рода современные формы бытования мифологического мышления, эзотеризм, искусство и обыденное сознание действительно близки к мифу, и, для того чтобы развести их, нам придется использовать дополнительные критерии.

	Рациональность	Самостоятельность	Сакральность	Сознательное конструирование
Миф	–	+	+	–
Обыденное сознание	–	+	–	–
Искусство	–	+	–	+
Эзотеризм	–	+	+	+

1. Митрохин Л.Н. Религия // Новая философская энциклопедия. Т. 3. С. 440.
2. Пивоваров Д.В. Философия религии. М.: Академический проект, 2006. С. 209–210.

Эзотеризм. Эзотеризм в той мере, в какой он основывается на гнозисе, то есть недискурсивном знании, не может считаться отвечающим критерию рациональности. С другой стороны, индивидуальное в эзотеризме преобладает над коллективным.

Эзотерический опыт по своей природе не требует обязательной рационализации. Более того, некоторые эзотерические учения могут относиться к попыткам критического анализа эзотерического знания скептически и даже враждебно, полагая, что открывающееся в эзотерическом опыте знание на порядок выше обычной рациональности. Однако в то же время эзотерические учения вполне могут дорасти до уровня критической рефлексии, формируя, так сказать, эзотерическую философию. Действительно, если существует религиозная философия, то есть философия, построенная на принципах религиозного мировоззрения, то вполне может существовать и эзотерическая философия, являющаяся продуктом рационального осмысления опыта-гнозиса.

Можно сказать, что эзотеризм — это акт сознательного деконструирования и конструирования мифа. Миф, являясь спонтанной, во многом бессознательной реакцией на обстоятельства, в которых находится человек, первичен по отношению к эзотеризму. Появление различных магических и мистических практик, направленных на осмысление мифа и работу с ним, требовало бы существования мифологического мышления хотя бы в базовой форме.

Искусство мы предлагаем рассматривать как секуляризованный миф. Можно также сказать, что искусство — это миф, в который больше не верят. Говоря о мифологических истоках литературы, М. Альбедиль отмечает: «Миф — предок почти всех жанров словесности в европейской литературе. Повести, романы, рассказы — словом, вся повествовательная литература связана с мифологией через фольклор, точнее, через героический эпос и сказку, а драма и лирика — через ритуал, мистерии и праздники»¹. То же можно сказать про другие формы искусства: скульптуру, архитектуру, музыку. Все они первоначально носят сакральный характер и вплетены в плотно мифологического культурного пространства. Древнейшие произведения искусства эпохи палеолита (30–20 тысяч

1. Альбедиль М. Миф и реальность. С. 238.

лет до н.э.) выполняли прежде всего ритуально-магические функции, в то время как эстетическое наполнение играло в них вторичную роль¹. Лишь по мере разложения целостного мифологического комплекса искусство начинает выделяться в отдельную сферу и отделяется от мифа, магических практик и религии.

Природа искусства, связанная с сильными эмоциональными переживаниями и коренящаяся в таких эфемерных, неуловимых вещах, как вдохновение художника, очаровывала умы выдающихся мыслителей от Античности до наших дней. Кант напрямую связывает искусство со способностью воображения. При этом, отмечает Кант, «продукт изящных искусств требует не только вкуса, который может возникнуть на почве подражания, но и оригинальности мысли»². Современные подходы к пониманию искусства подтверждают эти положения кантовской эстетики: искусство возникает тогда, когда человек получает возможность «творить универсально, свободно, производя вещи и предметы, доставляющие ему наслаждение самим процессом деятельности»³. От художника ожидают оригинального творчества, новых ходов мысли, яркой индивидуальности. Произведения искусства, являющиеся вторичными, лишенные оригинальности, едва ли могут рассчитывать на то, чтобы получить высокую оценку. По-настоящему гениальным может быть признано только такое произведение, которое демонстрирует принципиально новые выразительные средства, дает начало новому жанру или направлению.

Итак, искусство коренится в способности воображения, обязательно имеет личностный, индивидуальный характер; чистое искусство как сфера сугубо эстетическая рождается в результате вымывания священного отношения и процесса секуляризации художественного творчества. Кроме того, искусство является результатом осознанного, целенаправленного конструирования. Оно требует владения особой техникой, приемами художественной выразительности и в этом смысле смыкается с ремеслом.

1. Толстых В.И. Искусство // Новая философская энциклопедия. Т. 2. С. 160.
2. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Критика чистого разума [и др. работы]. М.: Эксмо, 2007. С. 1002.
3. Толстых В.И. Искусство. С. 161.

Обыденное сознание формируется первоначально в результате секуляризации и рутинизации элементов мифа. Симптомом перехода мифологического мышления в обыденное сознание является превращение мифа в сказку.

В. Пропп, описывая этот процесс, отмечает, что «уже очень рано начинается „профанация“ священного сюжета, понимая под „профанацией“ превращение священного рассказа в профанный, т. е. не духовный, не „эзотерический“, а художественный»¹. Этот процесс и положил начало появлению сказки как особого литературного жанра. Следует отметить, что такая «профанация» происходила не одномоментно, а постепенно. Сказка и миф близки и часто сосуществуют друг с другом, но сказка, в отличие от мифа, не является сакральной историей, хотя и сохраняет связь с некогда сакральными мифологическими сюжетами. Согласно Проппу, различие между сказкой и мифом состоит не в сюжете, который может быть практически идентичным, а в непосредственной связи мифа со священными ритуалами, в противоположность сказке как заведомо вымышленной истории: «Рассказы о Геракле очень близки к нашей сказке. Но Геракл был божеством, которому воздавался культ. Наш же герой, отправляющийся, подобно Гераклу, за золотыми яблоками, есть герой художественного произведения. Миф и сказка отличаются не по своей форме, а по своей социальной функции»². Таким образом, сказка, утрачивая сакральный характер, начинает рассматриваться как вымысел, а не как описание реального положения дел.

Следствием этого становится то, что, как отмечает А. Лосев, в сказке, в противоположность мифу, «содержится уже критическое и даже иной раз насмешливое отношение к изображаемой действительности, так что сама сказка преследует скорее дидактические или эстетические цели»³. При этом сказка транслирует элементы народной культуры: ценности, идеалы, чаяния людей, живущих в данном обществе. Сказки, которые слушают дети, задают для них некоторую систему жизненных ориентиров. Из сказок дети узнают, что не следует

1. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Издательство Ленинградского государственного университета, 1946. С. 336.
2. Там же. С. 16.
3. Лосев А. Ф. Мифология. С. 458.

разговаривать в лесу с незнакомцами, что смекалка и хитрость часто побеждают грубую силу и т.д. По справедливому замечанию Е. Улыбиной, «в сказках сакральные ценности адаптированы к условиям жизни в профанном мире и имеют отчетливо утилитарный характер. <...> Тайна преобразуется в правила, выполнение которых позволяет избежать опасности и получить вознаграждение...»¹. Все это как раз и формирует содержание обыденного сознания.

В целом обыденное сознание — это наиболее распространенный тип мировоззрения, лишенный элементов критической рефлексии и коренящийся в повседневном жизненном опыте. «Можно сказать, что по содержанию обыденное сознание — это тип и способ мировосприятия большинства людей, не являющихся специалистами и творцами „высокой“ духовной культуры. Обыденное сознание обладает рядом специфических черт: строится вокруг субъекта; опирается на совокупность предшествующих обыденных знаний; подчиняется нормам и правилам, сложившимся в обществе; является коммуникативно направленным»².

Обыденное сознание можно также охарактеризовать как некритически формируемую смесь из элементов других форм мировоззрения. В обыденном сознании могут смешиваться порой даже противоречивые элементы различных идеологий, религиозных учений, философских концепций, сюжетов художественных произведений. Носитель обыденного сознания может одновременно выражать, не видя в этом конфликта, приверженность православию, атеизму и коммунизму, выступать как антифашист и вместе с тем быть носителем бытового расизма. Конкретный набор элементов обыденного сознания, усваиваемый человеком, является уникальным для каждого субъекта и определяется его социальным окружением, культурным бэкграундом, психологическими особенностями индивида. Выбор тех или иных элементов осуществляется не в результате сознательного, рационального усилия, а под воздействием различных внешних факторов. Руководствуясь этим, об обыденном сознании можно говорить

1. Улыбина Е. В. Психология обыденного сознания. М.: Смысл, 2001. С. 78.
2. Тарутина Е. И. Обыденное сознание, его когнитивный и ценностный аспекты // Вестник Амурского государственного университета. Серия: гуманитарные науки. 2010. № 50. С. 4.

как о мировоззрении нерациональном, самостоятельно вырабатываемом, лишенном сакральности и не являющемся следствием сознательного конструирования.

Из приведенного примера сказки становится понятно, что посредником между мифологическим мышлением и обыденным сознанием часто выступает искусство. Именно из искусства в различных его проявлениях — литературы, музыки, кинематографа — современный человек черпает «строительные кирпичики» для формирования собственного мировоззрения. Именно благодаря искусству в массовой культуре формируются стереотипы относительно допустимого и недопустимого поведения, жизненных ценностей и приоритетов.

И искусство, и обыденное сознание — секуляризированные формы мифологического мышления. При этом искусство, поскольку оно осуществляется целенаправленно, — это секуляризированная форма эзотеризма (магического и мистического действия), а обыденное сознание — секуляризированная форма мифа.

О родстве искусства с магией и мистикой написано достаточно много и применительно к разным историческим периодам. Говоря о творчестве Державина, Д. Ларкович отмечает, что российский поэт был увлечен почерпнутой в работах Сведенборга идеей о том, что «искусство есть земная форма соответствия Божественно предустановленной модели совершенного бытия, которая служит человеку напоминанием о его небесной родине»¹. Г. Лэчмен, характеризуя творчество поэтов-романтиков, пишет: «Нас не удивляет близость поэтов и магов: для достижения желаемого эффекта и те, и другие используют слова. А по мере того, как магия все больше уходила от средневековой идеи о власти над ангелами и демонами и приближалась к использованию сил воображения и предвидения, как мы видим в случае Уильяма Блейка, различия между поэзией и магией становились вопросом терминологии. Ко времени Артюра Рембо и ранних символистов разница между поэзией и магией почти исчезла, а поэты стали новыми верховными жрецами мистической религии искусства»².

1. *Ларкович Д. В.* Феномен авторского сознания Г. Р. Державина в контексте русской художественной культуры второй половины XVIII — начала XIX века: Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. Екатеринбург, 2012. С. 31.
2. *Лэчмен Г.* Темная муза. М.: АСТ, 2008. С. 62.

Итак, мы попытались дать характеристику эзотеризма как одной из форм мировоззрения и сопоставить его с другими формами мировоззрения. На основе сказанного выше мы можем определить эзотеризм как форму мировоззрения индивидуалистически ориентированную, коренящуюся во внерациональном знании-гнозисе, в котором человек соприкасается со сферой сакрального, и обещающую своему адепту инструментарий для самостоятельного, осознанного конструирования своего мировоззрения.

Эзотеризм сосуществует с другими формами мировоззрения. Ближе всего эзотеризм к мифу, религии, философии и искусству. По отношению к мифу он выступает как практика самостоятельного деконструирования и конструирования мифов, в которые погружен субъект. По отношению к религии эзотеризм выступает как форма «личной религии», основанной на непосредственном опыте субъекта, в отличие от религии в узком смысле слова, которая является предприятием коллективным, общинным. Эзотеризм близок к философии: рационализация эзотеризма задает фундамент для философского мышления, как мы видим в Античности на примере Пифагора, Парменида, Эмпедокла, Платона и неоплатоников. Эзотеризм, наконец, тесно связан с искусством, отличаясь от него лишь по признаку сакральности. Сакральное искусство становится магическим или мистическим действием, а секуляризованная магия превращается в искусство, будь то поэзия или, в наиболее очевидном случае, искусство фокусника.

Еще одна сфера, связанная со сферой эзотерического, которая до сих пор оставалась за пределами нашего рассмотрения, — сфера науки. Это важная тема, но, прежде чем перейти к разговору о взаимосвязи истории науки и истории эзотеризма, необходимо сделать небольшое отступление и рассмотреть проблему взаимосвязи понятия науки и мировоззрения.

1.3. Мировоззрение и наука

В представленной схеме основных форм мировоззрения отсутствует понятие науки. Причина этого состоит в том, что науку (в данном случае это слово используется преимущественно

в узком смысле, соответствующем английскому «science», то есть как синоним эмпирической индуктивной науки, опирающейся на математический язык и инструментарий, включая естественные, технические и социальные науки, а также математику) корректнее было бы определить не как форму мировоззрения, а как деятельность по созданию эмпирически адекватных моделей реальности, обладающих предсказательной силой.

Важно подчеркнуть, что в таком определении не используется понятие истинности, которое вполне сознательно выносятся за скобки. Предположение о том, что научный метод обладает способностью открывать нам «истинное положение дел» или «объективную реальность», является метафизическим допущением, не имеющим под собой серьезного философского основания. Это прекрасно понимали и понимают многие современные ученые, обращавшиеся к философской рефлексии по поводу оснований науки. Так, физик Эрвин Шрёдингер прямо указывал относительно научных экспериментов: «Мы планируем их с целью установить, подтверждают ли они ожидания — то есть были ли ожидания резонными и, таким образом, являются ли используемые картины и модели адекватными. Заметьте, что мы предпочитаем говорить адекватный, а не истинный. Ибо для того, чтобы описание могло быть истинным, оно должно быть непосредственно сравнимым с реальными фактами. Что касается наших моделей, дело обычно обстоит не так. Но мы используем их, как было сказано выше, для вывода наблюдаемых свойств. <...> Вероятно, мы не можем рассчитывать на нечто большее, чем адекватные картины, синтезирующие понятным образом все наблюдаемые факты и дающие резонные ожидания новых, которые мы ищем»¹.

Наука, таким образом, создает эмпирически адекватные модели реальности. Нередко эти модели оказываются продуктивными: они помогают нам создавать новые лекарства, строить сложнейшие инженерные сооружения, изготавливать компьютеры, самолеты и даже космические корабли. Все это, однако, ничего не говорит о способности науки открывать «подлинную реальность» в каком-либо смысле слова. Вопрос о том, способна ли эмпирическая индуктивная наука

1. Шрёдингер Э. Наука и гуманизм. Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2001. С. 26, 28.

познавать подлинную реальность, с эпистемологической точки зрения остается весьма проблематичным. Еще в XVIII веке Дэвид Юм сформулировал классическую проблему индукции, указав, что, поскольку в индуктивном умозаключении выводы не следуют жестко из посылок, принятие выводов такого умозаключения является предметом не знания, а веры, которую также можно было бы назвать здравым смыслом. Аналогичные соображения высказывал в начале XX века и Людвиг Витгенштейн. В своем анализе проблем научного метода он отмечал следующее: «Процесс индукции состоит в том, что мы принимаем простейший закон, согласующийся с нашим опытом. Но этот процесс имеет не логическое, а только психологическое основание. Ясно, что нет никакого основания верить, что в действительности наступит только простейший случай. То, что завтра взойдет солнце, — гипотеза; а это означает, что мы не знаем, взойдет ли оно. Не существует необходимости, по которой одно должно произойти потому, что произошло другое... В основе всего современного мировоззрения лежит иллюзия, что так называемые законы природы являются объяснениями природных явлений»¹.

Еще дальше в этом отношении идет Уиллард Ван Орман Куайн, утверждая, что опыт, по существу, представляет собой лишь граничное условие научного высказывания. Иными словами, научное высказывание должно вписывать в себя те наборы эмпирических данных, которыми мы располагаем, но эти данные задают лишь границы возможного, а не окончательный вид наших теорий. Так, некоторые ученые раннего Нового времени трактовали ретроградное движение планет с помощью птолемеевой системы эпициклов, в то время как другие делали это с помощью гелиоцентрической модели Солнечной системы. В современной физике закономерности, описываемые квантовой механикой, имеют целый ряд возможных интерпретаций: многомировую (Хью Эверетт), копенгагенскую (Нильс Бор и Вернер Гейзенберг) и др. Аналогичным образом эмпирически корректное описание движения звезд в галактиках может быть получено посредством постулирования темной материи или применения модифицированной ньютоновской динамики.

1. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М.: Канон+, 2008. С. 209–210.

При этом, приняв определенную модель объяснения эмпирических данных, далее мы можем достаточно произвольно определять, что именно хотим в ней изменить при получении новых данных, а что хотим оставить. Новые эмпирические данные могут истолковываться как необходимость отбросить или переработать эту теорию, но также, например, как ошибка в наблюдениях противников теории и т. д. Любое высказывание внутри существующей теоретической модели при этом зависит лишь от других высказываний внутри этой же теоретической модели, с которыми оно логически связано, но не напрямую от появления новых фактов. Куайн формулирует эту идею следующим образом: «Переоценив одно высказывание, мы должны переоценить и какие-то другие, которые могут быть логически связаны с первым или являются высказываниями о самих логических связях. Но поле в целом так не определено своими пограничными условиями, опытом, что есть достаточно широкий выбор относительно того, какие высказывания следует переоценить в свете любого единичного противоречащего опыта»¹. Эмпирические данные, конечно, задают границы возможных научных теорий — например, при всем многообразии докеплеровских астрономических моделей никому не приходило в голову утверждать, что планеты движутся по квадратным орбитам, — но внутри конкретного набора эмпирических данных сохраняется существенная свобода для конструирования взаимоисключающих теоретических моделей и их доработки в случае открытия новых данных, противоречащих оригинальным формулировкам. При этом выбор того, какая именно часть научной модели должна быть сохранена, а какая переработана, является в значительной степени произвольным и не может быть сделан на основе эмпирических данных. Данный принцип получил название принципа Дюгема — Куайна, поскольку параллельно с Куайном схожие идеи сформулировал французский физик Пьер Дюгем (1861–1916).

Ограничения эмпирической науки связаны, однако, не только с описанными особенностями эмпирической методологии. Существует значительная область, изначально выходящая за пределы применимости научного метода, — это сфера

1. Куайн У.В.О. Две догмы эмпиризма // Куайн У.В.О. С точки зрения логики. 9 логико-философских очерков. Томск: Изд-во Томского университета, 2003. С. 44–45.

ценностей, этики и в широком смысле сфера мировоззренческих вопросов. Вопросы из серии «Для чего я пришел в этот мир?», «Чего я хочу достичь в собственной жизни?» или «Что важнее: человек или государство?» — это вопросы личного выбора, а не вопросы, которые требуют апелляции к эмпирическим моделям действительности. Более того, вполне вероятно, что многие из этих вопросов вовсе не имеют какого-то однозначного, раз и навсегда заданного, универсального ответа. Ответы могут меняться от эпохи к эпохе по мере прогресса человечества как целого и даже от личности к личности. То, что является адекватным ответом на вопрос о смысле жизни для одного, может оказаться совершенно неудовлетворительным для другого.

Существуют, однако, некоторые течения мысли, которые утверждают, что посредством научного метода мы можем получить рациональные и общезначимые ответы на мировоззренческие вопросы. Такие течения мысли мы будем называть «сциентизмом», который можно определить как убеждение в том, что наука может дать исчерпывающие ответы на все стоящие перед человечеством вопросы. Поскольку эти вопросы в действительности являются скорее философскими, чем собственно научными, сциентизм имплицитно включает метафизические утверждения, которые часто формулируются в терминах натуралистической материалистической метафизики: «В рамках сциентизма вопросы формулируются в терминах этой конкретной метафизической перспективы, а корректность того или иного метода оценивается прежде всего с точки зрения того, рассматривает ли он мир так, как его определяет натуралистическая материалистическая метафизика»¹.

Лоуренс Принсип определяет сциентизм как «веру в то, что наука и ее методы являются единственным по-настоящему достоверным путем получения нового знания и ответов на вопросы, вплоть до полного исключения других методов и дисциплин», где под «наукой» понимается «современное эмпирическое естествознание, метод которого состоит в наблюдении... в сочетании с методом индукции»². Важно подчеркнуть,

1. *Williams R.N.* Introduction // *Scientism: The New Orthodoxy* / Ed. by R.N. Williams, B.N. Robinson. London: Bloomsbury, 2015. P. 3–4.
2. *Principe L.M.* *Scientism and the Religion of Science* // *Scientism: The New Orthodoxy* / Ed. by R.N. Williams, B.N. Robinson. London: Bloomsbury, 2015. P. 42.

что речь идет об абсолютизации даже не просто естествознания, а именно естествознания в его современном виде: одной из черт сциентизма является игнорирование исторических трансформаций понятия науки и того факта, что научный метод не является константой, а претерпевает существенные изменения с течением времени. Схожую характеристику дает В. Швырев, отмечая, что один из аспектов проявления сциентизма состоит «в некритическом отношении к получившим распространение научным концепциям, в недооценке необходимости их постоянной коррекции, сопоставления с другими возможными взглядами и позициями, учета широкого спектра социальных, культурных, этических факторов»¹.

Поскольку сциентизм, утверждая научный характер своих мировоззренческих установок, претендует на их общеобязательность и рациональный характер, его правомерно было бы обозначить как форму идеологии. Интересна в этом отношении история самого термина «идеология». Впервые он был введен на рубеже XVIII–XIX веков французским ученым и общественным деятелем Антуаном Дестют де Траси². Де Траси мечтал о создании науки, которая могла бы стать источником всеобъемлющих знаний о человеке и обществе и позволила бы перестроить общество на строго научном основании. «По замыслу де Траси и его сторонников, идеология не должна существенно отличаться от любой другой науки, например, от механики, зоологии. Однако, превосходя их по интегрирующей роли в социальном познании, она должна вытеснить философию с ее места королевы наук. Творец идей — разум, и его действия должны быть предсказуемы как законы гравитации. Конечно, для этого необходим „Ньютон науки о мыслях“, необходимы тщательные исследования „законов человеческой природы“. При выполнении этих условий люди смогут на строго научном уровне перестроить политику, экономику, этику в самых их основаниях»³. Таким образом, само понятие идеологии рождается из мечты о создании «научного мировоззрения», а сциентизм оказывается идеологией *par excellence*.

1. Швырев В. С. Сциентизм // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010. Т. 3. С. 686.
2. Antoine-Louis-Claude, Comte Destutt de Tracy // Encyclopædia Britannica [<https://www.britannica.com/biography/Antoine-Louis-Claude-Comte-Destutt-de-Tracy>].
3. Пашенко В. Я. Идеология. С. 184.

Утверждение о необходимости разводить сферы науки и мировоззрения не ново. Например, Рудольф Карнап попытался определить границу между научными и мировоззренческими высказываниями в статье «Устранение метафизики посредством логического анализа языка». Согласно Карнапу, мировоззрение, которое он рассматривает как особое «отношение к жизни» (*attitude toward life*), принципиально отличается от научной теории¹. Основу научных теорий составляют суждения об определенных «положениях дел» (*state of affairs*), где под положением дел понимается конкретный набор эмпирических данных. Мировоззренческие же высказывания выстраиваются не вокруг эмпирических данных, а вокруг стремления выразить свое отношение к жизни, тесно сопряженное с эмоциями и личными переживаниями. Когда, например, верующий говорит, что воровство — грех или что Тора — священная книга, это не попытка сообщить какие-то эмпирические данные, обобщить или объяснить результаты наблюдений, это прежде всего выражение своего отношения к некоторому явлению.

Карнап выделяет несколько способов выражения отношения к жизни: мифологию, теологию, метафизику, искусство. Мифология является первичной по отношению ко всем остальным. Из нее постепенно развились, напрямую или опосредованно, остальные формы: «Наследником мифологии стала, с одной стороны, поэзия, которая сознательно воспроизводит и усиливает воздействие мифа на жизнь, с другой стороны, теология, которая систематизирует мифологию. Какова же тогда историческая роль метафизики? Пожалуй, мы можем рассматривать ее как замену теологии на уровне систематического, абстрактного мышления»². При этом элементы мифологического мышления по-прежнему проявляют себя во всех сформировавшихся на ее основе формах отношения к жизни.

Карнап симпатизирует искусству, поскольку оно не претендует на научный характер, а является формой непосредственного, индивидуально окрашенного выражения личного отношения к жизни. Метафизика, напротив, представляется ему неадекватным способом выражения отношения к жизни,

1. *Carnap R. The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language // Logical Empiricism at Its Peak: Schlick, Carnap, and Neurath. New York; London: Garland Publishing, Inc., 1996. P. 29.*

2. *Ibid. P. 28.*

поскольку, претендуя на научность, она одновременно бессодержательна с научной точки зрения в силу отсутствия у нее эмпирического основания и лишена непосредственности и эмоциональности художественной формы выражения. Метафизика, таким образом, это попытка самовыражения, реализуемая негодными средствами; «метафизики — это музыканты, лишенные музыкального таланта»¹. Основной тезис Карнапа, поскольку его работа посвящена критике метафизики, состоит в том, что мировоззрение не может стать наукой, а мировоззренческие суждения не могут претендовать на научный характер. Но вместе с тем верно и обратное: научные высказывания не могут служить адекватной формой выражения личного отношения к жизни, поскольку их функции принципиально иные.

Для того чтобы отличить науку от мировоззренческих представлений, внешне схожих с ней, но не являющихся собственно наукой, французский философ и историк науки Жорж Кангилем (1904–1995) предложил понятие научной идеологии. Согласно Кангилему, научная идеология представляет собой «не рационально-научное образование и не продукт чистого иррационализма, это и не заблуждение или предрассудок, но и не настоящая наука, представляя собой особый род ненауки, находящейся, однако, в русле истории научного познания»². При этом научная идеология не вносит прямого вклада в развитие науки; скорее между научной идеологией и наукой существует разрыв, а в некоторых случаях научная идеология и вовсе может мешать науке. Особенно ясно это проявляется в те моменты, когда научные открытия, сделанные в рамках одной дисциплины, начинают претендовать на универсальный объяснительный характер. Это произошло, например, с ньютоновской механикой. Трансформировавшись из научной теории в механистическое мировоззрение, она оказалась тормозом в развитии биологии, поскольку механицизм был несовместим с эволюционной теорией.

Сциентистская идеология оказала негативное влияние не только на развитие науки. Именно на базе сциентизма были построены такие тоталитарные идеологии XX века, как советский марксизм-ленинизм и немецкий национал-социализм.

1. *Carnap R. The Elimination of Metaphysics.* P. 30.
2. *Визгин В.П.* Кангилем, Жорж // Новая философская энциклопедия. Т. 2. С. 205.

В основе каждой из них лежала научная теория, превращенная в инструмент ответа на мировоззренческие вопросы и сделанная общеобязательной. В первом случае это были социологические и экономические построения Маркса и Энгельса, во втором — расовая теория. Примечательно, что основоположника теории превосходства арийской расы Жозефа Артюра де Гобино (1816–1882) и его работу «О неравенстве рас» (1853) поддержали прежде всего представители биологического сообщества. Его идеям симпатизировал, в частности, увлеченный последователь идей евгеники Фрэнсис Гальтон (1822–1911), а также Эрнст Генрих Геккель (1834–1919). Александр Мень характеризовал творчество последнего следующим образом: «...такие защитники эволюционного полигенизма, как Карл Фохт, Людвиг Бюхнер, Эрнст Геккель, открыто объявили негров и других представителей „цветных“ рас „низшими существами“. Так, в поисках недостающего звена между *Homo Sapiens* и животным миром Э. Геккель считал всех так называемых „дикарей“ за полулюдей»¹.

Подобные примеры демонстрируют, как легко научные теории, стоит начать экстраполировать их конкретные эмпирические модели на сферу мировоззренческих вопросов, могут переходить из плоскости науки в плоскость политических идеологий, причем идеологий тоталитарных, поддерживающих колониализм, национализм и классовый террор.

Сциентизм, оформив свою претензию на статус доминирующего способа понимания мира, не просто противопоставил себя эзотеризму и религии, но подобно христианским миссионерам, стремившимся к уничтожению язычества, объявил настоящий крестовый поход против элементов культуры, объявленных «суевериями». При этом логика подобных репрессивных действий могла быть относительно произвольной и нередко основывалась скорее на личных убеждениях заинтересованных лиц, чем на рациональных аргументах. В своей борьбе против «суеверий» сциентизм нередко проявлял себя как догматическое, крайне консервативное и нерациональное мировоззрение, активно использующее вненаучные механизмы установления собственного превосходства, например политическое давление. Именно поэтому, как отмечает Фейерабенд,

1. Мень А. Расизм перед судом христианства [<http://www.alexandrmnen.ru/nasledie/rasizm.html>].

хотя «существуют области, в которых ученые приходят к согласию, однако это не внушает доверия. Их единство часто является результатом политического решения: оппонентов подавляют или затыкают им рот, чтобы сохранить репутацию науки как источника надежного и почти безошибочного знания. В иных случаях единодушие является следствием общих предрассудков: позиции принимаются без внимательного изучения сути дела и провозглашаются с такой уверенностью, как если бы они опирались на скрупулезный анализ»¹.

Одним из негативных последствий процесса «борьбы с суевериями» стало то, что эзотеризм оказался вытеснен за пределы рациональной рефлексии как нечто несерьезное, не заслуживающее внимания и исследования. Как пишет Ханegraафф, «до водораздела XVIII века, когда академические дисциплины начали принимать современную форму, „эзотеризм“ все еще считался важным, хотя и не бесспорным направлением для приложения интеллектуальных и научных усилий. Круг идей и вопросов, характерных для „эзотеризма“, и их значение всерьез обсуждались теологами, философами и представителями естественных наук. Лишь эпоха Просвещения смогла практически полностью изгнать эти темы из общепризнанного интеллектуального дискурса и типовых версий истории, излагаемых в учебниках»².

Значительные последствия, отголоски которых мы ощущаем и сегодня, этот процесс имел для академического изучения эзотеризма. В ходе его был сконструирован искусственный и далекий от реального положения дел образ эзотеризма как чего-то принципиально нерационального, невежественного, неважного, заслуживающего в лучшем случае критики и разоблачения, а также относящегося исключительно к культуре «другого»: древних цивилизаций, примитивных народов, маргинальных социальных групп. Именно поэтому, справедливо отмечает Ханegraафф, «в современной науке эта сфера (западный эзотеризм. — С. П.) заброшена, а уровень общих и специализированных знаний о ней катастрофически снизился еще в XIX веке»³. В этом смысле можно утверждать,

1. *Фейерабенд П.* Наука в свободном обществе. М.: АСТ, 2010. С. 130–131.
2. *Ханegraафф В.Я.* Западный эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся. М.: Центр книги Рудомино, 2016. С. 8.
3. Там же.

что постепенный прогресс в изучении западного эзотеризма, ставший особенно заметным во второй половине XX века, был напрямую связан с преодолением сциентистских стереотипов относительно этой области культуры, сопровождавшимся постепенным переходом ко все более сложным и целостным моделям описания и анализа этого культурного феномена.

Вышесказанное, однако, не следует рассматривать как критику науки или ценности научного познания мира. Пока наука остается в границах научности и занимается тем, для чего была исторически создана, она оказывается прекрасным инструментом для того, чтобы менять общество к лучшему. Для того чтобы оставаться в границах научного дискурса, ученому необходимо дистанцироваться от ответов на мировоззренческие вопросы, вынося за скобки метафизические дебаты. В возможности такого дистанцирования как раз и состоит наиболее сильная сторона научного метода: ученым может быть человек абсолютно любого мировоззрения — верующий или атеист, либерал или консерватор — и при этом, корректно используя научный метод, получать результаты, релевантные для всех своих коллег, несмотря на различия мировоззренческого порядка.

Аналитическое исследование сфер эзотеризма, религии и науки

2.1. Три сферы западной культуры

В первой главе были даны определения основных форм мировоззрения: мифа, философии, религии, идеологии, эзотеризма, искусства, обыденного сознания. Также был рассмотрен вопрос о соотношении науки и мировоззрения, в связи с чем было показано, что наука не является формой мировоззрения, и дано определение сциентизма как идеологии, в соответствии с которой наука является всеохватывающим источником ответов на любые мировоззренческие вопросы и притом только научные ответы обладают реальной ценностью и достоверностью.

То, что наука не является формой мировоззрения, составляет важный аспект понимания природы науки и научной практики, поскольку только в этом случае она может быть по-настоящему объективной и плюралистической. Поскольку наука не является самостоятельной формой мировоззрения, носители различных мировоззрений могут продуктивно совместно участвовать в жизни научного сообщества, привнося свой уникальный жизненный опыт.

Однако то, что наука сама по себе не является мировоззрением, не означает, что она вообще не связана с мировоззрениями. Напротив, наука как сфера культуры, обладающая в современном обществе большим влиянием, постоянно взаимодействует с различными формами мировоззрения, трансформируя их и сама трансформируясь под их влиянием. Так, создание теории эволюции оказало в XX веке существенное влияние на трансформацию религиозного и религиозно-философского мировоззрений, открыв новый круг проблем, который, в свою

очередь, породил таких авторов, как Пьер Тейяр де Шарден, которые решали задачу примирения религиозного мировоззрения с новыми данными биологии, в том числе путем оригинального переосмысления отдельных сторон христианства. С другой стороны, трансформации в мировоззренческом пространстве оказывают влияние на практику научной работы. Например, распространение идей гуманизма и концепции всеобщих прав человека повлияло на правила организации медицинских экспериментов на людях, а движение «зеленых» заставило пересмотреть требования к стандартам экологической безопасности и способствовало развитию целых отраслей науки и техники, таких как альтернативная энергетика.

Более того, при определенных условиях научные теории могут превращаться в мировоззренческие концепты и наоборот. Например, античное учение об атомах было философским концептом, в то время как современная физическая теория атома является научной моделью. С другой стороны, такие научные теории, как ньютоновская механика и теория эволюции, стали фундаментом для построения определенных мировоззренческих (но уже не научных, а философских или идеологических) концепций — механицизма в первом и эволюционизма во втором случае.

Таким образом, как одна из сфер культуры, наука не существует в вакууме, а взаимодействует с другими сферами, влияя на них и испытывая обратное влияние. Поскольку мы выделили семь основных типов мировоззрения, можно поставить вопрос, каким образом осуществляется взаимодействие науки с каждым из них, тем самым конкретизировав вопрос о взаимосвязи науки и мировоззрения. Однако в данной главе мы ограничимся тем, что обратимся лишь к одному из аспектов этого взаимодействия, а именно к классической проблеме демаркации науки, религии и эзотеризма.

Ранее мы определили эзотеризм как совокупность учений, отвечающих двум ключевым критериям: апелляции к гнозису, представляющему собой прямое, абсолютно достоверное для его субъекта постижение скрытых сторон действительности, и закрытости, таинственности, подразумевающей, что это постижение является доступным только для относительно узкого круга лиц. Такое определение позволяет разграничить понятия эзотеризма, религии и науки, основываясь на различии

источников знания, являющихся приоритетными для каждого из этих способов освоения мира. Можно сказать, что наука, эзотеризм и религия представляют собой способы познания и освоения мира, которые основываются на трех различных, хотя и связанных друг с другом исторически способах познания, каждый из которых может быть назван греческим словом: *επιστήμη* (рациональное, логическое знание), *γνώσις* (вне-рациональное, интуитивное знание), *πίστις* (вера). Эзотеризм, основанный на гнозисе, при этом выступает как своего рода промежуточная инстанция на границе между верой и разумом, религией и наукой.

Сама по себе идея подобного тройственного деления не нова. В общем виде схема, включающая описание рационального знания, гнозиса и веры в качестве оснований трех базовых областей западной культуры, была сформулирована еще в 1980-х годах голландским исследователем Ж. Квиспелем¹. Лейтмотивом его подхода стал тезис о необходимости дополнить привычный нарратив, раскрывающий историю европейской духовной культуры через призму взаимоотношений науки и религии, третьим компонентом, гнозисом.

Несмотря на критику некоторых аспектов подхода Квиспеля, современные исследователи, такие как В. Ханеграафф и А. Верслуис, в целом признают ценность модели трех форм знания для понимания природы западного эзотеризма. Ханеграафф, в частности, адаптировал данную модель в рамках собственного подхода и предложил определять понятия рационального знания, гнозиса и веры через категории «вербализируемости» и «проверяемости». Рациональное знание в изложении Ханеграаффа описывается как вербализируемое и проверяемое, религиозная вера — непроверяемая, но вербализируемая, а гнозис — непроверяемый и невербализируемый².

Признавая общую ценность подобного анализа, следует, однако, отметить, что утверждение о принципиальной непроверяемости как атрибуте гнозиса представляется ошибочным. Напротив, в большинстве эзотерических групп разговор о гнозисе сопровождается призывом проверить это знание на практике, пережив опыт гнозиса самостоятельно посредством

1. *Hanegraaff W.J. Reason, Faith, and Gnosis: Potentials and Problematics of a Typological Construct.* P. 133.

2. *Ibid.* P. 139–140.

специальных упражнений и ритуалов. Идея верификации эзотерического знания проходит лейтмотивом в классических эзотерических сочинениях, а эзотерические практики традиционно выступают инструментом такой верификации. Например, Алистер Кроули призывает в «Книге 4» не принимать на веру положения религиозных доктрин, а попытаться воспроизвести самостоятельно опыт их основателей, таких как Иисус, Мухаммед и Будда: «Давайте для начала ставить под сомнение каждое [религиозное] утверждение. Давайте изыщем способ подвергать каждое утверждение экспериментальной проверке»¹. Именно это «экспериментальное» отношение, стремление к собственному опыту в противоположность вере в авторитет, отличает эзотерическое отношение к миру от религиозного. В этом смысле правильнее было бы говорить о гнозисе как проверяемом, но невербализируемом знании. Иными словами, если о рациональном знании можно рассказать и этот рассказ можно проверить, а о вере можно рассказать, но проверить ее нельзя, то гнозис, парадоксальным образом, доступен для проверки каждым адептом эзотерического течения, но рассказывать о гнозисе не пережившему его бессмысленно. В этом смысле гнозис и есть то, что делает эзотерические учения эзотерическими, то есть тайными, недоступными «непосвященным».

Следует также понимать, что отношения рационального знания, гнозиса и религиозной веры в истории западной культуры были сложными и понимание их соотношения менялось от эпохи к эпохе. Как справедливо отмечает Ханеграафф, для многих исторически существовавших течений было характерно обращение к каждой из этих форм знания, так что неверно было бы говорить, например, о религии как основанной *только* на вере, а об эзотеризме — как основанном *только* на гнозисе². Приводя в пример учение Эммануила Сведенборга и *Corpus Hermeticum*, Ханеграафф демонстрирует, что в обоих случаях отсылки к гнозису соседствуют с сугубо рациональными рассуждениями и элементами религиозной веры.

Упомянутые примеры, впрочем, справедливы лишь отчасти. Действительно, хотя учение Сведенборга (1688–1772) является классическим примером эзотерического учения, построенного

1. Кроули А. Магия и мистицизм. М.: Ганга, 2011. С. 33.

2. Hanegraaff W.J. Reason, Faith, and Gnosis: Potentials and Problematics of a Typological Construct. P. 138.

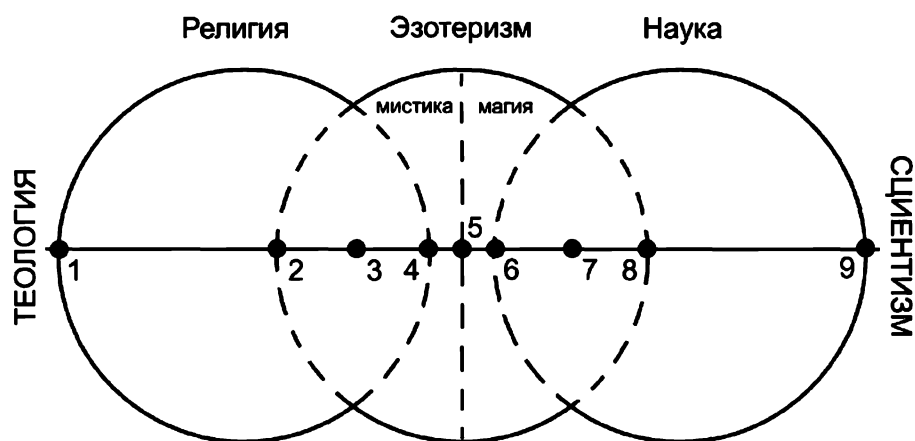
на описании внерационального опыта своего основателя, многие последователи Сведенборга, не обладая собственными духовидческими способностями, воспринимали его на веру, то есть относились к текстам Сведенборга как к религиозному откровению. Это, по мысли Ханеграаффа, должно продемонстрировать, что и в учениях, традиционно характеризующихся в качестве эзотерических, вера занимает порой не меньшее место, чем гнозис. Однако этот пример обернется скорее против исходного тезиса, чем послужит ему поддержкой, если мы вспомним, что последователи Сведенборга в итоге основали собственное религиозное учение, получившее название Новая церковь. При этом показательно, что сам Сведенборг не был причастен к ее организации и вообще не интересовался институциональным оформлением своего учения — Новая церковь была основана лишь в 1787 году, через пятнадцать лет после его смерти. Таким образом, этот случай демонстрирует не столько соседство веры и разума внутри эзотерического течения, сколько то, как эзотерические течения выступают в качестве источника для появления новых религиозных движений. Пока Сведенборг описывает свой личный опыт, речь идет об эзотерическом учении, и сам Сведенборг, разумеется, представляет собой классический пример автора-эзотерика. Но по мере того как его последователи вырабатывают не критическое отношение к его текстам и вместо стремления самостоятельно пережить подобный опыт предлагают принимать его на веру, эзотерическое учение трансформируется и содержательно, и институционально в религиозную организацию.

Тем не менее бесспорно, что точно так же, как, например, религия, проявляя себя в различных формах, часто выступала в связке с рациональностью (например, в форме религиозной философии), эзотерические учения отнюдь не игнорировали ни рациональность, ни религиозную веру. Аналогично и в повседневной жизни ученых, и в особенности в рамках научно-популярного дискурса авторитет экспертов и принятие на веру определенных утверждений (в частности, научных фактов, описанных коллегами, и базовых методологических принципов) играют не меньшую роль, чем непосредственное эмпирическое исследование или логический анализ. Есть в науке место и для интуиции, и для вдохновения — иными словами, для целого ряда явлений, которые мы бы отнесли

скорее к категории гнозиса, чем к области строго рационального доказательного знания.

Иначе говоря, три формы знания и связанные с ними сферы культуры, как правило, соседствуют друг с другом, так что в совокупности это создает широкий спектр промежуточных форм, каждая из которых, разумеется, представляет собой более или менее идеализированную модель. При этом эзотеризм, обращаясь к внерациональному, интуитивному знанию, оказывается в рамках этой схемы, во-первых, промежуточной инстанцией между верой и разумом, религией и наукой и, во-вторых, средой, в которой рождаются новые религиозные и научные идеи.

Попытка выйти за пределы троичного деления и создать более детальную классификацию позволяет выделить девять типичных установок в отношении *επιστημη*, *γνωσις* и *πιστις*, соотношение которых может быть представлено в виде схемы. При этом следует иметь в виду, что в любом случае речь идет об идеализированных моделях, в то время как на практике описываемые способы познания и освоения мира существуют не изолированно, а в виде достаточно размытого спектра, плавно перетекая друг в друга. Для того чтобы графически представить этот спектр, я предлагаю использовать модель, представляющую сферы западной культуры в виде спектра с девятью ключевыми точками, большинство из которых попадает в две из трех сфер, тем самым занимая промежуточное положение между ними. Эти точки показывают плавный переход между сферами религии и эзотеризма, а также эзотеризма и науки.



Соотношение сфер религии, эзотеризма и науки в современной западной культуре. 1 — нормальная религия, 2 — религиозная мистика, 3 — мистическая религия, 4 — внеконфессиональная мистика, 5 — чистый эзотеризм, 6 — оккультные науки, 7 — паранаука, 8 — пограничная наука (*fringe science*), 9 — нормальная наука.

Кроме того, крайние полюсы данной схемы задаются парой «теология — сциентизм», которая представляет две формы идеологии, фактически смыкающиеся друг с другом. Хотя это утверждение на первый взгляд может показаться несколько парадоксальным, в действительности проблема трансформации сциентизма в своего рода религию достаточно подробно освещена в исследовательской литературе. В частности, Лоуренс Принцип отмечает, что рост в XX веке популярности сциентизма совпадает по времени с появлением и ростом религиозного фундаментализма: «...сложно не обратить внимания на то, что рост радикального сциентизма произошел одновременно с ростом агрессивного фундаментализма во всех трех авраамических религиях и вне их. Как только мы зафиксировали это наблюдение, становится очевидным удивительное сходство в заявлениях и притязаниях их сторонников, которое предполагает наличие между ними некоторых интересных связей и общих источников»¹.

В частности, Принцип рассматривает ситуацию, сложившуюся в США в 1960–1980-х годах, которая была отмечена одновременным всплеском религиозного фундаментализма и радикального сциентизма. Предпосылки этой ситуации он усматривает в двух факторах. С одной стороны, сельские и связанные с небольшими городками, по преимуществу христианские общины, бывшие одной из главных политических сил в США вплоть до начала XX века, начали резко терять свое социально-политическое значение в связи с процессами урбанизации, индустриализации и глобализации. Религиозный фундаментализм, главным центром которого стали сельские общины Юга и Среднего Запада США, стал реакцией на эти политические процессы, которые члены этих общин восприняли как угрожающие их традиционному укладу жизни. В частности, требование государственных структур по реформированию школы и введению новых учебников биологии, в которых излагалась теория эволюции, были восприняты на местах как вмешательство в дела локальных сообществ, нарушение их прав и свобод. Столкновение изолированных общин, ведущих традиционный и весьма консервативный образ жизни, с реалиями современной американской культуры

1. *Principe L.M.* Scientism and the Religion of Science. P. 53.

оказалось для этих общин травмирующим опытом, который, собственно, и вылился в оформление идеологии религиозно-фундаментализма.

Однако, продолжает Принсип, ровно такие же процессы происходили в это время и в американских университетах. Здесь ученые, ранее бывшие безусловными авторитетами и образцами для подражания, внезапно столкнулись с мощными интеллектуальными течениями, критические настроенными к идее о том, что наука должна рассматриваться как центральная сфера жизни общества, — в частности, с постмодернистской критикой науки. Эта ситуация вызвала в научном сообществе опасения, связанные со снижением социальной роли ученых и изменением их места в американской культуре, своего рода ностальгию по старым добрым временам, когда голос научного сообщества играл более значимую роль в принятии политических решений. Более того, поскольку научное сообщество для своего успешного функционирования в значительной мере зависит от государственного финансирования научных разработок, потеря политического веса была не просто вопросом задетой гордости — это был вопрос получения грантов, покупки нового оборудования, функционирования лабораторий, получения стипендий для студентов и т.д. Коротче говоря, как и для сельских сообществ, ставших источником религиозного фундаментализма, для университетских корпораций это стало вопросом выживания и сохранения своей идентичности. Аналогично, ответ, найденный адвокатами научного сообщества, оказался очень знакомым, им стали «более резкие суждения и ментальность священной войны, связанная с расширением претензий на применимость научного метода к различным сферам жизни и атаками на группы и идеи, которые воспринимались как враги или соперники»¹.

Хотя Принсип пишет о ситуации в США, российские реалии после распада СССР выглядят отчасти похожими на описываемые им процессы. Радикальное изменение политических и социальных условий в 1990-х годах затронуло как представителей Русской православной церкви, так и научное сообщество. Церковь, тесно связанная с государством и находившаяся в привилегированном положении по сравнению

1. Ibid. P. 54.

с другими религиозными движениями на протяжении всей своей истории, не исключая советское время, оказалась не готова к свободной конкуренции в условиях реализации принципа религиозной свободы и отделения церкви от государства. Это привело к росту православного религиозного фундаментализма, смысл которого сводится в общих чертах к стремлению вернуть государственно-конфессиональные отношения к ситуации начала XX века.

Похожая ситуация сложилась и в научном сообществе, где нынешние адвокаты сциентизма то и дело мечтают о возвращении к советскому «культу науки». Это умонастроение выразил, например, доцент Сеченовского университета и активный участник движения «популяризаторов науки» Антон Родионов в своем выступлении на «Слете просветителей—2017», где он сказал следующее: «Я совершенно не поклонник советской модели, было разное, и мне почему-то хотелось вспомнить 60-е годы как какой-то период, когда все-таки был, ну, пусть некий культ науки, ведь название нашей встречи, „Физики и лирики“, — это же оттуда, это как раз вот из оттепели, и было действительно какое-то торжество науки, был некий культ науки, это было почетно, это было престижно... Сейчас культа науки нет, вместо этого есть культ религии, культ веры... сейчас вот эта вера, она, я говорю в данном случае не ради того, чтобы оскорбить каким-то образом чувства верующих, мне они совершенно безразличны, но сейчас насаждение веры и вера в то, что вот что-то такое неведомое, оно все-таки есть, вот она, к сожалению, в обществе начинает торжествовать, вытесняя собой вот этот вот культ науки»¹.

В несколько иной ситуации находились ранние сциентисты XVIII—начала XIX века, для которых идеализированное прошлое, к которому можно было бы вернуться, не играло значимой роли. Вместо этого сциентисты того времени констатировали торжество науки над религиозными и иными «предрассудками», одновременно утверждая необходимость сохранения такого положения дел и преодоления разного рода «суеверий», воспринимавшихся как пережиток прошлых эпох. Так, один из основоположников современного сциентизма

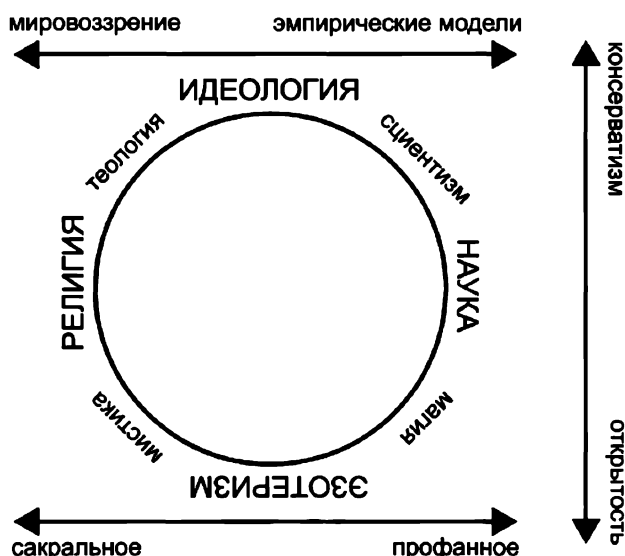
1. Дискуссия «Физики и лирики — враги или соратники? Меморандум о гомеопатии как маркер конфликта» [<https://www.youtube.com/watch?v=Lt5MlM2sCVs>].

Огюст Конт (1798–1857) в разработанной им теории трех стадий развития общества — теологической, метафизической и позитивной — утверждал, что «позитивная» стадия, то есть стадия, на которой естественные науки становятся его главной движущей силой и регулятором всех общественных отношений, оказывается высшим и завершающим этапом исторического прогресса. Иными словами, ядром сциентизма является мессианская идея конца времен и ученых как спасителей человечества, которые смогут решить все социальные проблемы и тем самым привести человечество в золотой век. Тем более интересно, что у самого Конта данная идея сочеталась с убеждением, что в обществе будущего появится и своя «научная» религия: «...развитие социологии сулит человечеству эру всеобщего мира и процветания. Социология должна стать не только наукой, но и религией, которую Конт называет „позитивной“». Ученые социологи, к которым все граждане будут испытывать то же доверие, какое испытывали в Средние века к церковной иерархии, станут новым священством. На них будет возложено руководство обществом. Конт даже приступил к разработке катехизиса позитивной религии, а себя провозгласил первосвященником»¹. Эту религию Конт охарактеризовал как «религию Человечества». «Все позитивистские взгляды, — писал он, — естественно сходятся в великом понятии Человечества, которое навсегда заменило понятие Бога и установило окончательное единство, более полное и более прочное, чем временное единство первоначального порядка»². Таким образом, в контовском тезисе о «научной» религии процесс сращения сциентистского дискурса с религиозным достиг своего логического завершения.

Если вернуться к рассматриваемой схеме трех сфер западной культуры и попытаться отразить на ней то, что было описано выше, окажется, что при виде сбоку она как бы «свернется» в окружность, по которой движение между областями может происходить в различных направлениях по окружности. Религия и наука, в частности, связаны либо через полюс идеологии, либо через полюс эзотеризма. Наука, давая начало идеологии сциентизма, может трансформироваться

1. Гутнер Г.Б. Конт, Огюст // Новая философская энциклопедия. Т. 2. С. 296.
2. Конт О. Общий обзор позитивизма. М.: Либроком, 2012. С. 149.

в «научную религию», а религия, рационализируясь через теологию, может превращаться в идеологию, например, религиозного фундаментализма и т.д. Другой вариант этой связи — через сферу эзотеризма — будет предметом нашего интереса в последующих параграфах данной главы.



Развивая сказанное выше, мы можем рассмотреть три параметра, которые могут быть заданы для сопоставления элементов получившейся конструкции. Эти три параметра включают отношение к мировоззрению, отношение к сакральному и степень открытости новому.

Первый параметр — отношение к мировоззрению. Здесь рассматриваемый спектр можно представить в виде шкалы: религия представляет чисто мировоззренческую часть спектра, наука, напротив, выступает как сфера исключительно эмпирических моделей, нейтральная по отношению к мировоззренческим установкам (принцип научной объективности). Эзотеризм занимает промежуточное положение, с одной стороны, выступая особой формой мировоззрения, а с другой — предлагая эмпирические модели реальности. Мировоззренческая сторона эзотеризма связана в особенности с его мистическим аспектом, смыкающимся со сферой религиозного. Именно мистический опыт формирует основу эзотеризма как мировоззрения. Магический же полюс, на котором заходит речь о таких понятиях, как магический эксперимент, и для которого характерен приоритет практики над теорией, напротив, тяготеет к научному, а не мировоззренческому дискурсу. Подобно техническим приспособлениям, одни и те же магические

практики могут применяться носителями совершенно разных мировоззрений. Например, одни и те же заклинания демонов из «Ключа Соломона» в равной степени могут применяться магами-христианами, телемитами и даже сатанистами, а рунический талисман может применять как последователь скандинавского язычества, так и маг, считающий, что руны работают как инструмент направления «биоэнергии», и потому абсолютно безразличный к скандинавским мифам.

Второй параметр — дихотомия «сакральное — профанное». В отношении этой дихотомии религия относится к сфере «сакрального», в то время как наука выступает в качестве сферы чисто «профанного». Эзотеризм снова оказывается между ними. Встреча с сакральным в эзотерических практиках часто играет огромную роль, особенно когда речь заходит о практиках, целью которых является личностная трансформация адепта, например ритуалах инициации. В то же время между магией и наукой существует большой континуум промежуточных состояний, в которых понятие священного постепенно отходит на второй план в пользу все более технического отношения к соответствующим практикам. Это хорошо заметно на примере парапсихологии, где феномены, называемые в традиционной культуре «магическими», в значительной мере лишаются элемента сакральности и начинают описываться и обсуждаться в терминах паранаучного дискурса, как некоторые физические и физиологические процессы, связанные с использованием определенных техник и психологических приемов.

Третий параметр — шкала «консерватизм — открытость», позволяющая оценить, насколько та или иная сфера открыта к новым, необычным идеям. Эта шкала задает вертикальную ось в представленной выше круговой схеме. Эзотеризм является безусловным лидером в отношении открытости новым идеям, а сами эзотерические сообщества представляют собой своего рода коллекции неконвенциональных идей. В эзотерических сообществах обсуждаются и аккумулируются идеи, выходящие за рамки культурного мейнстрима. Это могут быть идеи совершенно различного происхождения: элементы немейнстримных религиозных учений (реинкарнация, политеизм), неортодоксальные или просто новые научные, паранаучные и псевдонаучные теории и практики (торсионные

поля, гипноз, гомеопатия, квантовая механика, конспирологические теории), определенные формы физических и психопрактических упражнений (йога, экзотические единоборства). Все они могут казаться странными, а иногда даже опасными в данном конкретном обществе. Многие из них оказываются в итоге непродуктивными, но некоторые дают источник вдохновения для новых направлений искусства, науки и религии. Например, эзотерические идеи нашли отражение в литературных произведениях У.Б. Йейтса, повлияли на научные идеи В. Паули, вдохновляли программы освоения космоса по обе стороны Атлантики, послужили фундаментом для таких направлений современного искусства, как рок-музыка, комиксы и абстрактная живопись¹.

Именно последний факт делает эзотеризм принципиально важным компонентом в развитии западной культуры. Можно сказать, что эзотеризм — это в некотором роде двигатель прогресса в том отношении, что в эзотерических кругах вызревают новые идеи и практики. Именно в этом смысле эзотеризм представляет оппозицию идеологии по линии «консервативность — либерализм». Идеология, не важно религиозного или сциентистского типа, в отличие от эзотеризма предельно консервативна, и ее задача состоит в сохранении *status quo*.

Возможно, именно по этой причине тоталитарные режимы, выстраивающиеся вокруг определенных идеологических систем, столь враждебны по отношению к эзотерическим кружкам и прочим неформальным сообществам: в этой враждебности находит свое отражение соответствующая оппозиция установок. В свете этого представляется не случайным, что в 1930-х годах как советское, так и нацистское руководство развернуло кампании по ликвидации эзотерических сообществ. В Советском Союзе в ссылке и лагерях в это время оказались члены многочисленных масонских, тамплиерских и розенкрейцерских кружков, существовавших за десятилетие до этого². Но и в Германии представители раннего национал-социализма, увлеченные эзотерическими идеями,

1. О влиянии эзотеризма на искусство начала XX века см., например: *Фаликов Б.* Величина качества. Оккультизм, религии Востока и искусство XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2017.
2. Подробнее см. работы А.Л. Никитина, например: *Никитин А.Л.* Розенкрейцеры в советской России: Документы 1922–1937 гг. М.: Минувшее, 2004; и др.

также не смогли найти общий язык с Гитлером и его сторонниками, в результате чего, например, основатель общества «Туле» Рудольф фон Зеботтендорф провел некоторое время в концентрационном лагере, а затем был вынужден уехать из Германии¹. Не смогли прижиться в новых условиях и другие эзотерические лидеры: основатель «Братства Сатурна» Ойген Гроше был вынужден свернуть свою деятельность и бежать из Германии, в то время как итальянские власти депортировали из страны Алистера Кроули. Аналогичная противоположность установок помогает понять предпосылки и неизбежность конфликта между сциентизмом и эзотеризмом, а также между теологическим религиозным догматизмом и эзотеризмом.

Дав, таким образом, общую характеристику интересующих нас сфер культуры, далее мы перейдем к более детальному анализу сфер религиозного, научного и эзотерического.

2.2. Анализ сферы научного и ее связи с эзотерическим

В настоящем параграфе мы постараемся дать общую характеристику сферы науки и рассмотреть континуум состояний, являющихся промежуточными между наукой и эзотеризмом. Необходимо подчеркнуть, что для правильного понимания этого вопроса принципиально важным представляется то, что граница между наукой и ненаукой не выглядит жесткой. Во-первых, существует целый ряд культурных феноменов, находящихся на границе науки и эзотеризма, а точнее, оказывающихся одновременно до определенной степени научными и эзотерическими. Иными словами, эзотеризм и наука — это не антонимы друг друга, при этом квалификация определенного учения как относимого к эзотеризму сама по себе никак не отменяет его научного статуса. Во-вторых, одна и та же концепция с течением времени может менять свое положение на этой схеме. Например, теория космического эфира еще в начале XX века существовала как вполне уважаемая часть научного дискурса, но в настоящее время оказалась вытеснена за пределы научного мейнстрима. С другой стороны,

1. *Сэдзвик М.* Наперекор современному миру: традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. С. 162–163.

концепция Джордано Бруно о множестве обитаемых миров¹, бывшая частью его эзотерического мировоззрения, со временем трансформировалась в научные гипотезы, допускающие существование жизни на других планетах.

Бытование науки замкнуто между двумя полюсами, двумя крайностями. С одной стороны находится полюс чистой логики и устоявшихся парадигм. Это полюс, на котором ученые действуют в соответствии с сугубо стандартизированными и рационализированными процедурами. С другой стороны находится полюс, где правит бал научная интуиция и смутные предвосхищения новых направлений работы, где научные прорывы приходят во сне или когда измученный исследователь принимает ванну после утомительного, но бесплодного анализа проблемы. Этот второй полюс как раз и входит в сферу эзотерического. Между этими двумя полюсами находится спектр промежуточных состояний «научного», которые включают нормальную науку, маргинальную науку, паранауку и оккультные науки.

Нормальная наука представляет собой идеальный тип чисто рационального знания, не включающего ни элементов веры, ни элементов интуиции или иного внерационального знания. Термин «нормальная наука» использовался Томасом Куном в работе «Структура научных революций» для обозначения стадии экстенсивного накопления научных знаний в периоды между моментами коренного пересмотра общепринятых научных моделей и форм научной практики, называемыми научными революциями. Кун определяет нормальную науку как «исследование, прочно опирающееся на одно или несколько прошлых научных достижений — достижений, которые в течение некоторого времени признаются определенным научным сообществом как основа для его дальнейшей практической деятельности»². Такой фундамент из прошлых научных достижений, которые фиксируются в учебниках и признаваемых классическими научными текстах, Кун называет «парадигмой».

Реальная научная практика приближается к идеализированной модели чисто рациональной науки именно в контексте

1. *Йейтс Ф.А.* Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 284.
2. *Кун Т.* Структура научных революций. М.: АСТ, 2003. С. 34.

нормальной науки, когда деятельность ученого в основном определяется совокупностью стандартизированных процедур лабораторной работы, наблюдения, описания и т. д., задаваемых ясными и общепринятыми образцами-парадигмами. Ставить парадигмы под сомнение в рамках нормальной науки запрещено. В частности, это относится к исходным философским установкам, лежащим в основе научной деятельности. Она предпочитает рассматривать их как данность и не замечать. Например, многие современные ученые в большинстве своем принимают как данность такие философские установки, как эмпиризм или объективное существование материальной действительности. Хорошо иллюстрирует это положение дел случай из моей педагогической практики. В течение нескольких лет я преподавал философию студентам-химикам. Пытаясь объяснить, чем вообще занимается философия, я спросил одного из них: «Представьте, что вам пришлось бы полемизировать с буддистом, который утверждает, что внешний мир — это порождение вашего ума. Как бы вы переубедили его?» На что студент ответил: «Я бы просто ушел и не стал с ним разговаривать». И это, если вдуматься, совершенно справедливый ответ с учетом контекста: о подобных вещах в рамках нормальной науки действительно не принято разговаривать.

Из этого вытекает и сила, и слабость нормальной науки. Сила — потому что, вынося такие вопросы за скобки, ученые получают возможность решения конкретных, зачастую практически ориентированных задач, что, как мы знаем, приносит прекрасные результаты. Слабость — потому что это создает принципиальные ограничения в развитии нормальной науки, заданные рамками ее парадигмы. Поэтому нормальная наука по своей природе достаточно консервативна: «Нормальная наука, на развитие которой вынуждено тратить почти все свое время большинство ученых, основывается на допущении, что научное сообщество знает, каков окружающий нас мир. Многие успехи науки рождаются из стремления сообщества защитить это допущение, и если это необходимо — то и весьма дорогой ценой. Нормальная наука, например, часто подавляет фундаментальные новшества, потому что они неизбежно разрушают ее основные установки»¹.

1. Там же. С. 28.

Именно по этой причине нормальная наука не может порождать внутренними средствами прорывных научных открытий — для этого устоявшаяся парадигма научной деятельности должна быть подвергнута критике и демонтирована, что и является условием научной революции. Однако в периоды научных революций, в отсутствие ясных методологических ориентиров и общепринятых критериев научной «нормы», на первый план выходят внерациональные факторы. К числу таковых может относиться интуиция ученых, их искренняя вера в свою правоту и умение зажечь этой порой почти религиозной (ибо на первых порах число чисто рациональных доводов в пользу революционной научной идеи всегда ограничено) верой своих коллег. П. Фейерабенд, например, отмечает, что на момент публикации Коперником его астрономических работ точность предлагаемой им модели (отклонение около 10') была в целом ниже, чем точность модели Птолемея (отклонение не более 6' для всех планет, кроме Марса, у которого отклонения отходили до 30')¹. Поэтому, делая вывод о причинах отказа от физики Аристотеля и геоцентрической модели в пользу гелиоцентрической, Фейерабенд справедливо указывает на значительную роль вненаучных предпосылок в выборе тех или иных теорий в подобные периоды: «Противники Аристотеля одержали победу потому, что они пользовались поддержкой философских и религиозно-мистических концепций и некоторых ненаучных идей относительно человека и мира»².

Как только мы по необходимости переходим от сферы нормальной науки в пространство интуиции, мы тут же оказываемся в опасных землях, где каждый новый шаг может вызвать критику со стороны научного истеблишмента. В этом пространстве существуют новые радикальные научные теории, которые, как правило, выдвигаются специалистами в некоторой вполне устоявшейся области научного знания, признанными своими коллегами в качестве экспертов в этой области, но которые в силу своей экзотичности еще не стали частью нормальной науки. Для обозначения подобных теорий в английском языке используется понятие *fringe science*, которое на русский язык можно перевести как *маргинальная наука*, где слово «маргинальный» означает «пограничный», «находящийся на краю».

1. Фейерабенд П. Наука в свободном обществе. С. 69–70.

2. Там же. С. 91.

Наталья Дробязко определяет маргинальную науку как «направление исследований, которое значительно отклоняется от общепринятого и составляет пограничную область той или иной академической дисциплины»¹. По существу, любая новаторская научная теория и направление исследований относится к области маргинальной науки до тех пор, пока она не станет частью научного мейнстрима. «Хорошо известно, — пишет Дробязко, — что по мере развития некоторые направления и концепции, изначально относившиеся к маргинальным, становились общепризнанными. Примером могут служить эволюционистская концепция Ч. Дарвина, теория психоанализа З. Фрейда, теория движения тектонических плит»². Нередко маргинальные научные теории привлекают общественное внимание, становятся престижными и хорошо финансируемыми. Например, на сегодняшний день к маргинальной науке некоторые исследователи относят такие области, как нанотехнологии, синтетическая биология и геоинженерия³. Более типичным примером маргинальной науки является гипотеза Геи — предложенная в 1970-х годах британским экологом Джеймсом Лавлоком гипотеза, согласно которой Земля представляет собой систему, способную к саморегуляции по аналогии с биологическими организмами. Не каждая маргинальная теория обязательно когда-нибудь станет частью мейнстрима — многие оказываются ошибочными и никогда не становятся элементом нормальной науки, но верно и то, что любая часть нормальной науки в определенный момент времени являлась маргинальной.

Одним из примеров успешной маргинальной научной теории, впоследствии ставшей частью нормальной науки, может служить теория относительности Альберта Эйнштейна. Эта революционная теория, впервые предложенная в начале XX века, самым радикальным образом предлагала отменить целый ряд фундаментальных физических концепций своего времени, в частности космический эфир, а также абсолютное

1. Дробязко Н.Е. Маргинальные идеи и несостоявшиеся открытия в науке: философский аспект // Культурная жизнь юга России. Т. 48. № 1. 2013. С. 21.
2. Там же. С. 22.
3. Berube D.M. Constructing Texts in Fringe Science: Challenges in Propaeutics // *Poroi*. Vol. 9, iss. 1. 2013 [<http://ir.uiowa.edu/poroi/vol9/iss1/16>]. P. 4–5.

пространство и абсолютное время классической ньютоновской картины мира. Как следствие, многие современники скептически отнеслись к модели, предложенной Эйнштейном, однако впоследствии именно она возобладала, вытеснив своих конкурентов.

Выход за пределы нормальной науки ведет к необходимости обращения к непосредственному опыту-гнозису, например, в форме мистической интуиции. Подобную форму мистики иногда характеризуют как «рациональную мистику», природа которой состоит во внерациональном интуитивном постижении таинственных, скрытых сторон природной действительности. «Энциклопедия Британника» дает «рациональной мистике» следующую характеристику: «В течение более чем 2000 лет западные представители рациональной мистики делали предметом своего созерцания природу — ее формы, структуры, законы и качества — в качестве средства для приобщения к божественному разуму. В то время как некоторые рациональные мистики рассматривали природу как конечную цель такого созерцания, для других созерцание природы было источником озарений относительно ее создателя»¹. Однако в соответствии с данными выше определениями озарение относительно природы должно характеризоваться как форма космологического гнозиса, а следовательно, подобный опыт относится не только к сфере мистического, но и к сфере магического.

Эйнштейн называл подобное «чувством мистического». В своем эссе для книги «Живые философии» Эйнштейн писал: «Самое прекрасное, что мы можем испытать, — это чувство мистического. Оно является источником истинного искусства и науки... Это же озарение относительно таинств жизни, соединенное со страхом, дало начало религии. Знание о том, что нечто непознаваемое для нас реально существует, являя собой высшую мудрость и блистающую красоту, которую наши познавательные способности могут ухватить лишь в самых слабых отголосках, это знание, это чувство составляет ядро подлинной религиозности»². Вместе с тем Эйнштейн решительно отмежевывается от организованной религии и устоявшихся

1. *Merkur D. Mysticism // Encyclopædia Britannica* [<https://www.britannica.com/topic/mysticism/Mysticism-and-reason>].
2. *Albert Einstein // Living Philosophies*. New York: Simon and Schuster, 1931. P. 6.

религиозных доктрин. В том же эссе Эйнштейн продолжает: «Я не могу представить себе Бога, награждающего и карающего свои творения, цели которого описываются по образу наших собственных; короче говоря, Бога, который представляет собой отражение человеческого порока»¹.

Из этого видимого противоречия в словах Эйнштейна складывается ироничная ситуация, когда его слова привлекают в качестве аргумента одновременно религиозные деятели и сторонники атеизма. Так был ли Эйнштейн верующим человеком или нет? Ответить на этот вопрос едва ли возможно, если мыслить в бинарных оппозициях науки и религии. Однако, если мы учитываем существование третьей области эзотерического, лежащей между наукой и религией, все становится понятнее. Сместившись от нормальной науки к маргинальной, Эйнштейн попадает в сферу эзотерического. Поэтому он демонстрирует симпатии к мистическому полюсу религии, также лежащему в рамках этой сферы; одновременно с этим он категорически не приемлет религию как институцию и как набор догматических положений, которая не входит в пространство эзотерического. Но это же объясняет и то, почему Эйнштейну в школьные годы учеба давалась с трудом: отношения с нормальной наукой у молодого Эйнштейна складывались так же сложно, как и с догматической религией, пока сама теория Эйнштейна не была включена в нормальную науку в качестве одного из ее элементов.

Специфика маргинальной науки состоит в том, что она находится на границе сферы эзотерического. Это означает, что, хотя теории маргинальной науки являются научными, в них также присутствует потенциал для дальнейшей трансформации не только в нормальную науку, но и в эзотерические концепции. Яркий пример такого рода — квантовая механика. Хотя квантовая механика укоренена в академической физике, в ее формировании сыграли большую роль не только научные, но и вненаучные факторы. Ученые, разрабатывавшие квантовую механику, обращались в поисках вдохновения к разнообразным источникам. Известно, в частности, что для Вольфганга Паули таким источником служили сеансы психоанализа с Карлом Густавом Юнгом, на которых Юнг помогал

1. Ibid.

Паули в трактовке сновидений и знакомил его с алхимией и китайской философией, которыми физик живо интересовался. Причем этот интерес был далеко не поверхностным.

В одном из своих эссе Паули отстаивал точку зрения, что физика, равно как психология и алхимия, может рассматриваться как символический язык, пригодный для анализа нашей психики. Следовательно, возможно психологическое истолкование не только, к примеру, сновидений, но и физических теорий. Так, Паули приходит к мысли о том, что физическое понятие материи воплощает женский принцип, время — мужской принцип. Затем, «сопоставляя эту пару с китайским символом инь/ян, Паули пришел к выводу, что задача Запада — перевести этот древний символ (в вольной трактовке также представляющий мужское и женское начала) на нейтральный язык „как материю и время“, открыв таким образом связь между психологией и физикой, или психе и материей»¹. Получается, что физика для Паули была далеко не только физикой, но также психологией и даже в какой-то мере эзотерической практикой сродни алхимии, в которой физик ищет спасения посредством проникновения в тайны природы. О том, что такая интерпретация не является простым домыслом, позволяет судить переписка Паули, в которой он прямо писал: «Почему мы изучаем природу с помощью физики? Алхимики говорят: „Чтобы спастись“ — через создание *Lapis Philosophorum* [философского камня]. В юнгианских терминах это создание „осознания самости“»².

Почему ученые вроде Паули находили вдохновение для своей научной работы за пределами собственно научного дискурса? Представляется, что этот интерес вовсе не случаен. Дело в том, что нормальная наука является средством, ограниченным в своих возможностях. Позволяя получать впечатляющие результаты посредством применения уже существующих научных теорий, а также накапливать новые знания, экстенсивно расширяя в соответствии с установившимися парадигмами имеющийся набор научных фактов, она все-таки не становится инструментом, который мог бы открыть возможность научного прорыва в новых научных областях. Нормальная

1. *Линдорф Д.* Юнг и Паули: встреча двух великих умов. М.: Клуб Касталия, 2013. С. 104–105.

2. Там же. С. 89.

наука консервативна и коллективна, усидчивость, осторожность в суждениях и умение воспроизводить стандартизированные процедуры считаются ее основными добродетелями. Но научный прорыв требует других качеств. Он требует амбициозности, богатой фантазии, интуиции, смелости для того, чтобы развивать научные гипотезы, которые пока еще не получили надежной верификации, готовности не принимать как данность те нормы, которые были установлены ранее, и нарушать их. Поэтому ученым, работающим в пограничных областях научного знания, приходится искать новые источники вдохновения. Эзотеризм предлагает именно это. Его богатый символизм на протяжении всей истории оказывался питательной пищей не только для поэтов и магов, но также для ученых, стремящихся деконструировать собственную картину мира, чтобы открыть возможность для принципиально новых ходов мысли.

То, что ученые, работающие в областях маргинальной науки, в поисках новых идей обращаются к области эзотерического, приводит к встречному движению: сами эзотерики часто демонстрируют интерес к маргинальным научным теориям. Продолжая разговор о квантовой механике, следует отметить, что на сегодняшний день существует огромное число эзотерических интерпретаций положений квантовой механики, далеко выходящих за пределы академического дискурса. Например, российский эзотерик Михаил Заречный в своей книге «Квантово-мистическая картина мира» пытается увязать квантовую механику с эзотерической концепцией планов или уровней реальности: «...квантовая теория предполагает наличие разных уровней реальности, каждый из которых отвечает своему классическому миру. В любом из таких миров своя степень квантовой запутанности, в нем существуют свои объекты и могут существовать свои „обитатели“»¹.

По ходу повествования автор, попытавшись сперва обосновать с помощью квантовой механики принципиальную возможность существования различных планов реальности, после этого переходит к изложению вполне традиционной для западного эзотеризма структуры этих планов, которая объясняется уже не с помощью квантовой механики, а посредством

1. *Заречный М.* Квантово-мистическая картина мира. СПб.: Весь, 2007. С. 81.

совершенного иного, эзотерического типа верификации: «Мистики наиболее глубоких традиций свидетельствуют наличие 8 планов существования мира... Согласно этим свидетельствам, человеку невероятно повезло: он имеет отражение в себе всех планов бытия» и т. д.¹ Подобное построение рассуждений является индикатором того, что из области маргинальной науки произошел сдвиг в сторону эзотерического, где следующей точкой спектра становится паранаука.

Паранаука (греч. *παρά* — около, возле), согласно определению И. Касавина, — это «термин, обозначающий многообразие сопутствующих науке идейно-теоретических учений и течений, существующих за ее пределами, но связанных с нею определенной общностью проблематики или методологии»². Н. Мартишина определяет паранауку как «концепции, базирующиеся на собственных и логически широких интерпретациях рациональных в своей основе и допустимых с точки зрения научных представлений о мире исходных положений»³. Иными словами, паранаука основана на принципиально научных исходных положениях, но развивает их методами, не всегда соответствующими критериям научности, а также сопровождает их сомнительными допущениями, не всегда выдерживая последовательную научную аргументацию. Например, уфология основывается на вполне научной идее о возможности существования внеземных цивилизаций, однако допущение о том, что представители таких цивилизаций регулярно и скрыто посещают Землю, трудно обосновать в рамках современных научных знаний. Мартишина также полагает, что паранаука находится на стыке между наукой и искусством и что ее ключевые характеристики зависят от этого специфического сочетания. «Искусство, — подчеркивает она, — может оторваться от объективной действительности в поисках художественной правды, далеко не совпадающей с точным воспроизведением, и увидеть мир не таким, какой он есть, а таким, каким он мог бы оказаться. Вот этот скачок из царства объективной необходимости и нормативности мышления в пространство свободы (в том числе от надежности обоснования) и является прорывом

1. *Заречный М.* Квантово-мистическая картина мира. С 86.
2. *Касавин И. Т.* Паранаука // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Канон+, 2009. С. 689.
3. *Мартишина Н. И.* Феномен и типология околонуучного знания // Вестник СГУПС. 2013. № 29. С. 26.

художественного мышления в паранауке»¹. Таким образом, паранаука открывает гораздо больше свободы для выражения индивидуальности, а также широко опирается не только на чисто рациональные, но и на внерациональные средства, то есть эмоциональные, интуитивные стороны личности.

В контексте данной работы понятие «паранаука», в отличие от «псевдонауки», не несет оценочного смысла и означает совокупность околонуточных концепций и направлений исследования, стремящихся использовать научные методы и в целом выстроенных по образцу конвенциональных наук, но не признаваемых или лишь ограниченно признаваемых профессиональным научным сообществом. К их числу относятся, например, парапсихология, уфология и другие подобные области с неоднозначным академическим статусом. С одной стороны, они демонстрируют связь со сферой эзотерического, с другой — ориентируются в своей работе в качестве идеала на общепринятые научные теории и стандарты научности, часто намеренно дистанцируясь от эзотеризма.

Паранаука характеризуется, помимо прочего, значительной степенью внутренней неоднородности. Это можно наблюдать на примере парапсихологии, где под термином «парапсихология» может скрываться широкий спектр концепций: от откровенно эзотерических до сугубо научных.

Термин «парапсихология» был введен в 1889 году немецким философом и психологом Максом Дессуаром (1867–1947)² и стал широко употребляться в первой половине XX века, когда был принят в качестве замены использовавшемуся до того словосочетанию «психические исследования». Согласно современному определению, парапсихология «научными средствами изучает опыт, который, если он действительно представляет собой то, чем кажется, принципиальным образом выходит за границы человеческих возможностей в том смысле, в каком их на сегодняшний день определяет конвенциональная наука»³. К опыту такого рода относятся сообщения о прошлых жизнях, ясновидение, телепатия, левитация, телепортация и др. Основоположники парапсихологии, вне всякого сомнения,

1. Там же.

2. *Treitel C.* A Science for the Soul. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2004. P. 46.

3. *Irwin H. J., Watt C.A.* An Introduction to Parapsychology. London: McFarland, 2003. P. 1.

задумывали ее как научную дисциплину и организовывали вполне академические исследования в этой области. Вплоть до сегодняшнего дня существуют исследователи, работающие в области парапсихологии, публикации которых представляют собой качественные научные исследования. Более того, в уважаемом Эдинбургском университете действует подразделение, занимающееся парапсихологическими исследованиями, а студенты-психологи даже имеют возможность выбрать парапсихологию в качестве специализации.

Однако парапсихология, как и другие паранауки, подобна двуликому Янусу: одно ее лицо повернуто в сторону науки, но другое всегда смотрит в сторону эзотеризма. Поэтому под именем парапсихологии мы также встречаем работы, представляющие собой уже не психологическое изучение аномальных феноменов психики, а, например, курсы, обещающие научить слушателей телепатии, телекинезу и другим подобным навыкам, параллельно излагая определенное эзотерическое мировоззрение. В частности, популярный в 1990-х годах в России «Учебный курс Мюнхенского института парапсихологии» представляет собой учебник, следуя инструкциям которого можно попытаться добиться развития способностей к экстрасенсорному восприятию, астральным путешествиям и другим аналогичным навыкам. Первоначальные цели обучения в нем формулируются следующим образом: «понять наше положение и задачи внутри общекосмического процесса» и обрести «власть над собственной личностью»¹. Это, как несложно заметить, отличается от формулировок, которыми ограничиваются современные парапсихологи, работающие в научных организациях. Более того, такая постановка вопроса представляется уже не чисто научной, а тяготеющей к решению мировоззренческих проблем, причем для решения этих проблем в данном случае избираются средства эзотерической формы мировоззрения. Однако в этом случае эзотерическое мировоззрение соседствует с научным и околонаучным дискурсом: обсуждаются возможные физические механизмы некоторых парапсихологических феноменов, описания упражнений перемежаются с экскурсами в историю эзотеризма и парапсихологии.

1. Эзотерика. Том 3. Парапсихология. Учебный курс Мюнхенского института парапсихологии. Часть 2. М.: Русский капитал, 1992. С. 340.

В других случаях сдвиг в область эзотерического происходит еще более основательно, а связь с наукой становится крайне тонкой. Так, например, в московском центре духовных практик «Звезда Изиды» (ранее называвшемся школой парапсихологии) описание «курса подготовки профессиональных парапсихологов» обещает, что «выпускники курсов станут осознанными духовными проводниками для тех, кому они будут помогать», что конкретно выражается в том, что по окончании обучения они будут знать «Высшие Духовные Законы Вселенной и энергообменные законы», «о Духовном Двойнике человека», «о Суде Жизни и Свободном Потокe», «о карме, кармических узлах, кармических должниках» и т. д.¹ Как несложно заметить, здесь уже отсутствуют какие-либо отсылки к научным теориям и, по существу, речь идет скорее о чистом эзотеризме. По мере того как парапсихология из паранаучной дисциплины трансформируется в эзотерическую практику, она превращается в область, часто маркируемую как «биоэнергетика». Эта область, на наш взгляд, должна рассматриваться уже не как паранаука, а как разновидность оккультных наук, которые представляют последнюю точку на пути от науки к эзотеризму.

Смещаясь еще глубже в область эзотерического, мы сталкиваемся с *оккультными науками*. Н. Мартишина определяет «оккультные науки» как «концепции мистического плана, основанные на допущении тайных (термин *occultus* и означает „скрытый“), лежащих за пределами доступной нам реальности сил и сверхприродных явлений, контакт с которыми требует применения специальных практик» и характеризует их как занимающие промежуточное положение между научной и религиозной практикой². Однако необходимо уточнить, что в данном случае мы будем представлять под оккультными науками не все вообще эзотерические представления, а только те, которые подразумевают значительный элемент рационализации и — как минимум время от времени — обращение к научным знаниям или методам.

В этом смысле к оккультным наукам можно отнести, например, астрологию, алхимию, биоэнергетику, нумерологию.

1. Курс подготовки профессиональных парапсихологов «Духовный проводник» // Центр духовных практик «Звезда Изиды» [<http://zvezdaizidy.ru/programma.html>].
2. Мартишина Н. И. Феномен и типология околонуучного знания. С. 24–25.

Эти области систематически апеллируют к научным знаниям и методам, однако сами по себе не являются научными в современном смысле слова. Астрология, например, обращается к астрономическим данным при расчете положений небесных тел, так что в астрологический ликбез, безусловно, входят такие астрономические понятия, как эклиптика, зенит, надир и др., практика алхимии непосредственно связана с химическими и медицинскими знаниями, в биоэнергетике используются такие физические феномены, как эффект Кирлиана, а для нумерологии необходимо знание математических соотношений. Ничего из этого не было бы возможным, если бы люди, практикующие оккультные науки, не обладали соответствующей научной и инженерной подготовкой. В этом смысле оккультные науки можно рассматривать как крайнюю линию сферы научного. Такие концепции и практики все еще сохраняют связь с научным дискурсом, но значительно выходят за пределы общепринятых научных теорий и методологии.

С точки зрения эзотеризма оккультные науки представляют его рационалистическую версию. В сфере оккультных наук предпринимается попытка рационализировать гнозис, посредством рациональных и эмпирически ориентированных моделей наметить путь к его достижению или найти его практическое приложение. Сам по себе гнозис, как мы помним, невыразим в словах, однако это не означает, что он не может стать объектом рационального осмысления или что в результате такого осмысления невозможно построить рациональную картину мира. Отношение к рациональности в эзотерических учениях бывает различным. Мистически ориентированные эзотерические течения, как правило, относятся к рациональности более скептически, но магические течения, инкорпорирующие различные оккультные науки, напротив, рассматривают развитие рационального начала как важный инструмент на пути достижения гнозиса. Если учитывать этот факт, становится понятно, почему, например, Станислас де Гуайта (1861–1897) определяет магию как «общий синтез — гипотетический, но рациональный — основанный как на позитивном наблюдении, так и на индукции по аналогии»¹, а Блаватская в качестве аргумента в защиту «эзотерической философии» приводит

1. *de Гуайта С.* Очерки о проклятых науках. У порога тайны. Храм Сатаны. М.: Ланселот, 2004. С. 38.

то, что ее утверждения «должны быть истинными просто потому, что они являются наиболее логичными и примиряют каждое затруднение»¹. Иными словами, в рамках оккультных наук, и в этом отражается их причастность к сфере научного, рациональность ценится и играет важную роль.

Таким образом, в настоящем параграфе были рассмотрены те формы бытования эзотеризма, в которых эзотеризм сочетается со сферой научного. Были выделены три формы такого сочетания: маргинальная наука, паранаука и оккультные науки. Необходимо подчеркнуть, что каждая из этих форм может рассматриваться как разновидность эзотеризма, хотя это не означает, что она с необходимостью перестает быть наукой. Если мы рассматриваем ту или иную теорию как форму маргинальной науки, это лишь означает, во-первых, что она не является еще частью «рутинной» науки и, во-вторых, что она в определенной степени опирается на внерациональные факторы, такие как интуиция, эстетическое чувство и чутье исследователя. Мы показали, что в поисках вдохновения ученые, работающие в новых научных областях, могут обращаться к самым разным источникам, не исключая и эзотерические учения. Но это не означает, что их теории ошибочны или ненаучны, даже если пока что они менее обоснованны, чем более устоявшиеся научные модели. Напротив, некоторые теории, которые когда-то рассматривались как форма маргинальной науки и даже как вовсе вненаучные, впоследствии стали частью рутинной научной практики. Без подобных теорий и тех смелых авторов, которые их выдвигают и отстаивают, никакой научный прогресс был бы попросту невозможен.

2.3. Анализ сферы религиозного и ее связи с эзотерическим

В религиозной жизни четко выделяются два полюса, каждый из которых становился предметом интереса религиоведов. Одним из них выступает вера, традиции и авторитет, вторым — личный религиозный опыт. Все напряжение

1. *Блаватская Е.П.* Тайная доктрина. М.: Эксмо. Т. 2. 2013. С. 11.

религиозной жизни выстраивается во взаимодействии этих двух полюсов. Первый обеспечивает выполнение таких социальных функций, как сохранение и передача посредством религии традиций, моральных и правовых норм, легитимация и поддержка устойчивости сложившейся социальной структуры. С этими функциями справляется догматическая сторона религии. Второй полюс открывает возможность для религии — в форме мистической религиозности — становиться фактором прогресса и преобразования общества. Именно из мистического полюса религии вырастают новые религиозные движения и новые формы религиозности; догматический полюс обеспечивает «цементирование» этого мистического переживания в форме догматики и открывает возможность для религии сохранять стабильность в форме религиозных институтов.

Итак, крайней точкой в сфере религии является *догматическая религиозность*, соответствующая нормальной науке на противоположном конце спектра. Подобно тому как нормальная наука выстраивается вокруг парадигмы, не подвергаемой сомнению, служащей основой и образцом для последующей деятельности ученого, догматическая религиозность основывается на догматических положениях, выполняющих схожие функции. Догма понимается в религиоведении и теологии как некоторая константа религиозной жизни. Она составляет ядро религиозной доктрины, то есть религиозного учения, выстраивающегося вокруг нее. Согласно одному из определений, в христианстве «догмы церкви — это те доктрины, которые она провозглашает как наиболее фундаментальные истины христианской веры», согласно другому — это «форма сохранения живой церковной веры, всегда остающаяся неизменной»¹. Иными словами, религиозные догмы являются крайне консервативными и поддерживают целостность конкретного религиозного движения. Хотя термины «догма» и «доктрина» пришли из христианского богословия, религиоведы нередко применяют их для описания не только христианства, но и других религий. Например, догмами буддизма могут быть названы четыре благородные истины. К функциям религиозных догм и доктрин относится фиксация и сохранение исходных

1. Самыгин С. И., Нечипуренко В. Н., Полонская И. Н. Религиоведение. Социология и психология религии. Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. С. 211.

положений вероучения; они позволяют демаркировать «правильную» веру и «ересь», служат инструментом полемики с иноверцами и атеистами¹.

Помимо доктринальной стороны религии, выстроенной на вере и следовании религиозному авторитету, во всех религиях существуют более или менее разработанные формы *религиозной мистики*, которые исследователи относят уже не только к сфере религиозного, но и к сфере эзотерического. Это, например, исихазм в православии, духовные упражнения Игнатия Лойолы в католицизме, суфизм в исламе и т.д. В. Розин отмечает: «...мы видим, что исихазм как эзотерическое учение вошел в православие, что примерно в это же время эзотерическое учение „суфизм“ был органично включен в ислам, что на основе эзотерического учения Готама Будды сложился буддизм как мировая религия»².

Мистика, согласно «Новой философской энциклопедии», определяется как «религиозная практика, имеющая целью переживание в экстазе непосредственного „единения“ с абсолютном, а также совокупность теологических и философских доктрин, оправдывающих, осмысляющих и регулирующих эту практику»³. Однако мистика не только религиозный, но и эзотерический феномен. Мистика является формой эзотеризма, поскольку в основе мистических доктрин лежит метафизический опыт-гнозис, доступный лишь относительно узкому кругу лиц. При этом отделить мистику как один из элементов религии от эзотеризма не представляется возможным в силу того, что они основаны на весьма схожих или даже идентичных практиках, ведущих к похожему опыту.

Это хорошо видно на примере исихазма — мистической практики, развивавшейся в недрах христианства и получившей особое распространение в афонском монашестве. Григорий Палама, один из главных теоретиков исихазма, утверждал, что целью монашеской жизни является соединение с Богом, достигаемое посредством «кругового движения ума», состоящего в концентрации деятельности («энергии») ума на себе самом. Такое возвращение ума к себе Палама характеризует как

1. Там же. С. 212.

2. Розин В. Три мироощущения и пути жизни. С. 24.

3. Аверинцев С. С. Мистика // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010. Т. 2. С. 579.

«лучшее и наиболее свойственное уму действие [энергия], через которое он превосходит иногда сам себя, соединяясь с Богом»¹. И в другом месте: «...достигнув этого свойственного ему самому действия — а это есть обращение к самому себе и соблюдение себя — и превзойдя в нем самого себя, ум может и с Богом сочетаться»². Проблема, однако, в том, что человеческий ум склонен к блужданию, то есть потере концентрации, из-за чего постоянно отвлекается на разного рода внешние предметы. Средством преодоления такого отвлечения является практика дыхательных упражнений: «...поскольку у только что приступивших к борению даже сосредоточенный ум постоянно скачет и им постоянно приходится снова его возвращать, <...> то некоторые советуют внимательно следить за вдохом и выдохом и немного сдерживать дыхание, в наблюдении за ним как бы задерживая дыханием и ум, пока, достигнув с Богом высших ступеней, сделав свой ум неблуждающим и несмешанным, трезвенники не научатся строго сосредотачивать его в „единовидной свернутости“»³. Другим приемом, предназначенным для этой же цели, является концентрация взгляда на одной точке, более конкретно — на груди или пупке. В этом случае предполагается, что движение глаз связано с блужданием мыслей и потому концентрация на одной точке является полезной для преодоления блуждания ума⁴. Еще одной важной техникой исихазма является «умная молитва», которая состоит в том, чтобы молча, в уме «посвящать себя односложной молитве до приобретения способности непрестанно держать ее в уме, хотя бы тело было занято чем-то другим»⁵. Конечной целью всех этих упражнений Палама называет всестороннее отделение ума от тела, достигаемое через минимизацию телесных действий: телесные чувства не должны отвлекать монаха, он должен сидеть неподвижно, направив ум внутрь себя, дыхание должно быть очень медленным и неслышным: «Субботствуя духовно и в меру возможности унимая собственные действия тела, исихасты прекращают всю сопоставительную, перечислительную и разную другую

1. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон+, 2005. С. 46.
2. Там же. С. 109.
3. Там же. 47–48.
4. Там же. С. 49.
5. Там же. С. 58.

познавательную работу душевных сил, всякое чувственное восприятие и вообще всякое произвольное телесное действие, а всякое не вполне произвольное, как, например, дыхание, они ограничивают в той мере, в какой это зависит от нас»¹.

Подобные техники, направленные на успокоение ума и самоуглубление, широко используются в эзотерических учениях. Алистер Кроули, в частности, дает своим читателям следующие инструкции: «Конечная цель Медитации — прекращение деятельности ума, ввиду чего представляется полезным в первую очередь избавиться от осознания всех телесных функций»². Одним из основных средств для этого, как отмечает Кроули, является управление дыханием. В этом отношении от ученика требуется «добиваться того, чтобы дыхание стало как можно более медленным и равномерным»³. Для этого рекомендуется сперва по часам, а затем и просто по собственным ощущениям тренировать специальный ритм дыхания, в котором ключевую роль играет пауза с задержкой дыхания, к примеру, 10 секунд на вдох, 20 — на выдох и 30 — на задержку дыхания⁴. На следующем этапе к дыханию рекомендуется добавлять «мантру», то есть короткую, повторяемую по многу раз фразу. Цель повторения фразы описывается так: «Ум начинает вращаться в бесконечном кругу; мантра отбрасывает прочь любые посторонние мысли, точь-в-точь как вращающийся маховик стряхивает с себя всякий мелкий сор»⁵. Мантру Кроули советует разучивать вслух, но стремиться к тому, чтобы повторять ее мысленно, в уме: «...губы должны двигаться все быстрее и быстрее, а звук — становиться все тише и тише, пока, наконец, физическое повторение мантры полностью не растворится в мысленном»⁶. Важно отметить, что под «мантрой» Кроули понимает самые разнообразные краткие тексты, считающиеся священными, включая как собственно индийские мантры, так и, например, 112-ю суру Корана, содержащую в кратком виде основу учения ислама, имя Аллаха, а также надпись с древнеегипетской стелы⁷. Таким образом,

1. Там же. С. 48.

2. *Кроули А.* Мистицизм и магия. С. 49.

3. Там же. С. 49.

4. Там же. С. 216.

5. Там же. С. 49–50.

6. Там же. С. 50.

7. Там же. С. 51–53.

не только форма техник и ожидаемые от их выполнения результаты, но и конкретное содержание текстов могут быть полностью идентичными.

Сходство между практикой и учением исихазма и мистическими практиками эзотерических движений не случайно. У него есть конкретные исторические причины. Идейным истоком практики исихазма является неоплатонизм, элементы которого были транслированы в христианство через труды Климента Александрийского и Псевдо-Дионисия Ареопагита. Как отмечает Артур Верслуис, эти «христианские гностики» представляли особое направление раннего христианства и «настаивали на возможности, даже необходимости, непосредственного опытного духовного знания»¹.

От Климента, александрийского философа, испытавшего влияние античной философии, а также, согласно некоторым источникам, посвященного до обращения в христианство в языческие мистерии, исихазм заимствует практику «умной молитвы»². После принятия христианства Климент по-прежнему благожелательно относился к античным философским учениям, в особенности высоко ставя труды Пифагора и Платона, которых рассматривал в качестве своего рода предшественников христианского гнозиса³. Несмотря на то что Климент выступал критиком гностицизма, сам он развивал идею христианского гнозиса как высшей ступени духовной жизни. По мысли Климента, лишь посредством гнозиса, то есть личного опыта соприкосновения с божественным, христианин может по-настоящему достичь духовных целей. Как отмечает Сальваторе Лилла, критика Климентом гностиков не отменяет влияния на него античных источников, из которых он, собственно, и усваивает понятие гнозиса. В условиях, когда христианская догматика еще не сформировалась, христианство представляло собой разнородную совокупность учений, находящихся в сложных отношениях как друг с другом, так и с античным наследием, поэтому полемика Климента против одних форм гностицизма вполне могла сочетаться с тем, что

1. *Versluis A. Magic and Mysticism. P. 37.*
2. *Резниченко А.И. Исихазм // Словарь философских терминов. М.: Инфра-М, 2007. С. 215.*
3. *Lilla S.R.C. Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism. London: Oxford University Press, 1971. P. 42–44.*

собственное понимание гнозиса он конструировал на основе античных источников, а именно платонической традиции и «еретических» версий христианского гностицизма¹.

Из трудов Псевдо-Дионисия, в свою очередь, в исихазм проникла восходящая к философии Плотина идея возвращения к единству с божеством посредством прохождения трех стадий, которые включают, во-первых, освобождение от привязанности к телу, затем озарение божественным светом и, наконец, телейосис (*τελειωσις*, букв. завершение, совершенство), «высшее состояние мистического гнозиса, когда ум человека, достигший вершин созерцания, проникает в тайны божественной жизни и приобщается к Божеству»². Эта неоплатоническая по своим источникам космология сыграла важную роль, с одной стороны, в становлении исихазма, а с другой — в развитии западного христианства. Как отмечает Артур Верслуис, «мы начинаем замечать, как упорядоченный космос Дионисия Ареопагита, который так много заимствовал из неоплатонизма, закладывает основу для понимания последующей истории западного эзотеризма. Без чрезмерного преувеличения можно утверждать, что Дионисий открыл возможность для существования эзотеризма в христианском контексте; его работы синтезировали платонизм и христианство в виде сочетания, которое открывает возможность и даже требует существования христианского гнозиса, а также настаивает на значении священных символов в постижении этого гнозиса»³. Это утверждение становится понятным, если вспомнить о том, что истоки современного западного эзотеризма можно обнаружить в ренессансной магико-философской традиции, основу которой составляло специфическое сочетание мистического христианства, неоплатонизма, герметизма и каббалы. Идеи Псевдо-Дионисия занимали в этом комплексе идей важное место. Один из основоположников ренессансной магико-философской традиции, Марсилио Фичино, выполнил новые переводы трактатов Псевдо-Дионисия на латинский язык, снабдив их комментариями и тем самым введя их в качестве органичной части в ренессансную магико-философскую традицию. Представляется, что интерес Фичино к этим текстам

1. Ibid. P. 142.

2. Резниченко А.И. Исихазм. С. 216.

3. Verluise A. Magic and Mysticism. P. 41.

не случаен: античные источники ренессансной магии, сочинений Климента и Псевдо-Дионисия попросту идентичны и связаны прежде всего с неоплатонизмом и неопифагореизмом, которые сыграли решающую роль в каждом из этих случаев.

Итак, на примере исихазма мы рассмотрели взаимосвязь религиозного мистицизма и эзотеризма, продемонстрировав, что религиозный мистицизм может рассматриваться как форма эзотеризма. Аргументами в пользу этого являются общность их идейных источников, историческая взаимосвязь, схожесть конкретных практик, общность целей и переживаемого носителями этих традиций опыта, фиксируемого нами в понятии гнозиса. Именно поэтому различие религиозной мистики и эзотеризма, когда к нему прибегают, носит искусственный характер. Православные авторы, стремящиеся обосновать принципиальное отличие практики исихазма от эзотеризма, ссылаются при этом на закрытый, элитарный характер эзотерических групп и присущее им учение о собственной избранности, в противоположность эгалитарному характеру христианства, адресованного всем людям без исключения. Такой аргумент использует, например, С. Хоружий, отмечая: «В сознании самой традиции, исихастский подвиг никогда не мыслился как закрытый эзотерический культ, удел кружка избранных и род некой духовной экзотики и эксцентрики. Он был не чем иным, как осуществлением бытийного призвания человека...»¹

Однако подобные суждения, укорененные в традиции христианской апологетики и восходящие к полемике раннехристианских авторов против гностиков, основываются на ошибочном понимании эзотеризма. Если бы их авторы потратили время на знакомство с первоисточниками, то убедились бы, что во многих современных эзотерических течениях эзотерика также понимается как нечто доступное и отчасти даже необходимое каждому. Алистер Кроули, например, начинает свою работу «Магия в теории и практике» следующими словами: «Магия предназначена для каждого. Я написал эту книгу, чтобы помочь банкиру, боксеру, биологу, поэту, землекопу, бакалейщику, работнице фабрики, математику, стенографистке,

1. Хоружий С. С. Исихазм в России // Исихазм: аннотированная библиография. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 551.

гольфисту, жене, консулу и всем остальным в полной мере реализовать себя, каждому на своем месте. <...> Представляя эту книгу миру, я должен объяснить и обосновать свою позицию, дав определение магии и изложив ее основные принципы таким образом, чтобы каждый мог понять, что в отношении их душ, их жизней, во всех своих взаимодействиях с другими людьми и во всех обстоятельствах они зависят от магии, ее правильного понимания и применения»¹. Другое дело, что большинство направлений эзотеризма согласно, что эзотерик должен обладать определенными предварительными знаниями и личными качествами. В этом смысле эзотерические практики носят закрытый характер: предполагается, что они должны быть закрыты от недостаточно подготовленных или злонамеренных людей, но разве можно сказать, что тот же исихазм входит в повседневную практику рядового верующего? Отнюдь: субъектами исихастской мистики являются монахи, то есть узкая, элитарная прослойка верующих, прошедшая достаточно строгий отбор, подготовку и принявшая определенные обеты точно так же, как члены эзотерических обществ.

Лишь потому, что в христианском богословии понятие эзотеризма исторически конструировалось как образ «другого», а не как объективное научное понятие, христианские богословы прилагают большие усилия для того, чтобы продемонстрировать разницу между собственными практиками и практиками эзотерическими. Цель подобной демонстрации состоит не в решении каких-либо научных задач, а в убеждении собственного религиозного сообщества в том, что защищаемые практики и авторы, например практика исихазма, являются легитимными внутри этого сообщества. В такого рода апологетической литературе эзотерические практики описываются не в собственных терминах, а через призму христианской апологетики. После конструирования на таком материале «соломенного чучела», конечно, несложно утверждать, что оно принципиально отличается от того же исихазма — оно вообще становится не похожим ни на какой исторически существовавший культурный феномен. Если же отложить богословские споры в сторону, то несложно заметить, что между мистикой «религиозной» и «эзотерической» сущностного

1. Crowley A. Magic in Theory and Practice. P. XV–XVI.

различия нет, а поэтому их разведение вполне можно признать искусственным и основанным на внешних по отношению к науке соображениях.

Вплоть до XIX века в западной культуре мистика чаще всего существовала в контексте какой-либо религии, тогда как внеконфессиональная мистика — явление относительно новое. В то же время мистика всегда существует «на грани» религии, ибо, в отличие от «нормальной религии», мистика основывается не на вере и авторитете, а на личных мистических переживаниях. Поэтому положение религиозной мистики оставалось всегда неоднозначным: с одной стороны, она вписывает себя в рамки конкретной религиозной традиции, с другой — подразумевает обретение личного опыта и в этом смысле видится с доктринальной точки зрения опасным предприятием, потенциально ведущим к ереси. С другой стороны, с точки зрения мистики ограниченной выглядит именно доктринальная сторона религии, поскольку мистический опыт по своей природе невыразим в словах и, следовательно, любая религиозная доктрина предстает лишь несовершенной попыткой передать содержание мистического опыта. Поэтому отмечается, что доктринальная и опытная стороны религии неизбежно находятся в напряженных отношениях: «Доктрина является теоретическим оформлением содержания религиозных видений; поэтому существует некоторая полярность между мистической интуицией и ее логическим выражением, между откровением и диалогом»¹.

Неудивительно, что многие мистики выходили за границы традиции, в рамках которой то или иное мистическое течение создавалось, и в итоге подвергались критике со стороны ортодоксально настроенных представителей этой религии. В качестве примера можно привести критику суфизма в исламе: по мнению некоторых мусульманских богословов, суфизм вообще не следует считать частью ислама; например, однозначно разводит «ислам» и «суфизм» Мухаммад Салих аль-Мунаджид². С другой стороны, мистические течения нередко смешиваются друг с другом, образуя новые синтетические

1. Самыгин С. И., Нечипуренко В. Н., Полонская И. Н. Религиоведение. Социология и психология религии. С. 213.
2. Мухаммад Салих аль-Мунаджид. Действительно ли суфийские шейхи входят в контакт с Аллахом? [<http://islamqa.info/ru/4983>].

концепции, такие как «христианская каббала», родившаяся из соединения каббалы и христианской мистики. Это позволяет некоторым авторам говорить об «эзотерическом экуменизме», в котором эзотерическое (а точнее, мистическое) измерение, общее для различных религий, делается основанием для слияния нескольких религиозных традиций¹, и именно этот экуменистический характер религиозной мистики становится наиболее частым объектом критики со стороны религиозных ортодоксов.

Между религиозным мистицизмом, вписанным в рамки конкретной религиозной традиции, и внеконфессиональной мистикой расположено промежуточное звено, которое можно обозначить как *мистические религии*, то есть религии, в которых требование индивидуального мистического опыта является уделом не отдельных «религиозных виртуозов», но в той или иной степени, каждого члена общины. К мистическим можно отнести афро-карибские религии, такие как вуду, и некоторые формы неоязычества, например викку. Такие религиозные движения гораздо более похожи на эзотерические сообщества и иногда тесно соседствуют с эзотерическими учениями и практиками.

Другим интересным примером, показывающим, как в мистических религиях могут соседствовать элементы религиозного и эзотерического и как мистические религии сближаются с эзотерическими представлениями и практиками, является пятидесятничество. В становлении пятидесятничества сыграла определенную роль эзотерические идеи рубежа XIX–XX веков. Практика пятидесятников, включающая говорение на языках и духовное целительство, хотя и имеет теологическое обоснование в библейских текстах, на практике гораздо более схожа с медиумическими сеансами и магнетическим лечением, пользовавшимся широкой популярностью в то время, когда пятидесятничество появилось на исторической сцене, чем с привычной практикой других христианских церквей. И это сходство не было чисто поверхностным: известно, что ранние пятидесятнические собрания охотно посещались гипнотизерами, медиумами и любителями спиритизма, принимавшими в них порой самое деятельное участие. В том числе поэтому

1. *Cutsinger J.* Hesichia: An Orthodox Opening to Esoteric Ecumenism [<http://www.cutsinger.net/pdf/hesychia.pdf>].

более ортодоксальные направления христианства критиковали нарождающееся пятидесятничество именно в качестве «дьявольского спиритуализма», например в Берлинской декларации, принятой в 1909 году¹.

Впрочем, отношение самих пятидесятнических теологов к последователям спиритизма было исключительно негативным: лидеры пятидесятнического движения стремились отмежеваться от них, обвиняли их в поклонении дьяволу и призывали отказаться от «ложного» спиритизма. Однако для некоторых верующих это означало лишь то, что пятидесятничество становилось «правильным» спиритизмом, выполняя при этом схожие функции посредством похожих действий. Более того, психопрактики, применяемые в пятидесятничестве, действительно зачастую неотличимы от тех, что используются в нехристианских мистических течениях. Конечно, в понимании пятидесятнических теологов принципиальное отличие состоит в том, что их практики, в отличие от всех прочих, происходят от Бога, но, как и в случае с исихазмом, разница между пятидесятничеством и его спиритическими альтернативами сводится к чисто богословским разногласиям, которые существуют и между самими христианскими конфессиями, и между эзотерическими группами, а потому их наличие едва ли может служить надежным критерием демаркации между «религиозным» и «эзотерическим».

Размытость границ между пятидесятничеством, спиритизмом и народными магическими практиками, представляющими различные формы мистической религиозности, заметна на примере положения пятидесятнических церквей в Латинской Америке, где рост популярности пятидесятничества происходил параллельно с развитием местных мистических религий, исторически связанных со спиритизмом. Аллан Хитон Андерсон, в частности, указывает: «Распространение пятидесятничества [в Бразилии] должно рассматриваться в контексте той значимой роли, которую играл бразильский спиритуализм. Такие движения, как умбанда (самое крупное), кандомбле и макумба (с большим числом африканских элементов), соединяли европейский (кардековский) спиритизм с религиозными традициями Западной Африки и американских индейцев для того,

1. *Anderson A.H. An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P. 97.*

чтобы создать нечто уникально бразильское. По некоторым оценкам, около 60% бразильцев вовлечены в различные формы спиритизма. Пятидесятники, признававшие реальность народных представлений о мире духов, противопоставили себя этим движениям; обыденной частью их практики стало изгнание „демонов“ умбанды и других бразильских религий из своих последователей. Это стало одной из причин притягательности пятидесятничества»¹. Несмотря на теологические усилия, призванные противопоставить пятидесятничество и местные религии, в латиноамериканской народной культуре пятидесятнические проповедники воспринимаются как люди, обладающие магическими силами, а *curanderos*, местные колдуны, в свою очередь, легитимируют себя в качестве христианских духовных целителей, так что граница между этими феноменами становится трудноразличимой. В Аргентине, например, «пятидесятнический пастор, как целитель, часто воспринимается как функциональный эквивалент *curandero*», а в некоторых случаях местные жители специально посещают пятидесятнические церкви до богослужений, а не во время их, потому что хотят получить благословление или исцеление, но при этом не считают себя последователями соответствующей пятидесятнической церкви»².

При этом примечательно, что католические священнослужители подобной магической силой не наделяются: «Пятидесятники склонны верить в своих пасторов в большей мере, чем католики в священников. Священник обладает не столько [духовной] силой, сколько авторитетом, проистекающим из его должности и связанного с ней права благословлять и проводить таинства. С точки зрения католиков, сила пребывает скорее в словах и предметах, чем в самом священнике. Пасторы подобны священникам в том отношении, что их благословления и помазание маслом также высоко ценятся, однако в этом случае сила слов и масла зависит от личности пастора, чего нет в случае с католицизмом»³. С точки зрения предлагаемого в настоящей главе подхода подобное расхождение имеет

1. Ibid. P. 78–79.

2. Davies W. W. The Embattled but Empowered Community Comparing Understandings of Spiritual Power in Argentine Popular and Pentecostal Cosmologies. Leiden: Brill, 2010. P. 208.

3. Davies W. W. The Embattled but Empowered Community. P. 207.

глубокий смысл. В догматической религии приоритетом обладает внешняя сторона, то есть ее доктрины и институты, вокруг которых выстраивается все остальное. Ключевую роль в этом отношении играют институционализированные религиозные авторитеты, религиозная иерархия, которая, собственно, и маркирует нечто как сакральное. Не так обстоит дело в мистической религии, которая в гораздо большей мере выстраивается вокруг личностей и их мистического опыта. В мистической религии институты отходят на второе место, а индивид, напротив, приобретает первостепенное значение.

Важно, однако, подчеркнуть, что вышесказанное не означает, что пятидесятничество каким-то образом утрачивает статус христианской конфессии или оказывается «искаженным» христианством. Выяснение того, кто «правильный», а кто — «неправильный» носитель той или иной религиозной традиции, является чисто богословским спором, интересным религиоведу лишь в качестве объекта изучения. С религиоведческой же точки зрения пятидесятничество представляет собой одну из форм христианства, а именно мистически ориентированную форму христианства, придающую большое значение личному мистическому опыту своих последователей и в силу этого отходящую от организации по типу догматической религии. То, что в нем религиозные элементы соседствуют с эзотерическими, не означает, что религиозное в нем вытесняется или замещается эзотерическим; само подобное противопоставление является искажающим и теологическим по своей природе.

Кроме того, демаркация мистической религии может быть проведена не только с догматической религией, но и с чистым эзотеризмом, по сравнению с которым уже мистическая религия оказывается более институционализированной, прочно устоявшейся и догматичной, что также означает, что она воспринимается как более надежная, уважаемая и менее опасная. Как отмечает Дэвис, общим местом в представлениях народной религии и пятидесятничества является вера в то, что существуют люди, наделенные особой духовной силой. Однако отношение к этим людям разнится. «Даже для последователей народной религии, — подчеркивает он, — источник сил *curandero* остается в лучшем случае неоднозначным по своей природе; поскольку их подозревали в том, что за плату они могут насыпать проклятия, всегда оставалась возможность того,

что у них есть связь со злыми силами. Если же пастор считался обладающим духовной силой, то источник этой силы сомнению не подвергался, поскольку они приобретали определенную легитимность благодаря своему положению в качестве религиозных лидеров легитимной Евангелической церкви»¹.

Таким образом, пятидесятничество предстает как своего рода легитимное колдовство, колдовство с положительным знаком. Инкорпорируя элементы народных верований, пятидесятничество выстраивает космологию, аналогичную принятой в магических представлениях тех регионов, где оно распространяется, и добавляет к этому лишь собственные оценочные суждения. Помимо Латинской Америки, схожую ситуацию исследователи наблюдают в Африке и Меланезии. Авторы сборника «Пятидесятничество и колдовство: духовная борьба в Африке и Меланезии» отмечают, что понятия «колдовство» (*sorcery*) и «ведовство» (*witchcraft*) в этих регионах используются, когда предполагается, что несчастье, болезнь или смерть вызваны не естественными причинами, а воздействием другого человека. Таким образом, концепты «колдовства» и «ведовства» можно рассматривать как антропоцентрический способ понимания здоровья и удачи. Однако такой же антропоцентрический взгляд на мир определяет и пятидесятническое миропонимание, которое охотно перенимает местные верования о злых колдунах, способных насылать злых духов, и вписывает этих духов в собственную космологию в качестве «демонов»². Пятидесятничество, таким образом, трансформируется под действием местных религиозных верований и само трансформирует их.

Наиболее интересно в этом процессе то, что борьба между христианством и «колдовством» здесь, по существу, превращается в борьбу между правильным и неправильным колдовством, где как местные верования, так и пятидесятничество используют одни и те же техники, священные места и т. д. В одном из случаев, описанных этнографами на Тробрианских островах, жена пятидесятнического пастора рассказала о своем превращении из ведьмы в христианку. Согласно местным верованиям, человек (это могут быть как женщина, так и мужчина)

1. Davies W. W. The Embattled but Empowered Community. P. 208.
2. Pentecostalism and Witchcraft: Spiritual Warfare in Africa and Melanesia / Ed. by K. Rio, M. MacCarthy, R. Blanes. London: Palgrave Macmillan, 2017. P. 4–5.

становится ведьмой благодаря особой духовной субстанции, находящейся в теле и передающейся по наследству. Процесс обращения в христианство, в свою очередь, мыслится как замена этой субстанции: колдовской дух выходит из человека, а вместо него в человека таким же способом вселяется Иисус и Святой Дух¹. Появление такого представления не случайно: оно связано с существованием в пятидесятническом вероучении положений, в которых местные жители с легкостью опознают знакомые им элементы магического мышления и интерпретируют соответствующим образом. Хотя они прекрасно понимают разницу между пятидесятничеством и колдовством (пятидесятничество — хорошее, колдовство — плохое), эта разница не касается технических моментов, то есть того, как пятидесятничество работает — а работает оно, с точки зрения местных жителей, на основе тех же самых механизмов. Пятидесятнические теологи, вписывающие местных духов в свою космологию в качестве «демонов», также способствуют закреплению подобного убеждения.

Подобное сходство, однако, открывает возможности для интересных интерпретаций. В конце 2000-х годов в Мозамбике этнографы наблюдали ситуацию, когда местные жители пришли к выводу, что пятидесятнические пасторы являются колдунами в самом классическом смысле этого слова, что они либо сами обращаются во львов и охотятся на людей, либо насылают львов на местных жителей². Чего еще, в конце концов, можно ожидать от людей, которые разговаривают с Богом, пророчествуют и занимаются духовными исцелениями?

Подобную ситуацию можно было бы, конечно, списать на банальную безграмотность местных жителей, но проблема в том, что то же самое происходит с пятидесятничеством в западных странах, где существует такой феномен, как «языческое пятидесятничество». Пока на Тробрианских островах местные жители оставляют свои традиционные верования, чтобы стать пятидесятниками, в США наблюдается обратный процесс: дети из пятидесятнических семей переходят в языческие и колдовские сообщества. Под «языческим пятидесятничеством» в таком случае понимается ситуация, когда люди, перешедшие в современные языческие движения

1. Pentecostalism and Witchcraft. P. 158.

2. Ibid. P. 37–38.

из пятидесятничества, инкорпорируют пятидесятнические духовные практики в новый религиозный контекст. В отличие от более архаичных культур современные общества характеризуются большей веротерпимостью и готовностью нейтрально или положительно оценивать иные верования, поэтому при такой смене веры изменения в мировоззрении могут быть минимальными. Роль контрастов «хорошего» христианства и «плохого» колдовства (или, наоборот, «хорошего» колдовства и «плохого» христианства) снижается, а ее место может занимать идея о глубинном единстве различных религий.

Например, Лидия Крабтри, языческая жрица, выросшая в пятидесятнической семье и соединяющая свой пятидесятнический духовный опыт с языческим, описывает это так: «Я всегда знала, даже после того, как перешла в язычество, откуда приходят мои [магические] силы — не от меня, а через меня. Поэтому когда Божественное говорит, какую бы форму Божественное ни принимало, это всегда во благо, потому что это означает присутствие Бога и Богини»¹. Примечательно, что, согласно ее рассказу, как язычники, не имевшие христианского бэкграунда, так и христиане, не имевшие языческого, рассматривали практики этих религий как отличные друг от друга, так как были знакомы с практиками только собственной традиции. В то же время те, кто был знаком и с языческими, и с пятидесятническими практиками, легко отождествляли их, так как выполняли одни и те же действия и переживали один и тот же опыт, лишь интерпретируя его по-новому: «Когда я пришла в язычество, я не просто мало знала о медитации, меня учили, что медитация очень опасна. Я никогда не „медитировала“ до того. Однако, как оказалось, я проводила часы, часы, часы в различных формах медитативного транса. Молясь, я впадала в молитвенный транс. Я испытывала транс, становясь проводником духов и пророчеств. Я испытывала транс, когда после службы мы пели одну и ту же песню по многу раз. Поскольку язычники рассматривают эти вещи как нечто иное [от того, что делают они], а не как тождественные магические практики, моим учителям было сложно понять, каким образом

1. *Crabtree L. Pagan Pentecostals — Why Pentecostals Make Better Magick Practicioners* [<https://lydiamncrabtreeworpresscom.wordpress.com/2016/02/29/pagan-pentecostals-why-pentecostals-make-better-magick-practicioners/comment-page-1/>].

после кратких инструкций я быстро обучалась заземлению, центрированию, впадению в транс, передаче энергии в кругу, призыву энергии элементов»¹. Секрет же, по словам Крабтри, состоял в том, что все эти практики она в действительности уже выполняла, будучи прихожанкой пятидесятнической церкви, и, став язычницей, просто продолжила делать то же самое.

Таким образом, пространство мистической религиозности представляет собой сложную и текучую среду, где различные разновидности мистических религий соседствуют, конкурируют, а иногда и переходят друг в друга. Различные формы мистической религии — афро-карибские религиозные движения, современное язычество, пятидесятничество — демонстрируют немало общих черт, прежде всего на уровне практики, но отчасти и на доктринальном уровне, нередко расходясь лишь в оценочных суждениях. Эти сходства подмечаются и их последователями, даже тогда, когда с доктринальной точки зрения соответствующие религии находятся в оппозиции.

Наконец, последним пунктом на пути от религии к эзотеризму является *внеконфессиональная мистика*. Несложно заметить, что общая логика движения от религии к эзотеризму подразумевает нарастание значения индивидуального личного опыта и снижение роли религиозных институтов и догматики. Во внеконфессиональной мистике роль институтов становится минимальной, а догматика или полностью отсутствует, или представлена только в самом минимальном виде. Это означает, что различные течения внеконфессиональной мистики неизбежно оказываются нестабильными в организационном плане: в то время как церкви, представляющие догматические формы религиозности, могут существовать тысячелетиями, внеконфессиональные мистики если и образуют какие-то организации, то эти организации находятся в постоянном процессе дробления, переопределения себя, в них существует большая мобильность участников, которые могут свободно вступать в такие организации и покидать их, а также одновременно состоять в нескольких.

Соотношение эзотерического и религиозного можно описать в виде движения от эзотеризма как сферы непосредственного опыта к религии как области веры, традиции и авторитета.

1. *Crabtree L. Pagan Pentecostals.*

На ранних этапах новые религии часто тяготеют к мистике и непосредственному опыту и могут представлять собой мистически ориентированные группы, но, институционализируясь и формируя догматику, они смещают акцент с индивидуальной трансформации на коллективное спасение посредством религиозной общины и могут вырабатывать критическое отношение к личному мистическому опыту как опасному для догматов веры. Впрочем, даже самая догматическая религия никогда не может полностью изгнать мистический компонент — ведь именно мистический опыт, эмоциональное, личностное переживание делает религию живой и привлекательной. Поэтому в любой религии возможно и возвратное движение от религиозного к эзотерическому, в ходе которого религиозная мистика трансформируется сначала в мистическую религию, а затем и во внеконфессиональную мистику. Примером такого движения является, например, история каббалы.

Каббала оформилась в самостоятельное течение иудейской мистики на рубеже XII–XIII веков¹ на основе комментария мистических иудейских текстов, написанных в середине первого тысячелетия. «Отцом каббалы» иногда называют жившего в Провансе мистика Ицхака Слепого (ок. 1165–1235), а двумя ключевыми сочинениями, заложившими основы каббалы, стали трактаты «Сефер га-бахир» («Книга яркого света», конец XII века) и «Сефер га-зогар» («Книга сияния», конец XIII века). Первоначально каббала понималась как эзотерическое течение внутри иудаизма. Предполагалось, что заниматься каббалой должны только верующие мужчины-иудеи, да и то не все, а лишь те, кто вел достойный образ жизни, достиг зрелого возраста и обзавелся семьей.

Из этой отправной точки движение пошло в нескольких направлениях. В то время как большинство каббалистов должно было развивать каббалу как эзотерическое течение внутри иудаизма, другие, например Шабтай Цви (1626–1676), создали на основе каббалы собственные религиозные движения. Сабатианское движение, выросшее вокруг идей Шабтая Цви, достигло своего апогея в середине 1660-х годов. Вдохновленный каббалистическими идеями, его основатель провозгласил себя мессией, призванным восстановить иудейское государство,

1. *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.: Мосты культуры, 2004. С. 165.

вновь построить Иерусалимский храм, возглавить еврейский народ и привести его к процветанию. Хотя сам Шабтай Цви не пытался создать новую религию, сторонники ортодоксального прочтения иудаизма дистанцировались от саббатиан, и последние выделились в совершенно отдельное мистическое движение. Власти Османской империи, на территории которой действовал Шабтай Цви, враждебно восприняли нарождающееся религиозное движение, поскольку мессианские идеи бросали вызов власти османского султана. В итоге мессия был арестован и провел некоторое время в заключении, пока в 1666 году не принял ислам, после чего был с почетом отпущен на свободу. Интересно, что принятие ислама, судя по всему, не было простой формальностью. Шабтай Цви всерьез взялся за изучение новой религии и, по некоторым свидетельствам, даже был связан с суфийским орденом Бекташи¹. Судя по всему, он не видел противоречия в том, чтобы быть одновременно иудеем и мусульманином. Основываясь на этом, некоторые течения его сторонников, существующие и по сей день, выработали оригинальные формы суфийско-каббалистической мистики, в рамках которой смогли по-новому интерпретировать решения, принятые их духовным лидером, обнаруживая в них глубокий духовный смысл.

Саббатианство представляет собой классический пример мистической религии, где благодаря ее мистическому пласту, несмотря на исходные доктринальные расхождения, религия приобретает возможность активно взаимодействовать и даже смешиваться с другими формами мистической религии и религиозного мистицизма, в то же время оказываясь в более или менее явной оппозиции к догматическим формам религии. Но были и авторы, делавшие еще более радикальный шаг. В ходе дальнейшего развития каббалы ряд каббалистов XX века, такие как Йегуда Берг и Михаэль Лайтман, попытались переопределить каббалу уже не как мистическую религию, но как форму внеконфессиональной мистики. По мнению этих авторов, каббала представляет собой не часть определенной религиозной традиции, но универсальную «духовную науку», описывающую законы божественного мира, способы воссоединения с ним и методы внутренней трансформации.

1. *Reb Yakov Leib HaKohain. A Critical Re-Assessment of Sabbatai Zevi* [<http://donmeh-west.com/re-evaluation.shtml>].

Михаэль Лайтман утверждает: «Наука своими „открытиями“ только констатирует наличие фактов в природе. А еще нераскрытое остается существовать вокруг нас, вне наших ощущений. Каббала тоже наука, но она исследует не наш мир, а мир духовный, давая человеку дополнительный орган чувств. Выходя в духовный мир, мы лучше можем понять и наш мир, потому что в него спускаются все события, происходящие в духовном мире, а все следствия нашего мира поднимаются в духовный по закону постоянного кругооборота и взаимодействия всей информации»¹. Йегуда Берг формулирует это несколько иначе, но смысл остается тем же: «Окутанная тайной и на столетия опережавшая свое время, Каббала стала мишенью для всевозможных клеветнических измышлений и подозрений. Представьте себе, что вы пытаетесь объяснить принцип работы телефона или Интернета людям XV или XVI веков! Вас бы немедленно окрестили мистиком. Именно по этой причине Каббалу называли мистическим учением. Но то, что некогда считалось мистицизмом, сегодня именуется наукой. Как выразился писатель-фантаст Артур Кларк: „Любую достаточно сложную и развитую технологию невозможно отличить от волшебства“. Каббала была и остается изначальной технологией жизни. Это наука души и физика (или метафизика) счастья»². Для того чтобы заниматься каббалой в этом смысле слова, уже не нужно быть иудеем, достаточно обладать готовностью потратить усилие на изучение каббалистической литературы. Как отмечает Йегуда Берг, уже его отец, также каббалист, обучал каббале представителей любых религий: «За прошедшие годы многие и многие люди вошли в контакт с Зоаром благодаря моему отцу Раву Бергу. Евреи. Арабы. Мусульмане. Христиане. Короли. Главы государств. Лидеры бизнеса. И обычные люди, как вы и я»³. Не важно, к какой религии человек принадлежит, какого он пола или национальности, — поскольку каббала является универсальной духовной наукой, ее законы настолько всеобщие, что, подобно законам физики, действуют в равной мере для всех людей; каббала в этом смысле приобретает внеконфессиональный характер.

1. Лайтман М. Наука Каббала. М.: НПФ «Древо Жизни», 2003. Т. 1. С. 41.
2. Берг Й. Сила Каббалы. М.: София, 2005. С. 20.
3. Там же. С. 287.

Итак, на примере каббалы мы рассмотрели, как эзотеризм может проявлять себя на стыке с религией. Здесь эзотеризм предстает в одной из трех основных разновидностей: в форме религиозной мистики, мистической религии или внеконфессиональной мистики. Все они являются формами эзотеризма, более или менее эксплицированного в каждом конкретном случае. Вместе с тем они до определенной степени могут рассматриваться как формы религии — либо как часть организованной религии в случае с религиозной мистикой, либо как формы внеконфессиональной духовности, личной религии в случае с внеконфессиональной мистикой. При этом именно эзотерический полюс религии придает религии психологическую реальность, а потому не может быть полностью из нее исключен. Эзотерические психопрактики, культивируемые в мистических школах, позволяют переживать религиозный опыт, который является основой религии. Оторванные от своего доктринального контекста, такие психопрактики создают основу для эзотерических оккультных наук, которые помещают эти психопрактики в контекст собственных, уже не религиозных по своей природе учений. Каким образом это происходит, мы рассмотрим в следующем параграфе.

2.4. Эзотеризм как центральная сфера культуры

Выше было произведено рассмотрение сферы эзотерического в ее отношении к сферам научного и религиозного. В ходе этого мы убедились, что эзотеризм проявляет себя в различных формах, пересекающихся с другими сферами культуры. Религиозная мистика, мистические религии, внеконфессиональная мистика, оккультные науки, паранаука и маргинальная наука представляют собой различные формы бытования эзотеризма. Эзотеризм при этом является центральной сферой, через которую религиозное может переходить в сферу научного и наоборот. Теперь мы рассмотрим, как этот переход происходит.

Для этого вернемся к разговору о каббале. В прошлом параграфе мы выделили три ее разновидности: традиционную иудейскую каббалу, саббатинскую каббалу, ставшую самостоятельным религиозным движением, и, наконец, современную внеконфессиональную, глобализированную каббалу. Однако

помимо этого существует еще одна разновидность, обособленная от вышеописанных направлений. Ее история уходит своими корнями в эпоху Ренессанса, когда некоторые европейские философы, например Пико делла Мирандола (1463–1494), попытались совместить элементы каббалы с неоплатонизмом и герметизмом. Из этих попыток рождается особое направление, называемое христианской каббалой, в котором она отделяется от своих религиозных истоков и сближается с христианской мистикой. В XIX веке идеи этого направления повлияли на труды таких авторов, как Элифас Леви, Жерар Анкосс (Папюс), Сэмюэль Лиддел Мазерс, Алистер Кроули, Дион Форчун, Израэль Регарди и др., которые сформировали на ее основе современную оккультную¹ каббалу, занявшую важное место в западном эзотеризме.

Несмотря на то что это направление появилось на основе иудейской каббалы, они развивались обособленно и вплоть до сегодняшнего дня существуют более-менее независимо друг от друга. Такая изоляция была отчасти обусловлена взаимным неприятием иудейских и христианских каббалистов. Первые были уверены, что понять каббалу, не будучи иудеем, невозможно. Вторые считали, что сами иудейские каббалисты из-за их догматизма не смогли в полной мере оценить глубинный смысл каббалистических доктрин. Кроме того, большую роль сыграл языковой барьер: многие сочинения иудейских каббалистов были попросту недоступны в переводе, что, к слову, нередко остается актуальным и сегодня. Поэтому представители христианской, а впоследствии и оккультной каббалы нередко опирались скорее друг на друга, чем на иудейские источники, укрепляя целостность собственной традиции и увеличивая разрыв между ней и иудейской каббалой.

В оккультизме каббала трансформируется в одну из оккультных наук наряду с прочими дисциплинами, такими как астрология и алхимия, и развивается в тесной связи с ними. Несложно заметить, что уже в форме внеконфессиональной мистики каббала, во-первых, отделяется от своего религиозного

1. Термин «оккультизм» в данном случае используется, чтобы обозначить одно из основных направлений современного западного эзотеризма, сложившееся в XIX веке как результат стремления примирить эзотерическое мировоззрение с «раз-очарованной» культурой, сформировавшейся под влиянием Просвещения.

субстрата и, во-вторых, осмысливается как наука или философское учение. Эти тенденции усиливаются в оккультной каббале.

Алистер Кроули, объясняя значение каббалы для магического мировоззрения, отмечает, что ценность каббалы состоит именно в том, что ее относительно легко отделить от конкретной религиозной традиции. В эссе «Магический алфавит» он пишет: «...она имеет реально прочный фундамент, а догматические толкования раввинов можно с легкостью отбросить. Мы можем привязать все во Вселенной к простой системе чисел, символы которых однозначно воспринимаются любым рациональным умом. Связи между этими символами установлены природой. Не может быть разных мнений по вопросу о том, является ли число 49 квадратом числа 7 или нет, по крайней мере, в обычных случаях»¹. Как видим, Кроули в наименьшей степени озабочен иудейским контекстом каббалы; ровно наоборот — интересна она для него как раз потому, что от этого контекста ее можно очистить.

Еще более явно эту мысль высказывает Израэль Регарди: «Каббалу можно и нужно использовать, не придавая ей фанатичности, свойственной любой конкретной религиозной вере. Это относится в равной же мере к христианству, как и к иудаизму. Ни та, ни другая религия не приносит реальной пользы этой научной схеме. <...> Каббала не имеет к религиям никакого отношения. Предпринимаемые со стороны фанатиков культа попытки придать посредством Каббалы и т. п. высший мистический смысл своей ныне бесплодной вере оказываются тщетными»². Это хорошо демонстрирует, как эзотерик подходит к религиозным традициям. Его подход можно назвать техническим в том смысле, что эзотерик видит в религиозных системах прежде всего набор определенных технических средств, которыми может пользоваться для воспроизведения особого опыта и специфической трансформации собственной личности. Поскольку эзотерик исходит из посылки, что в религии наиболее важную часть составляет опыт, а опыт различных религий универсален, он также предполагает, что все религии в той или иной степени открывают доступ к этому универсальному опыту, а значит, существующие в них практики можно более-менее свободно комбинировать.

1. *Кроули А.* 777. Каббала Алистера Кроули. М.: Ланселот, 2006. С. 113.

2. *Регарди И.* Каббала. М.: Энигма, 2005. С. 13–14.

Собственно, именно этой теме посвящена кроулевская «Книга 777», представляющая собой набор таблиц, в котором божества, ангелы и духи сопоставляются друг с другом посредством соотнесения их с каббалистическим Древом Сфирот. Например, сфера Гевура (Сила) соотносится с цифрой пять, Марсом, египетским богом Гором, скандинавским Тором, Христом в облике Судьи, табаком, железом и т. д. Эти соответствия даются не ради чистого любопытства. Если, к примеру, оккультист, работающий по системе Кроули, решит вызвать в ритуале бога Гора, он знает, что для этого понадобится пять свечей, возкурение табака и т. д. Также, читая какой-нибудь скандинавский эпос и встречая там упоминание Тора, он мысленно соотносит его со своим пониманием Гора, тем самым взаимно достраивая оба образа. Такое сопоставление становится возможным благодаря исходному положению эзотеризма, согласно которому все религии, по существу, едины и описывают один и тот же опыт в различных терминах. Каббала превращается из самодостаточной мистической доктрины в инструмент — оккультную науку со своей оккультной техникой в виде соответствующих магических ритуалов. Поэтому, давая определение каббалы, Кроули пишет, что язык каббалы — это «несектантская, гибкая терминология, благодаря которой можно обнаруживать общность в результатах психических процессов людей, на первый взгляд отличающихся из-за ограничений, связанных с особенностями их вербального выражения»¹.

Идея общности различных религиозных, философских и эзотерических учений сыграла в западном эзотеризме важную роль, оформившись в виде утверждения о существовании единой традиции, являющейся глубинной основой всех экзотерических верований и ритуалов. Элифас Леви, в частности, пишет: «Все религии сохранили воспоминание о примитивной книге, написанной мудрецами первых веков; ее упрощенные и позже введенные во всеобщее употребление символы доставили писанию буквы, слову — его отличительные признаки и оккультной философии — ее таинственные знаки и пантакли. Эта книга, приписываемая евреями — Еноху, седьмому учителю мира после Адама; египтянами — Гермесу Трисмегисту; греками — Кадму, основателю святого города, была символическим сокращением примитивного предания,

1. *Crowley A. 777 Revised. P. 133.*

позже названного каббалой или кабалой — еврейским словом, эквивалентным преданию»¹.

Учение об универсальной традиции имеет глубокие корни, обнаруживаемые еще в античной культуре. Ямвлих, например, придавал подобный смысл культу Гермеса, «единственного покровителя истинного знания о богах», утверждая, что он «с давнего времени считается абсолютно у всех жрецов общим»². В эпоху Возрождения идею универсальной традиции, которая существует как бы в другой плоскости по сравнению с историческими религиями и философскими учениями и с которой могут себя идентифицировать последователи эзотерических учений, популяризировал Марсилио Фичино. «Для Фичино, — пишет Марк Сэджвик, — Бог — источник как учения Христа, так и учения Платона, а Вечная философия предшествовала обоим этим учениям и тем самым объединяет их. Все религии имеют единое происхождение, которое является единой изначальной религией, принявшей впоследствии разнообразные формы, среди которых зороастризм, религия Древнего Египта, учение Платона, христианство»³.

Убеждение в единстве различных традиций часто заставляет эзотериков обращаться к сравнительному изучению различных культур в поисках их общего, универсального содержания. Это универсальное содержание, по мнению эзотерика, отражает духовный опыт других людей и потому может служить ориентиром в его собственных поисках. Но помимо обращения к чужому опыту важную роль в эзотерической практике также составляет приобретение собственного. В конце концов, именно возможность получения собственного опыта является той единственной причиной, по которой эзотерик вообще интересуется опытом других людей.

Поэтому с идеей традиции в эзотеризме всегда соседствует идея эволюции и прогресса. Выражена она может быть по-разному. В теософской литературе, например, она представлена в форме учения о том, что история человечества подразумевает многократную смену «коренных рас», из которых каждая последующая превосходит предыдущую в развитии. Коренные расы, выделяемые теософами, включают

1. *Левин Э.* Учение и ритуал. С. 98.

2. *Ямвлих.* О египетских мистериях. М.: Алетейя, 2004. С. 21.

3. *Сэджвик М.* Наперекор современному миру. С. 39.

таинственную «полярную расу», гиперборейцев, лемурийцев и атлантов¹. Наша цивилизация относится к пятой расе, а оставшиеся две появятся в будущем. Слово «расы» в данном случае понимается не в биологическом смысле; древние расы человечества, как о них пишет Блаватская, вообще не следует представлять в виде людей, наделенных физическим телом. Только атланты, непосредственные предшественники современного человечества, обрели материальное воплощение, в то время как предыдущие расы были духовными, «эфирными» существами и потому не оставили археологических свидетельств. Конкретное наполнение эволюционного процесса, с точки зрения теософов, состоит в том, что с течением времени дух все более воплощается в материи, одновременно совершенствуя средства своего материального выражения, которое со временем приведет к обретению духом свободы на новом уровне развития².

Другой эзотерический автор, П. Успенский, выделяет четыре стадии эволюции жизни. Первая ступень — это растения и низшие животные. Их существование бессознательно и подобно глубокому сну, «смутные тени ощущений проходят через него, оставляя смутные следы; как во сне, оно тянется к теплу, к свету»³. На второй стадии, стадии животного, чувства достигают полного развития, но мышление еще не появляется. Вместо этого поведением управляет инстинкт. Третью стадию, на которой находимся мы, характеризует «ясное сознание и логическое мышление»⁴. Но это не финальная стадия: на смену ей уже подступает следующая, четвертая стадия. На этой стадии человек, а точнее «сверхчеловек», обретет «космическое сознание» и научится воспринимать мир в четырех измерениях. Благодаря этому время перестанет быть для него ограничением, он сможет по своему желанию заглядывать в будущее и прошлое. В обществе будущего, согласно Успенскому, непосредственное, прямое знание станет главным фактором существования и даже будет положено в основу этики, где личное понимание придет на смену внешнему принуждению: «Эти люди будут всегда ясно видеть свою ответственность

1. Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Т. 2. С. 14–16.

2. Там же. Т. 2. С. 102.

3. Успенский П.Д. Tertium Organum. М.: Фаир-пресс, 2007. С. 411.

4. Там же.

за то, что они делают. И они не будут в состоянии возлагать эту ответственность на других. Они не будут удовлетворяться простым исполнением „долга“, и будут чувствовать себя обязанными знать прежде, чем делать. Они не будут в состоянии отделаться от своей совести ничем, и она будет руководить их поступками, и ничто другое»¹.

Обращение в поисках истины к древности и вера в необходимость прогресса, сочетание идеи универсальной традиции и личного опыта порождают диалектическую напряженность, в некотором смысле — внутреннее противоречие, характерное для эзотерических учений. Указывая на это противоречие, С. Пахомов пишет, что «эзотерическое знание уникальным образом сочетает приверженность архаичному мифологическому мышлению с открытостью ко всему новому», а его пластичность «причудливо контрастирует с декларативной обращенностью к неизменным образцам „золотого“ прошлого и опорой на незыблемые авторитеты»². Механизмы того, как это противоречие выстраивается, хорошо показывает на примере каббалы Гершом Шолем, отмечая: «Традиция и интуиция переплетаются, и этим объясняется, почему каббала совмещала в себе глубокий консерватизм с крайней революционностью. Даже „традиционалисты“ не боялись новшеств, подчас очень смелых, которые уверенно преподносились в качестве толкования древних авторитетов или раскрытия тайны, которую Провидение сочло целесообразным скрыть от предыдущих поколений»³. Причем если в религиозном мистицизме диалектика традиции и интуиции реализуется как поиски компромисса между конкретной, институционализированной религиозной традицией и личным опытом мистика, то в области чистого эзотеризма, удаленной от сферы религии, это становится вопросом примирения личного опыта с отчасти мифологической, отчасти исторически реконструируемой традицией, под которой понимается то общее, что пронизывает собой все религии, философские учения и даже научные теории. При этом реконструкции такой универсальной традиции могут выстраиваться самыми разными способами: от чистого мифотворчества до сугубо научного сравнительно-исторического исследования.

1. Успенский П.Д. Tertium Organum. С. 409.

2. Пахомов С.В. Специфика эзотерического знания. С. 84–85.

3. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. С. 166.

Таким образом, если первую диалектическую пару в эзотерическом опыте составляют идеи прогресса и традиции, то второй такой парой можно считать традицию и личный опыт. Последний играет в западном эзотеризме колоссальную роль. Как было указано выше, одной из наиболее характерных особенностей опыта, обретаемого в эзотерических практиках, является ощущение поверхностного характера обыденной повседневной реальности в противоположность более глубоким истинам, открываемым в гнозисе. Поэтому гнозис переживается как освобождающий опыт: он демантирует общепринятые структуры восприятия, ограничивающие воображение субъекта, тем самым выступая в качестве антитезы сложившимся социальным структурам. Как следствие, эзотеризм часто выдвигает на первый план ценности свободы и индивидуализма в противоположность идее коллективизма и приоритету социального над индивидуальным. Сам эзотеризм, выстраиваемый вокруг личного, непередаваемого и уникального опыта, становится, так сказать, штучным товаром, индивидуальным мировоззрением, которое выстраивается на очень личностном фундаменте. Постоянно обновляющийся личный опыт, в свою очередь, как раз и обуславливает открытость эзотериков новому, их готовность обсуждать разного рода странные, не являющиеся общепринятыми идеи. Но это было бы невозможным без признания ценности свободы. Свобода, которая может пониматься по-разному, даже диаметрально противоположным образом, в различных эзотерических учениях, является главной ценностью и главным обещанием на этом пути. Власть, которую сулят магические практики, ценна не сама по себе, а именно в силу того, что она освобождает эзотерика, дает ему знание подлинной реальности и возможность настоящей, свободной жизни. Как писал Элифас Леви, «всемогущество — самая абсолютная свобода»¹.

Однако, несмотря на индивидуальный, личностный характер эзотерического опыта, важную роль в нем играет чувство единства субъекта с другими людьми, мифическими персонажами, духами, божествами и даже со всем миром, которое П. Успенский называл «ощущением единства всего»². Психологический механизм, делающий возможным подобные

1. Леви Э. Учение и ритуал. С. 83.

2. Успенский П.Д. Tertium Organum. С. 389.

переживания, связан, по-видимому, с тем, что эзотерические психопрактики активно задействуют способность к эмпатии, которая, согласно одному из современных определений, представляет собой «целостное восприятие, проникновение, сопереживание или вживание во внутренний мир другого человека, в котором сохраняются и принимаются все эмоциональные и интеллектуальные нюансы духовной жизни другого»¹.

М. Воронкина характеризует эмпатию как фундамент архаических ритуальных практик. «Представляется, — пишет она, — что именно такое загадочное эмпатическое взаимодействие, которое в условиях аутогипногенного состояния участников ритуала является не только и не столько межличностным, сколько происходящим между индивидом и мифологическим/ритуальным образом, — одна из наиболее характерных черт этого архаического действия»². Развивая эту идею, можно предположить, что воспроизведение действий духовных авторитетов, мифических персонажей или божеств в различных ритуалах, молитвах, заговорах и заклинаниях тоже можно рассматривать как форму проявления и в некотором смысле способ тренировки эмпатии. Поскольку эмпатия предполагает не только рациональное понимание, но и в определенном смысле буквальное воспроизведение состояния сознания того, по отношению к кому она проявляется, эта способность оказывается инструментом, с помощью которого человек может пережить то, что испытывал объект его подражания, уважения или почитания, можно сказать, на какое-то время посмотреть на мир его глазами.

Объектом эмпатии не обязательно выступает реальный человек, это может быть мифологический персонаж, божество, которому поклоняется адепт того или иного учения, или даже вся вселенная. Один из примеров утилизации эмпатии по отношению к божеству — «принятие божественных форм», использовавшееся в «Герметическом ордене Золотой Зари». Сущность этой практики состоит в том, что маг представляет себя определенным божеством: принимает его позу, берет

1. *Кошовец Е. Б.* Эмпатия // *Словарь философских терминов*. М.: Инфра-М, 2007. С. 697.
2. *Воронкина М. А.* Психологические критерии для систематизации религиозной практики // *Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена*. 2008. № 75. С. 173.

в руки или представляет характерные для божества предметы и т.д. Затем от лица этого божества он может провести ритуал или произнести заклинание. Символически и психологически «становясь богом», маг тем самым как бы получает право управлять миром от имени этого бога, в каком-то смысле обретает божественную власть. Впрочем, согласно И. Регарди, главной целью этой практики все же является очищение и развитие личности мага: «В нем же самом проснутся оставшиеся сокрытыми и неразвитыми особые качества, наличие которых он всего лишь чувствовал, разум его мало-помалу просветлеет от далекой памяти об опыте, накопленном им задолго, за века до этого момента, и он забьется, запульсирует в его сердце, расширяя горизонты сознания»¹.

В некотором смысле любой повторяемый из поколения в поколения ритуал или молитва, заговор или заклинание приобретают особое значение именно потому, что с их помощью за счет внешнего подражания человек пытается восстановить то состояние сознания, которое переживали и переживают другие последователи этого же учения. Когда маг читает «Заклинание Соломона», он сам на какое-то время как бы чувствует себя Соломоном. В этом смысле становится понятным, почему в магии распространено представление об особой действенности молитв и заклинаний на древних языках, например на латыни или на церковнославянском: ведь таким образом достигается более точное подражание действиям своих предшественников и, следовательно, состояние сознания, которое достигается, более точно соответствует тому, которого стремится достичь субъект.

Способность достигать измененного состояния во время ритуала тренируется и усиливается за счет того, что участники повторяют одни и те же тексты, выполняют одни и те же действия и т.д. Так что регулярное переживание ощущения мистического слияния обеспечивает культивацию чувства единства не только человека и Бога, но и членов общины друг с другом, а тот факт, что эти церемонии воспроизводятся с незапамятных времен, позволяет интегрировать в это единство прошлые и будущие поколения. Из этого чувства всеобщего единства, возможно, как раз и произрастает мечта

1. Регарди И. Древо жизни. М.: Фаир-пресс, 2003. С. 285.

о всеобщей духовной традиции человечества, которую эзотерик стремится найти за границами отдельных религий и духовных школ. Отсюда, в свою очередь, уже недалеко до мечты о превращении этого духовного единства в единство социальное. Эту трансформацию мы видим на примере Теософского общества, о котором Е. Блаватская говорила, что «члены Общества представляют собой все многообразие национальностей и рас, они родились и получили образование в различных социальных условиях и религиях», а одной из главных его целей считала «напоминание всем нациям, что они „дети одной матери“»¹.

Подводя итоги нашему анализу феномена эзотеризма, следует отметить, что эзотеризм, как и сам лежащий в его основе эзотерический опыт, полон противоречий. В самих эзотерических учениях этот факт был неоднократно отражен. В алхимии, например, он находит отражение в виде знаменитого предписания *solve et coagula*, то есть разделяй на исходные компоненты, а затем собирай воедино. При этом разделение часто ассоциируется в эзотерической литературе с рациональным анализом, а соединение — с ощущением мистического единства. В алхимическом трактате «Убегающая Аталанта» один из этапов алхимической работы предписывает: «Из двух вод сделай одну, и та станет святой водой»². Это, конечно, можно рассматривать как чисто лабораторное предписание; но верно и то, что эзотеризм не только позволяет, но и предписывает символическое прочтение эзотерического текста. А значит, для эзотерика подобное суждение описывает, помимо некоторых лабораторных реалий, его собственные внутренние противоречия и конфликты, которые он должен преодолеть на пути к достижению духовных целей.

Сердце эзотеризма — в точке равновесия между религией и наукой, традицией и личным опытом, индивидуализмом и чувством всеобщего единства. Эта точка — позиция, которую стремится занять представитель чистого эзотеризма, поскольку «абсолютная свобода не может существовать без совершенного равновесия»³. Поиски этого равновесия неизбежно сопряжены с необходимостью разрешения внутренних

1. Блаватская Е. П. Ключ к теософии. С. 358–359.

2. Майер М. Убегающая Аталанта. М.: Энигма, 2004. С. 227.

3. Леви Э. Учение и ритуал. С. 83.

конфликтов, с которыми сталкивается эзотерик и которые составляют неустранимое ядро эзотеризма.

Гипотетическую точку, в которой такое равновесие обнаруживается, мы обозначили на приведенной ранее схеме номером пять. Однако такое положение — скорее цель и идеал, чем реальность. В реальности же мы наблюдаем, что описываемая точка не подразумевает устойчивого положения; скорее это позиция некоторого динамического равновесия, в которой происходит колебание между соседними состояниями — внеконфессиональной мистикой и оккультными науками. Соединяя то и другое, уклоняясь то в сторону религии, то в сторону науки, эзотерик пытается нащупать положение, которое позволило бы ему двигаться по эзотерическому пути.

Это, естественно, создает определенное внутреннее напряжение. Но именно это напряжение становится источником динамики эзотеризма, и чем больше подобный конфликт нарастает, тем больше возможностей для развития открывается. Можно сказать даже больше: если соглашаться с диалектическим взглядом на мир, следует признать, что такая основанная на противоречии форма мышления может оказаться наиболее адекватным способом освоения той сложной, изменчивой и противоречивой реальности, в которой мы живем. Неустранимость и даже необходимость противоречия осознают и сами эзотерики. Лучше всего, кажется, это удалось выразить Станисласу де Гуайте, словами которого мы завершим анализ сферы эзотерического: «Стремящиеся к равновесию природные силы никогда не реализуют его целиком; абсолютное равновесие явилось бы бесплодным покоем и подлинной смертью. Ибо на деле невозможно отрицать Жизнь, отрицать Движение. Поочередное преобладание одной из двух внешне враждебных сил, которые, стремясь к равновесию, непрестанно колеблются из стороны в сторону, — такова действующая причина Движения и Жизни»¹.

1. *де Гуайта С.* Очерки о проклятых науках. У порога тайны. Храм Сатаны. С. 38.

Глава 3

Историческое исследование основных сфер западной культуры

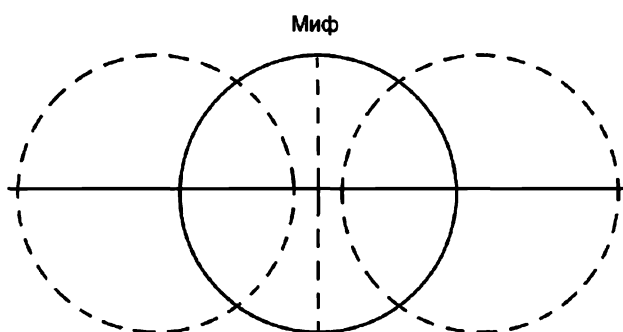
3.1. Миф и его трансформация в средневековой культуре

В первых главах мы дали исходные определения основных сфер западной культуры. Завершив первоначальный обзор, следует перейти к вопросу о том, как эти сферы исторически формировались. При этом необходимо учитывать, что понятия науки, эзотеризма и религии исторически трансформировались, так что их соотношение друг с другом понималось по-разному в различные эпохи.

В наиболее общем виде можно выделить три основных этапа в трансформации понимания соотношения рассматриваемых категорий в рамках западной культуры. На первом этапе, охватывающем время от первобытных обществ до V века до н.э., науки, эзотеризм и религия представляли собой единый, недифференцированный комплекс знаний о мире, в котором *γνωσις*, *επιστήμη* и *πίστις* выступали как части единого, неделимого целого. Второй этап, начавшийся в V веке и продолжавшийся до XVIII века, характеризовался в первую очередь выделением «религии» в особую сферу культуры, противопоставившую веру и знание. Носителем последнего оказалась «философия», которая стала пониматься в качестве наследия «языческой мудрости». На третьем, продолжающемся до настоящего времени этапе, начавшемся в эпоху Просвещения, происходит появление сциентизма как мировоззренческой установки, признающей только *επιστήμη* источником достоверного знания о мире. Это влечет за собой разделение средневекового комплекса «знания»

на $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ и $\epsilon\lambda\iota\omicron\tau\eta\mu\eta$ с последующим противопоставлением этих областей друг другу.

В первобытных обществах религия, наука и эзотеризм изначально не были отделены друг от друга, выступая в качестве элементов единого комплекса знаний о мире, который можно было бы назвать мифологическим мышлением. Процесс их разделения занял более тысячи лет.



Первоначальное состояние культуры: миф является единственной культурной сферой. Сферы религии и науки отмечены пунктиром — они еще не представлены в виде отдельных феноменов, а имплицитно присутствуют в мифе.

Традиционное понимание знания как единого и целостного, характерное для мифологического мышления, порождало соответствующие способы решения возникающих прикладных задач. «С нашей точки зрения, — отмечают авторы работы «В преддверии философии», — существует значительная разница между действием и ритуалом или символическим представлением. Для древних это различие было лишено смысла. Гудеа, месопотамский правитель, описывая основание храма, упоминает единым духом о том, что он вылепил кирпич из глины, очистил участок огнем и освятил фундамент маслом. Когда египтяне объявляют, что Осирис (а вавилоняне — что Оаннес) дал им элементы культуры, они включают в эти элементы как ремесла и сельское хозяйство, так и обрядовые обычаи. Оба вида деятельности обладают одинаковой степенью реальности. Было бы бессмысленно спрашивать у вавилонянина, зависел ли удачный урожай от умения земледельцев или от правильно проведенного праздника Нового года. Для успеха было необходимо и то и другое»¹.

1. Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. М.: Наука, 1984. С. 33.

Это, конечно, не означает, что какой-нибудь древний египтянин или шумер мог позволить себе возвести молитвы богам или прочитать заклинание о хорошем урожае и не приложить вполне обыденных физических усилий для того, чтобы урожай был хорошим. Напротив, по верному наблюдению Б. Малиновского, вложенный труд, наравне с прочитанными заклинаниями и благосклонностью богов, неизменно считается необходимым компонентом успеха даже в самых примитивных культурах. Однако труд понимается в данном случае именно в качестве компонента, и так же, как он не забыл бы прополоть свой земельный участок, и человек древности, и туземцы с островов Тробриан, о которых писал Малиновский, не забыли бы исполнить соответствующие религиозные или магические действия. «Несомненно, — писал Малиновский по этому поводу, — туземцы считают, что магия абсолютно необходима для плодородия их огородов. Что бы произошло без нее, никто не может точно сказать, ибо ни один огород никогда не закладывался без ритуала. <...> Однако означает ли это, что все свои успехи туземцы приписывают исключительно магии? Конечно же, нет. Если бы вы предложили туземцу ухаживать за огородом при помощи одной только магии, оставив работу, то он просто улыбнулся бы в ответ на вашу наивность»¹.

Тем не менее стремление Малиновского приписать обществам, в которых доминирует целостное мифологическое мышление, аналитические категории западной культуры первой половины XX века, в частности строгое разграничение сфер магии, науки и религии, было ошибочным. «Четкое разделение» между магией и наукой, о котором пишет Малиновский, является, очевидно, результатом его собственного анализа, в то время как в самом мифологическом мышлении различия между одним и другим не проводится. Цель Малиновского при этом понятна: в полемике с Леви-Брюлем он пытается развеять миф о тотальной иррациональности человека примитивной культуры². Однако решение, которое предлагает Малиновский, не выходит за рамки навязываемой сциентистским дискурсом дихотомии «иррациональность — сциентизм», в то время как для правильного понимания природы

1. Малиновский Б. Магия, наука и религия. М.: Академический проект, 2015. С. 29.

2. Там же. С. 27.

мифологического мышления необходима совершенно иная перспектива. Иными словами, сама постановка вопроса о человеке, живущем в рамках мифологического мышления, как «рациональном» или «нерациональном» в современном смысле ошибочна. В мифологическом мышлении сферы «науки» и «магии» вовсе не противопоставляются друг другу и не дополняют друг друга, а выступают в неразрывном единстве. Иными словами, это совершенно другой тип мировоззрения, который было бы ошибочно пытаться вписать в категории современной западной культуры.

Подобный единый комплекс знаний о мире не распался даже у древних греков, почерпнувших, по преданию, многие свои знания у ближневосточных культур. О первом греческом философе, Фалесе, например, античные источники сообщают, что он жил и учился в Египте: «Изучив философию в Египте, он вернулся в Милет постарше»¹. Неудивительно, что ранняя греческая философия содержала в себе элементы не только рационального, но и внерационального знания, которые не отделялись друг от друга. Наука, религия, философия, мистические практики — все это было для греков частями единого целого. Не случайно к разряду предфилософии исследователи относят античные мистические школы, такие как школа орфиков, и чудотворцев вроде Эпименида, Аристея или Абариса. Ф. Капра писал по этому поводу: «Корни физики, как и всей западной науки, следует искать в начальном периоде греческой философии в VI в. до н.э. — тогда наука, философия и религия были единым целым. Мудрецов ионической Милетской школы не интересовали различия между ними. Они стремились постичь истинную природу, устройство вещей, которую они именовали „физис“. Именно от этого греческого слова и происходит термин „физика“, первоначальное значение которого — „стремление постичь истинную природу вещей“»².

Правда, греки добавили к традиционной модели накопления знаний о мире культуру рационального доказательства, тем самым создав основу для того, что сегодня мы называем наукой в строгом смысле слова. И если до греков практические знания носили скорее рецептурный характер, то уже у Фалеса

1. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 109.

2. Капра Ф. Дао физики. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2017. С. 26.

мы видим теоремы, то есть рациональное обоснование своих суждений. И тем не менее греческие философы демонстрируют тот же тип мышления, что и люди древнего Ближнего Востока. Когда о Фалесе мы читаем, что, «научившись геометрии у египтян, он первым вписал круг в треугольник и [в благодарность богам] принес в жертву быка»¹, это заставляет вспомнить о месопотамском правителе Гудеа, для которого вылепить кирпич из глины и освятить фундамент маслом было событиями одного ряда.

В этом отношении понимание античной философии как «перехода от мифа к логосу», то есть от мифологического мышления к рациональному доказательству, является ошибочной проекцией современной рационалистической модели философии на античную культуру. Сами же греки первоначально не противопоставляли рациональное знание гнозису, а философию мифу. Хотя в это время и были намечены отдельные попытки отделить философию от ее мифологической основы, они все же не составляли магистральной линии. Даже в классический период, в сочинениях Платона философия и миф все еще идут рука об руку друг с другом. Для него миф — органическая часть философии, «ступень знания, соответствующая определенной сфере предметов; языку мифа подвластен мир становления, этот „Протей“, который вечно ускользает от всяческой идентичности логических структур»². И только в поздней Античности эта ситуация постепенно меняется.

Сказанное об античной философии верно и для античной религии. Говоря о месте религии в античной культуре, следует подчеркнуть, что, как отмечает О. Осипова, «в древнегреческом языке, как и в латинском, не было слова, передающего все компоненты значения современного термина „религия“»³. Иными словами, ни греки, ни римляне не выделяли религию в особую, отличную от других сферу.

В этом смысле говорить об «античной религии» можно, только имея в виду термин «религия» как своего рода анали-

1. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 100.

2. *Свасьян К. А.* Философия символических форм Эрнста Кассирера. Критический анализ. Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1989. С. 113.

3. *Осипова О. В.* «Религия» по-древнегречески: $\theta\eta\sigma\mu\epsilon\iota\alpha$ // *Magnum Ignotum*. Т. 3. История понятий / Ред. И. П. Давыдов. М.: Столица, 2016. С. 40.

тический инструмент, но не в качестве указания на наличие соответствующего обособленного явления в античной культуре. Для исследовательских целей в целостном пространстве нерасчлененного мифологического мышления допустимо, конечно, выделять «религиозные» составляющие (представления о богах, праздники, ритуалы и т.д.). Однако при этом следует учитывать две вещи. Во-первых, для человека Античности между этими элементами и элементами, скажем, науки, искусства или философии не было принципиального различия. Во-вторых, что не менее важно, «античная религия» не составляла ни целостного, ни обособленного комплекса социальных институтов, учений и практик. «Античная религия» существует, таким образом, исключительно на страницах учебников и научных монографий. Поэтому, вероятно, уместнее было говорить о существовании в античном пространстве отдельных культов и мифов, священных мест и предметов, зачастую слабо связанных друг с другом, чем собственно о религии.

Более того, религиозные элементы в античной культуре не только не были связаны в единое целое, но и отнюдь не всегда сопрягались с такими элементами, как личная вера или религиозный опыт. Убеждения человека оставались по преимуществу на его совести, в то время как регламентации подлежала внешняя, обрядовая сторона, «благочестие», которое понималось как следование почтенным традициям предков. Как справедливо отмечает А. Апполонов, в римской культуре «отношение человека и богов заключается в том, что человек должен совершать определенные ритуальные действия (и совершать их правильно!), а взамен он получает некое вознаграждение в виде, например, пророчества о будущем или даже „величия государства“. ... Это не высокоэмоциональные и субъективные отношения человека с трансцендентным; скорее, это следование набору формальных правил, причем исполнять их может (и должен!) даже тот, чья личная вера не особенно сильна»¹.

Вера в античной культуре не противопоставлялась знанию, а чрезмерная, выходящая за пределы разумного вера обличалась как «суеверие» (*superstitio*). Как пишет Цицерон, «тех, кто проводил все дни в молитвах и жертвоприношениях, надеясь этим обеспечить, чтобы дети пережили их (*superstites essent*),

1. Апполонов А. В. Наука о религии и ее постмодернистские критики. М.: ИД Высшей школы экономики, 2018. С. 141–143.

называли „суеверными“ (*superstitiosi*)... тех же, кто о касающемся культа богов тщательно размышлял (*retractarent*), так сказать, возвращался к нему мыслью (*relegerent*), называли „религиозными“ (*religiosi*) от слова *relegere* (обдумывать, перечитывать)»¹.

Итак, религия Античности — это по преимуществу разумное и умеренное исполнение культа, который понимался как окруженные ореолом торжественности традиции предков; при этом культ мог быть абсолютно различным в различных городах античного мира. Это одновременно и размышления о богах и связанных с ними славных традициях, и в этом смысле задача философа или поэта могла пониматься вполне в религиозном ключе — как размышление о богах, предпринимаемое, чтобы тем самым восславить их. Таким образом, античная религия, не представляя обособленную культурную сферу, растворялась в других областях культуры.

Греческое слово *θρησκεία* и латинское *religio* впервые приобретают значение, соответствующее современному понятию религии, в сочинениях христианских авторов². Этот факт является свидетельством изменений, произошедших в западной культуре с появлением на исторической сцене христианства. Христианство настаивало на превосходстве веры над разумом и противопоставляло себя, причем весьма решительно, античной культуре. Правда, раннее христианство было весьма разнообразным, и многие его представители не спешили отказываться от традиционной античной философии, равно как и от мистических откровений. Однако по мере роста популярности и общественного влияния христианская церковь могла все больше игнорировать или подавлять их. Своего рода апофеозом размежевания веры и знания стали Вселенские соборы (325–787), в ходе которых религиозные лидеры христианства последовательно отвергли все попытки рационалистической трактовки христианского вероучения. Основная дискуссия на Вселенских соборах развернулась вокруг двух ключевых вопросов: о Троице и о личности Иисуса. На первом соборе (325) было отвергнуто учение Ария, считавшего Иисуса не самим Богом, а его высшим творением. На втором (381) отвергли учение Македония, предлагавшего рассматривать Святого

1. Cicero. De Natura Deorum. Academica. Cambridge: Harvard University Press, 1967. P. 192.

2. Осипова О. В. «Религия» по-древнегречески: *θρησκεία*. С. 45.

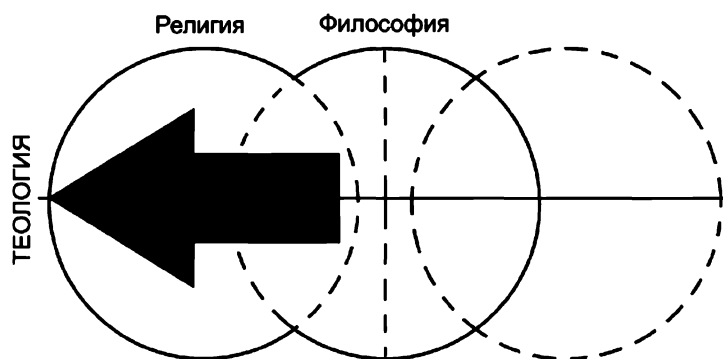
Духа как порожденную Богом сущность. На третьем (431) было отвергнуто учение Нестория, полагавшего, что Иисус был человеком, в котором Бог пребывал «как в храме». На четвертом (451) было отвергнуто учение Евтихия, согласно которому Иисус был чистой божественной сущностью.

Что примечательно в этих богословских спорах, так это то, что отвергнутые в ходе их учения были, по сути, ориентированы более рационалистически, чем идеи, ставшие в итоге частью канона. Канон же требовал поверить в то, что Иисус одновременно был Богом и человеком, но не смешением божественного и человеческого, а их таинственным и непостижимым единством, в котором человеческая и божественная природа пребывают «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно». А ведь такая формулировка — буквальное нарушение закона исключенного третьего, одного из фундаментальных законов аристотелевской логики, составлявшей основу античной рациональности. Иисус при этом должен был пониматься как тождественный Богу Отцу, от которого он к тому же рожден, с которым он разговаривает в Гефсиманском саду, но которым он при этом сам является. Далее к этой и без того сложной и контринтуитивной конструкции добавляется Святой Дух, своего рода энергия, которая оказывается еще одной ипостасью триединого Бога, то есть тем же самым, что Отец и Сын.

Иерархи, участвовавшие в соборах, как будто целенаправленно стремились к устранению элементов философской рациональности в оформляемой ими догматике, противопоставляя подвиг веры рассудочности античной культуры. Впрочем, на то у них были весьма серьезные богословские основания: в конце концов, противопоставление церковного христианства и философии восходит напрямую к посланиям апостола Павла, в которых он увещевает: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2:8). Подобное противопоставление проходит через всю историю христианства. В XIV веке Григорий Палама, например, писал: «Конечно, не будет совершенно ложным говорить, что внешняя философия сама по себе ведет к познанию сущего; в каком-то смысле она истинна. Но только это не то знание сущего и не та премудрость, которую Бог непосредственно дал пророкам и апостолам: та есть Дух Святой, а о причастности

к Святому Духу египтян, халдеев и эллинов мы что-то пока еще не слышали»¹. Сохраняется она и в современной богословской литературе: «В противоположность богословскому усилию, путь философский яснее. <...> Это действительно полная противоположность богословского пути, когда от одного факта, от одного положения и догмата нельзя следовать прямо, не принимая во внимание показаний всех остальных „маячков“». Спрявление дороги неизбежно ведет к рационализации и пропасти — ереси»².

Таким образом, в ходе Вселенских соборов религиозность как бы последовательно очищалась от элементов рациональности, превращая веру в настоящий подвиг, подразумевающий преодоление собственного рационального мышления. Теперь от христианина требовалась прежде всего вера, не замутненная излишними размышлениями — подобная вера стала основой религии, выделившейся в особую сферу культуры. Благодаря усилиям теологов основные положения этой веры были собраны в стройную систему догматов. Появление такой системы как раз и определило рождение религии, которая расположилась в пространстве между личным религиозным опытом и теологическими положениями, которые должны были приниматься на основании религиозного авторитета.



Завершающий этап развития античной культуры. Религиозный догматизм приводит к выделению религии в обособленную сферу; философия становится результатом рационализации мифа и противопоставляется религии как античное наследие; наука еще не выделена в отдельную сферу культуры, а является частью философии.

1. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. С. 121.
2. Кураев А. Догмат и ересь в христианском предании // Электронная библиотека Одинцовского благочиния [http://www.odinblago.ru/dogmatika/Dogmat_i_eres].

Оппозицией религии, возникшей в результате такого разделения, стала философия, а вопрос о соотношении веры и разума стал одной из классических проблем для богословов и философов последующих эпох. Как отмечал Пьер Адо, хотя раннее христианство впитало в себя элементы античной философии, а некоторые раннехристианские авторы пытались концептуализировать христианство как особую разновидность философии, к началу Средних веков религия и философия не только разделились, но и были противопоставлены друг другу¹. В ходе этого процесса произошло и переопределение философии по сравнению с античными образцами. Если в Античности философия, не будучи отделенной от религии и мифа, включала в себя прежде всего определенный образ жизни и часто понималась как особого рода практика внутренней трансформации, то с началом Средневековья подобные практики были монополизированы христианством. Они, таким образом, были изъяты из пространства философии и включены в христианскую практику, а философия, с точки зрения церковных авторов, стала пониматься как обслуживающая религию инстанция. Если же философия начинала претендовать на нечто большее, то, с точки зрения церковных иерархов, она становилась «чернокнижием» и должна была рассматриваться как опасное отклонение от нормы. Подобное понимание трансформации философии в эпоху Средних веков позволяет по-новому взглянуть на антисхолатическую направленность философии раннего Нового времени: помимо прочего, она включала отказ от принятия той новой роли, которую предписывала философии средневековая культура. Но это же означало и неизбежность обострения конфликта между философией и религией в эпоху Ренессанса.

Впрочем, некоторые христианские авторы пытались нащупать путь примирения религии и философии. Одним из путей такого примирения становится введение в работах позднеантичных авторов понятия гнозиса. К этому понятию приблизительно в одно и то же время обращаются как христианские авторы, так и их оппоненты. Здесь гнозис понимается как особая форма знания, как бы завершающая собой веру и при этом одновременно выступающая высшей

1. *Hadot P. What Is Ancient Philosophy?* Cambridge: The Belknap Press, 2004. P. 253–254.

формой религии и философии. «Еретическая гностика, — отмечал Дильтей, — основывается на наблюдениях, сделанных над моральной мощью христианства при освобождении души от чувственности, и дает этому опыту метафизическую интерпретацию в историко-религиозных интуициях. В лоне самой церкви Климент Александрийский понял гнозис как поднятую до знания христианскую веру и приписал ей право истолковывать высший смысл священных писаний. Ориген в своей книге „О началах“, этой завершенной системе христианского гнозиса, обозначает последнюю как метод, обосновывающий истины, содержащиеся в апостольском предании. В рамках современного ей греко-римского умозрения выступает аналогичное промежуточное звено в лице неоплатонизма: философское стремление находит себе здесь высшее удовлетворение в мистическом слиянии с божеством»¹. Именно гнозис, по мысли Дильтея, становится тем мостиком, с помощью которого позднеантичные авторы пытаются примирить начавшие расходиться религию и философию, веру и разум.

С содержательной точки зрения учение о гнозисе, по мысли Дильтея, включало два основных компонента. Во-первых, это учение о Логосе как некоем божественном единстве, являющемся источником всего, в том числе философского знания и религиозных учений. Единство происхождения подлинного знания и подлинной веры в общем божественном источнике позволяло оправдать их принципиальную общность и способность дополнять друг друга. Можно добавить, что Логос, как он предстает, например, в Евангелии от Иоанна, — это также посредник между божественным и человеческим мирами, который делает познание божества доступным для человечества. Второй компонент — это аллегорическое истолкование священных текстов. Как отмечает Дильтей, благодаря практике аллегорического истолкования «то частное и историческое, что есть в религиозной вере и священных писаниях, возвышается до степени универсального мировоззрения»², иными словами, религиозные тексты начинают интерпретироваться в философском ключе как некие общезначимые максимы, ценность которых выходит за пределы одного конкретного сообщества верующих. При этом философское содержание

1. Дильтей В. Сущность философии. М.: ИНТРАДА, 2001. С. 55.

2. Там же. С. 56.

религиозного текста рассматривалось не как лежащее на поверхности, а как скрытое и выявляемое в результате специальных техник истолкования. Тогда понятно, почему и античные философы могли считаться христианами до Христа, — аллегорически истолкованный религиозный текст становился своего рода философским сочинением, а гнозис выступает местом встречи и примирения между религией и философией, где противоречие между ними снимается.

Указанные установки впоследствии послужили основой для формирования западного эзотеризма Нового времени в эпоху Ренессанса. Однако в церковной среде их статус — и это совершенно не случайно — неизбежно оставался неоднозначным. Учение Оригена, в частности, было осуждено как ересь в 543 году эдиктом императора Юстиниана (что примечательно, известного также упразднением платоновской Академии), а десятилетие спустя оно было окончательно исключено из корпуса церковного учения на Пятом Вселенском соборе. Это и понятно: церковные иерархи, вероятно, чувствовали, что учение александрийского философа не вписывается полностью в рамки формулируемой ими догматической религии.

Не случайно также и то, что помимо идеи гнозиса позднеантичная культура рождает и понятие «эзотерического», и применяется оно в это время именно к античным философам и философским школам. Лукиан Самосатский (II век н.э.), например, использует слова «эзотерический» и «экзотерический» для обозначения двух аспектов учения Аристотеля. В работе «Продажа жизней», по-видимому первом известном случае употребления прилагательного «эзотерический», Лукиан пишет о философе-перипатетике: «Он кажется снаружи одним, а изнутри — другим. Поэтому если купишь его, то различай эзотерического и экзотерического»¹. Ямвлих (III–IV века) в сочинении «О Пифагоровой жизни» говорит об эзотеризме применительно к прошедшим первоначальные испытания ученикам пифагорейской школы: «Если их признавали достойными стать причастными к учению на основании испытания их образа жизни и других нравственных качеств и после пятилетнего молчания, то они, наконец, становились эзотериками и, допущенные за занавес, слушали Пифагора,

1. *Лукиан. Сочинения. Т. 2. М.: Алетейя, 2001. С. 238.*

находясь рядом с ним, и смотрели на него. До этого долгое время, пока их нравы были предметом испытания, они вникали в его учение, просто слушая Пифагора по другую сторону занавеса и не видя его»¹.

Аналогичное упоминание находим и у христианского автора Ипполита Римского (II–III века) в сочинении «О философских умозрениях, или Обличение всех ересей»: «Есть и другая философия... основателем которой был Пифагор, родом, по мнению некоторых, из Самоса. <...> Преемники его учения не много отступили от его образа мыслей. Сам же он в исследовании естества соединил астрономию, геометрию, музыку и арифметику. Таким образом, он утверждал, что Бог есть единица (монада), и, тщательно изучив природу числа, говорил, что мир строен и гармоничен, и первый привел движение семи планет в ритм и согласие. Удивляясь устройству вселенной, он полагал за первое то, чтобы ученики молчали, как будто они, новопосвящаемые в таинства, вступали в мир вселенной; потом, когда они окажутся довольно успевшими в его уроках и умеющими рассуждать о звездах и природе, он признавал их чистыми и, наконец, позволял говорить. Он разделял своих учеников на эзотериков и экзотериков. Первым он передавал высшие учения, другим — низшие. Он также занимался магией, как говорят, и сам изобрел физиогномику, полагая в основание некоторые числа и меры, говоря, что числовое начало синтетически заключает в себе философию...»²

Одновременно с этим некоторые исследователи возводят происхождение термина «эзотерический» к традиции античных мистерий, то есть к религиозному аспекту античной культуры. Так, В. Винокуров указывает на связь понятия «эзотерический» с делением мистерий на внешние и внутренние, указывая, что «эзотерическими» назывались священнодействия и учения, которые открывались только узкому кругу «посвященных»³. Однако мистерии не были лишь религиозным обрядом, но также играли важную роль в контексте античной философской традиции. Порфирий, в частности, сообщает

1. *Ямвлих*. О Пифагоровой жизни. М.: Алетейя, 2002. С. 57.

2. *Святой Ипполит, епископ Римский*. О Христе и антихристе. СПб.: Библиополис, 2008. С. 347.

3. *Винокуров В.В.* Фигура круга в эзотерических учениях. М.: Прогресс-традиция, 2008. С. 66.

о том, как Пифагор стал философом: «...когда Камбис захватил Египет, то Пифагор, учившийся там [в то время] у жрецов, оказался в числе пленных и, угнанный в Вавилон, был посвящен в мистерии варваров»¹. А Плотин ссылается на учение мистерий как на источник философских суждений, разумеется при условии его аллегорического прочтения: «...справедливо символическое учение мистерий о том, что неочистившийся и в Аиде будет лежать в грязи, ибо нечистому в силу порочности любезна грязь; так, например, и свиньи, не чистые телом, радуются грязи»². Мистерия в этом смысле — органическая часть мифологического мышления, в котором между различными компонентами, такими как философия и религия, нет принципиальной границы. При этом мистерия — наиболее сакральная часть мифа. Одно из определений мистерии звучит следующим образом: «Тайный обряд посвящения для узкого круга избранных людей в особое сакральное содержание мифов, верований, религиозных представлений, кастового знания»³. Но если античная философия была результатом рационализации мифов, то, значит, она может рассматриваться и в качестве рационализации мистерий. При чем такая философия, которая рождалась из тайного, наиболее сакрального содержания мифа, как раз и называлась эзотерической.

Таким образом, в работах античных авторов прилагательное «эзотерический» применялось к внутренним, тайным, скрытым от непосвященных аспектам философских и религиозных учений, в то время как сами феномены религии и философии не были жестко разведены. Слово «эзотеризм» в этом случае не используется как обозначение обособленного течения мысли; фактически об «эзотеризме» как существительном речи вообще не идет — говорится только об «эзотерическом» и «эзотериках», а эзотерическое знание понимается как единое для различных школ и путей познания мира подлинное знание. Поскольку сферы философии, науки и религии не дифференцируются, выступая в тесном единстве, эзотеризм как истинная философия, составляющая основу и раскрывающая подлинный смысл мифологического мышления,

1. Фрагменты ранних греческих философов. С. 142.

2. Там же. С. 207.

3. Кузнецов В.Г., Миронов В.В. Мистерия // Словарь философских терминов. С. 332.

противопоставляется не науке или религии, а поверхностному («экзотерическому») знанию человека, находящегося в плену мнения, *δοξα*.

В первых веках нашей эры в пространстве западной культуры в рамках некогда единого мифологического комплекса начинают выделяться две автономные сферы — религия и философия. Христианство, появляющееся в это же время, становится отражением этого процесса дифференциации. Вероятно, в ходе этого же процесса рождается и понятие гнозиса, который становится срединной инстанцией между философией и религий. Но гнозис в это время еще не может стать основанием самостоятельной сферы культуры. Христианские авторы, выступающие в полемике против античного наследия, не оставляют античному мифу права на автономное существование в христианском мире. Вместе с мифом исчезают и античные мистерии, которые, по словам Климента Александрийского, есть «пустое установление и представление, и обман Змея, выдаваемый за религию»¹. Единственное место, где Античность получает право на легитимное существование, — философия. Гнозис поэтому также начинает восприниматься как часть античного философского наследия, в частности как элемент эзотерической философии пифагорейцев и неоплатоников. Именно там, в пространстве философии, гнозис и продолжает существовать вплоть до начала Нового времени. В этом пространстве друг с другом соседствовал большой круг культурных явлений. То, что мы называем сегодня наукой, философией и эзотеризмом, в средневековой культуре не имело отдельной прописки, а относилось к пространству философии.

3.2. Эпоха Просвещения и рождение идеологии сциентизма

Наука и эзотеризм продолжали сохранять единство в европейской культуре со времен Средневековья вплоть до XVIII века. Они объединялись в качестве некой суммы языческой мудрости, наследия античной культуры, противопоставляемого

1. Фрагменты ранних греческих философов. С. 240.

религии, то есть христианству, и называемого философией. Средневековый спор о соотношении знания и веры, таким образом, был спором не о соотношении науки в современном смысле и религии, а о соотношении античного целостного знания (науки, философии и эзотеризма) и христианства.

Чтобы понять, как воспринимались границы между наукой, философией и эзотеризмом в начале Нового времени, можно обратиться к сочинению Агриппы Неттесгеймского (1486–1535) «Об оккультной философии», написанному в 1509–1510 годах и опубликованному в 1533. Агриппа — автор, писавший в рамках парадигмы аристотелевской философии, в которой вещи понимаются как соединение материи, состоящей из элементов-стихий, и формы. Центральной идеей Агриппы является выделение так называемых оккультных свойств (букв. скрытых, тайных свойств), которые определяются как свойства, невыводимые из материальной организации предметов и происходящие, следовательно, от их форм. «Есть и такие свойства в вещах, — пишет Агриппа, — которые не могут происходить от какого-либо из элементов, например способность изгонять яд, исцелять язвы, притягивать железо или какие-либо иные. <...> Оккультные свойства называются так потому, что первопричины их скрыты, так что разум человеческий не может их постичь. По этой причине философы открыли большинство из них скорее благодаря обширному опыту, чем силе своего разума»¹.

Уже из этого короткого фрагмента видно, что Агриппа включает в число оккультных свойств такие, которые мы сегодня, без сомнения, отнесли бы к числу вполне научных явлений (например, свойство магнита притягивать железо). Впрочем, рядом с ними в перечне оккультных свойств встречаются и вполне магические: «Всем известно, — пишет Агриппа в другом фрагменте, — что магнит имеет особое свойство притягивать железо. <...> Печень хамелеона, сожженная на крыше, вызывает ливни и громы. Камень гелиотроп сужает зрение окружающих и делает того, кто его носит, невидимым, камень линкур очищает зрение, курение из липпара привлекает всех зверей, синохитид привлекает призраков из преисподней, анахитид вызывает видения небесных духов»².

1. *Agrippa H.C. De Occulta Philosophia Libri Tres. 1533. P. XIII.*

2. *Ibid. P. XVII.*

Природа оккультных свойств, по мнению Агриппы, скрыта и потому чрезвычайно сложна для понимания: «...объяснить, откуда эти свойства берутся, оказалось не по силам ни одному из авторов, писавших толстые тома о свойствах вещей. <...> Академики вслед за Платоном присваивали эти свойства идеям, формирующим вещи. Авиценна же свел их к воздействиям интеллигенций (то есть душ, лат. *Intelligentias*. — С. П.), Гермес производит их от звезд, а Альберт — от конкретных форм вещей»¹. Впрочем, каждый из перечисленных авторов, отмечает Агриппа, был отчасти прав: «И хотя кажется, что эти авторы не сходились во мнениях, тем не менее мы убедимся, что ни один из них не отходил от истины, если правильно истолкуем их идеи, поскольку на деле то, о чем они пишут, тождественно для большинства вещей»². Так что в итоге рецепт прост: достаточно вычислить общий знаменатель в их идеях.

В изложении Агриппы получается, что формы (в аристотелевском смысле) вещей происходят от идей, порожденных напрямую Богом, который вкладывает их в вещи через своих посредников, небесных духов или гениев, которые соединяют идеи и вещи в соответствии с расположением звезд и планет. Иными словами, скрытые, оккультные свойства, по Агриппе, определяются расположением и покровительством небесных тел, в то время как обычные свойства формируются стихиями, из которых вещи состоят.

Несложно заметить, что концепция Агриппы по меркам своего времени представляет собой весьма передовую философскую и научную систему, обобщающую большую часть авторитетных научных источников, таких как труды Аристотеля и Авиценны. Неудивительно, что современникам работа Агриппы представлялась как «сумма всех доступных традиций древнего знания»³ — весьма удачная формулировка, показывающая, что труд Агриппы был своего рода дополнением к «Сумме теологии» Фомы Аквинского. Если последняя была вершиной и своего рода обобщением итогов развития средневековой христианской мысли, то труд Агриппы сыграл аналогичную роль для домена «языческого знания», возводимого к Античности.

1. *Agrippa H. C. De Occulta Philosophia Libri Tres*. P. XVII.

2. *Ibid.*

3. *Ханegraaf В. Я.* Западный эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся. С. 40.

О постепенной трансформации понятия науки и ее соотношения с идеей оккультного на рубеже XVI–XVII веков позволяет судить анализ работ британского философа Фрэнсиса Бэкона (1561–1626). Бэкон считается одним из основоположников современного индуктивного естествознания, но, несмотря на свой реформаторский пафос, он во многом продолжал мыслить в парадигме позднесредневековой науки, в связи с чем его подход отчасти напоминает идеи Агриппы.

Разрабатывая структуру научного знания, Бэкон выделял сперва два больших класса наук: «священную теологию» и «философию». Они, по мысли Бэкона, различаются тем, что в первой знание происходит из небесного источника, то есть из Библии как божественного откровения, во второй — из земного, то есть из наблюдения за природой. Далее «философия» делится на три раздела, ибо, как пишет Бэкон, «у философии тройкий предмет — бог, природа и человек»¹.

Учение о природе, «философия природы» или натурфилософия, в свою очередь, делится у Бэкона на четыре части: две теоретические (физика и метафизика) и две практические (механика и магия). Это деление основано на учении Аристотеля о четырех причинах: материальной, действующей, формальной и целевой (или конечной). Физика должна была, по мысли Бэкона, исследовать материальные и действующие причины природных явлений, метафизика — формальные и целевые. «Без всяких неясностей и околичностей, — пишет Бэкон, — мы можем сказать, что физика — это наука, исследующая действующую причину и материю, метафизика — это наука о форме и конечной причине»². Далее, что касается деления «практических наук», то механика понималась им как прикладная физика, а магия — как прикладная метафизика³. В итоге получается следующая схема:

Физика	Изучает «материальное и изменчивое»	Механика	Практическое приложение физических законов
Метафизика	Изучает «абстрактное и неизменное»	Магия	Практическое приложение принципов метафизики

1. Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1971. Т. 1. С. 209.

2. Там же. С. 220.

3. Там же. С. 243.

Примечательно в таком делении несколько моментов. Прежде всего, Бэкон уверенно разводит «магию» и «теологию», относя магию к практическому приложению учения о природе, к области «естественного», «натурального», а не к учению об ангелах и духах, каковое относится у него к области теологии. Во-вторых, столь же уверенно Бэкон относит магию к области естествознания, сравнивая ее с механикой. В-третьих, магия характеризуется как практическое приложение философии, причем философии в значении наиболее близком к современному пониманию этого слова, которая у самого Бэкона именуется «метафизикой».

Многие комментаторы отмечают, что «магия» Бэкона отличается от того, что обычно понимается под «магией», и что Бэкон прямо противопоставляет ее народным суевериям. «Что же касается натуральной магии, о которой написано множество книг, излагающих какие-то наивные и суеверные представления и теории о симпатиях и антипатиях вещей, о тайных и специфических свойствах, равно как и пустые по преимуществу опыты, замечательные скорее своим искусством навлекать на все покров глубокой тайны, чем по существу, то едва ли будет ошибкой сказать, что эта магия так же далека в отношении природной истины от науки, которую мы хотим создать, как далеки в отношении исторической истины книги о подвигах короля Артура Британского»¹. Утверждая это, Бэкон отчасти выступает как критик средневековой и ренессансной традиции магии, но в то же время «магия» Бэкона — это именно магия, а не что-то иное, и Бэкон, как он сам говорит, стремится «восстановить древнее и почтенное значение» этого слова, «которое долгое время воспринималось в дурном смысле». «Ведь у персов, — пишет далее Бэкон, — магия считалась возвышенной мудростью, знанием всеобщей гармонии природы, а те три царя, которые пришли с Востока, чтобы поклониться Христу, носили имя магов. Мы же понимаем магию как науку, направляющую познание скрытых форм на совершение удивительных дел, которая, как обычно говорят, „соединяя активное с пассивным“, раскрывает великие тайны природы»².

На примере Бэкона мы видим постепенную трансформацию, происходившую с понятиями «магического» и «научного» на

1. Бэкон Ф. Сочинения. Т. 1. С. 245.

2. Там же.

рубеже XVI–XVII веков. С одной стороны, Бэкон, как и Агриппа, без колебания относит магию к сфере научного, а используемое им разделение механики и магии не сильно отличается от рассуждения Агриппы о природе «оккультных свойств». С другой стороны, Бэкон, в отличие от Агриппы, сообщаящее это как само собой разумеющееся, чувствует необходимость специально обосновать правомерность такого подхода и для этого предлагает разделять подлинную магию и суеверия, в число которых попадают не только простонародные представления, но и некоторые философские концепции, понимаемые Бэконом как устаревшие. Примечательно, что именно подобный механизм вытеснения оказавшихся неправильными идей как ненаучных или суеверных в сочетании с присвоением всех удачных решений будет впоследствии использован сциентистами XVIII века для создания иллюзии исторического триумфа научного познания.

Одной из последних фигур Нового времени, воплотившей в себе со всей очевидностью образ ученого-мага, характерный для раннего Нового времени, стал Исаак Ньютон (1642–1727). Его увлечение алхимией — факт, не вызывающий сомнений у специалистов, однако нередко предполагается, что этим его занятиям не следует придавать особого значения и что их вообще можно игнорировать. Между тем подробное рассмотрение данного вопроса показывает, что Ньютон не просто интересовался алхимическими и розенкрейцеровскими идеями, но был одним из крупнейших знатоков «оккультных наук» своего времени. Исследование природы никогда не было для него самоцелью: смысл «натуральной философии» состоял для Ньютона прежде всего в усовершенствовании «нравственной философии» посредством понимания, достигаемого через исследование мира, Первопричины и нашего долга по отношению к ней¹. Как справедливо отмечает Д. Пивоваров, «в Исааке Ньютоне слились в единое гармоническое целое богослов, алхимик и ученый»².

Примером влияния алхимических интересов на работы Ньютона могут служить идеи, высказываемые им в «Оптике». Ньютон придерживался концепции единства материи и не верил в существование неспособных превращаться друг в друга

1. *Ньютон И.* Оптика. М.: Государственное издательство, 1927. С. 315.

2. *Пивоваров Д. В.* Философия религии. С. 578.

элементов, полагая нашу неспособность установить единство различных веществ следствием несовершенства используемого оборудования. Подспудное влияние алхимических интересов становится заметным, когда Ньютон пытается объяснить, почему огонь и гниение воздействуют на вещества, «обращая их в черное»¹. Ньютон предполагал, что черные предметы состоят из корпускул мельчайшего размера, которые отражают меньше света, чем более крупные частицы: «...чтобы производить черный цвет, корпускулы должны быть меньше любой из частиц, проявляющей цвета. Ибо при всех больших размерах слишком много света отражается, для того чтобы мог составиться черный цвет. Но если предположить, что корпускулы немного меньше, чем требуется для отражения белого и очень слабого синего первого порядка, то <...> они отражают столь мало света, что будут казаться интенсивно черными»². Гниение в таком случае подразумевает разложение крупных частиц на более мелкие, вплоть до самых элементарных, из которых затем потенциально возможно синтезировать любое вещество. Тем самым Ньютон не только описывает конкретный физический процесс, но и формулирует теоретическую базу для алхимической операции, в которой черный цвет соответствует первоначальной стадии гниения (нигрето).

Не менее интересно, что самая значимая часть научного наследия Ньютона, его теория гравитации, представляет собой разновидность концепции «воздействия на расстоянии», являющейся одним из краеугольных камней магического мировоззрения. Фактически Ньютон предложил теорию, согласно которой один предмет (например, Земля) может воздействовать на другой (например, Луну) посредством некоей таинственной силы без какого-либо явного материального посредника. Неудивительно, что эта идея рассматривалась некоторыми современниками Ньютона как нечто подозрительно смахивающее на веру в то, что иголкой, вонзенной в куклу, можно вызвать болезнь или смерть человека на расстоянии, то есть как разновидность веры в колдовство. Сам Ньютон, к слову, прекрасно осознавал контринтуитивный характер своей теории. В одном из своих писем он упоминает о гипотетическом «нематериальном агенте», который мог бы

1. *Ньютон И.* Оптика. С. 203.

2. Там же.

передавать гравитацию: «Предполагать, что тяготение является существенным, неразрывным и врожденным свойством материи, так что тело может действовать на другое на любом расстоянии в пустом пространстве, без посредства чего-либо передавая действие и силу, — это, по-моему, такой абсурд, который немислим ни для кого, умеющего достаточно разбираться в философских предметах. Тяготение должно вызываться агентом, постоянно действующим по определенным законам. Является ли, однако, этот агент материальным или не материальным, решать это я предоставил моим читателям»¹.

Учитывая вышесказанное, не приходится удивляться, что Дж. М. Кейнс в своей знаменитой лекции характеризовал Ньютона как «последнего из магов, последнего из вавилонян и шумеров, последний великий ум, который видел мир так же, как те, кто заложил фундамент нашего интеллектуального наследия немногим менее десяти тысяч лет назад»². Как отмечает британский исследователь Дж. Генри, рождение «науки» в ее современном понимании было связано с процессом, происходившим в течение раннего Нового времени, в рамках которого часть магических представлений была присвоена европейской наукой и принята ею как составляющая научной картины мира, а часть полностью отвергнута. Как пишет сам Генри, «...значительное число элементов, традиционно относившихся к оккультным искусствам и наукам в эпоху Ренессанса и раннего нового времени, стало использоваться натурфилософами и вошло в новые направления философии. По большей части именно благодаря влиянию магии эти новые философские направления стали тем, чем они стали, — не только в том, что касается экспериментального метода, и в том, что касается нового этоса (естествознание должно быть практически полезным), но также и в том, что касается их существенного содержания. В то же время другие аспекты магической традиции безусловно отвергались»³.

1. Цит. по: *Вавилов С. И.* Исаак Ньютон. 2-е изд. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1945. С. 147.
2. *Keynes J. M.* Newton, the Man [http://www-history.mcs.st-and.ac.uk/Extras/Keynes_Newton.html].
3. *Генри Дж.* Включение оккультных традиций в натурфилософию раннего Нового времени: новый подход к проблеме упадка магии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М.: РАНХиГС, 2013. № 1 (31). С. 58.

Таким образом, строгое разделение «науки» и «эзотеризма» и тем более их противопоставление — явление относительно новое. Оно стало результатом того, что в процессе выделения современной науки из общего комплекса научных и магических представлений раннего Нового времени часть магических представлений была присвоена современной наукой и стала рассматриваться как собственно «научная», в то время как слово «магия» стало использоваться в рамках сциентистского дискурса для обозначения лишь тех магических представлений, которые были отвергнуты в рамках возобладавшей сциентистской парадигмы как «ненаучные». Таким образом, идеологами сциентизма был сформирован образ магии и, шире, эзотеризма как антитезы науки, совокупности суеверий, не имеющих и никогда не имевших отношения к рациональности.

Показательно в контексте этого разительное отличие текстов Ньютона от сочинений Бэкона, которое демонстрирует принципиальные изменения, происходившие с начала XVII до начала XVIII века. В то время как Бэкон пишет о магии как форме науки, хотя и вынужден противопоставлять собственное понимание магии неправильному представлению о ней, Ньютон предпочитает вовсе избегать таких слов, как «магия» или «алхимия», — очевидно, потому, что в новых условиях их употребление могло дискредитировать Ньютона-ученого в глазах коллег. Неудивительно поэтому, что дошедшие до нас алхимические заметки Ньютона, как отмечают исследователи, представляют собой сугубо личные, не предназначенные для публикации документы¹. Таким образом, хотя для себя Ньютон едва ли четко разделял собственные научные и эзотерические интересы, создавая свои произведения, он был вынужден тщательно подбирать слова, чтобы сохранить научную респектабельность своих работ.

Окончательно формирование сциентистской парадигмы научности завершилось к концу XVIII века. Показательным в этом отношении является история французского врача Ф.А. Месмера (1734–1815), предложившего концепцию

1. *Родиченков Ю. Ф.* Текст алхимического трактата как предмет дискурс-анализа // Мистико-эзотерические движения в теории и практике: Сб. материалов Пятой международной научной конференции / Ред. С.В. Пахомов. СПб.: РХГА, 2012. С. 226.

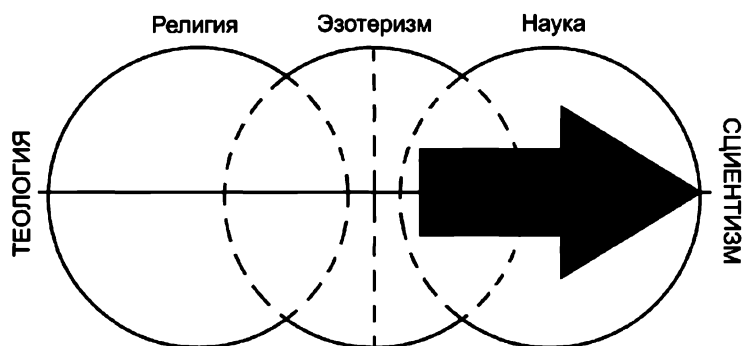
«животного магнетизма», своего рода жизненной силы, нарушение распределения которой в организме вызывает различные болезни, излечить которые можно за счет воздействия «магнитным флюидом», направляемым или посредством магнитов, или благодаря воздействию специально обученных людей. С современной точки зрения магнетическое лечение Месмера в значительной мере представляло собой разновидность гипнотерапии, в ходе которой пациенты впадали в гипнотический транс, так называемый месмерический сон, однако теоретические истоки его концепции коренились в рассмотренной выше традиции науки раннего Нового времени. С одной стороны, сама идея «магнитного флюида» и особых свойств магнита очень напоминает рассуждения Агриппы об «окультирных свойствах» магнита. С другой — в концепции Месмера можно усмотреть параллели с ньютоновской идеей «гравитации», поскольку в ранних своих работах он прямо называет животный магнетизм *gravitus animalis* («животная сила»): «...он писал в своей докторской диссертации 1766 года о свойстве живого тела, которое делает его чувствительным ко вселенской гравитации, о свойстве, которое, как он говорил, он назвал „гравитацией... или животным магнетизмом“»¹.

Хотя Месмер стремился выразить свои идеи языком передовой науки своего времени, используя термины из постепенно формирующегося словаря сциентистской модели научности, такие как «гравитация», отмежевание от старой традиции инклюзивной «философии природы» явно дается ему с большим трудом, так что ее влияние прослеживается в концепции Месмера самым непосредственным образом. Неудивительно, что собранная в 1784 году научная комиссия, в которую вошли передовые фигуры из лагеря сциентистов новой формации, такие как Б. Франклин и Ж. Гильотен, в итоге признала метод лечения Месмера ненаучным, увидев в нем скорее деревенское колдовство, чем то, что в их понимании могло считаться наукой. Выходит, что гипотеза «гравитации» могла сойти с рук Ньютону в начале XVIII века и в итоге была

1. *Lanska D. J., Lanska J. T. Franz Anton Mesmer and the Rise and Fall of Animal Magnetism: Dramatic Cures, Controversy, and Ultimately a Triumph for the Scientific Method // Brain, Mind and Medicine: Essays in Eighteenth-Century Neuroscience / Ed. by H. Whitaker, C. U. M. Smith, S. Finger. Boston; Springer, 2007. P. 303.*

успешно вмонтирована в дискурс новой «научности», но спустя полвека подобная же идея в изложении Месмера уже не могла быть принята научным сообществом, несмотря на авторитет Месмера, популярность его подхода и наличие влиятельных покровителей.

Сциентистская модель научности к этому времени приобрела значительно больший социальный вес, так что идею воздействия на расстоянии механистически настроенные ученые конца XVIII века, в отличие от их коллег, живших на полвека раньше, уже уверенно маркируют как «суеверие». Это свидетельствует о завершении оформления нового «большого нарратива» западной культуры: сциентизма как попытки создания мировоззрения на основе чистой «научности», что бы конкретный автор ни вкладывал в это понятие.



Эпоха Просвещения. Под воздействием идеологии сциентизма наука выделяется в отдельную сферу культуры и противопоставляется эзотеризму и религии.

Интересно, что одним из следствий рождения сциентизма стала очередная драматичная трансформация в понимании философии в западной культуре. Не секрет, что статус философии в современном академическом сообществе является неоднозначным. С одной стороны, философия имеет почтенную историю и исторически встроена в систему университетского образования. С другой стороны, ее критики, особенно представляющие естественные, технические и даже социальные науки, нередко обращают внимание на то, что философия — это пустая болтовня, теория без практики, в отличие от собственно научных дисциплин. С этой точки зрения если у философии и есть какое-то место, то это место может быть служебным по отношению к конкретным наукам. Тогда философия превращается в инструмент разработки методологии

или обоснование ценности науки, вероятно, она может стать занятным хобби, но вряд ли может рассматриваться как самодостаточная и значимая научная дисциплина. В мае 2011 года Стивен Хокинг высказал эту мысль в наиболее радикальной форме, заявив о смерти философии, которая, по его мнению, была своего рода протонаукой, в настоящее время полностью поглощенной конкретными научными дисциплинами, которые обладают гораздо большим потенциалом для решения фундаментальных вопросов человеческого существования, в то время как философия оказалась оторванной от конкретной практики и эмпирического материала¹.

Физик Стивен Вайнберг в работе «Мечты об окончательной теории» вспоминает о своем опыте знакомства с философией следующим образом: «После нескольких лет увлечения философией в бакалавриате я разочаровался в ней. Идеи философов, которых я изучал, казались туманными и лишенными какого-либо практического приложения в сравнении с блестящими успехами физики и математики. С тех пор я время от времени пытался взяться за какую-нибудь современную работу по философии науки. Некоторые из них были написаны с использованием жаргона столь непонятного, что единственный вывод, к которому я мог прийти, состоял в том, что их целью было впечатлить тех, кто путает сложность изложения с глубиной мысли. Другие, к примеру тексты Витгенштейна и Пола Фейерабенда, написаны весьма остроумно и стали отличным чтением. Но лишь в очень редких случаях они имели какое-то отношение к научной практике в том виде, в котором я был с ней знаком»².

Что же пошло не так? В какой момент философия превратилась в оторванное от реальной жизни чтение, пригодное лишь для того, чтобы развлечь себя перед сном? Представляется, что понимание сути проблемы следует искать в процессе разделения философии под влиянием сциентизма на эзотеризм и научную практику. Именно в процессе этого разделения философия окончательно утратила свое практическое измерение. До XVIII века таковой являлась, с одной стороны, техника,

1. *Warman M.* Stephen Hawking tells Google «philosophy is dead» // *The Telegraph*. 17 may 2011 [<https://www.telegraph.co.uk/technology/google/8520033/Stephen-Hawking-tells-Google-philosophy-is-dead.html>].
2. *Weinberg S.* *Dreams of a final theory*. New York: Vintage Books, 1994. P. 168.

связанная с натурфилософскими концепциями (например, средневековые техники лечения были тесно связаны с медицинскими идеями, восходящими к античной натурфилософии), а с другой стороны, эзотерические практики, которые рассматривались как практическое приложение метафизики и оккультной философии.

Как мы помним, Бэкон называет магию практической метафизикой, то есть способом практического приложения метафизических идей. Но поскольку под влиянием Просвещения натурфилософия трансформировалась в науку, обособившуюся от философии, а эзотерические практики были вытеснены за границы академии, то для академической философии возможности практического приложения попросту не осталось, что и породило проблему отсутствия философской практики. Как следствие, философия оказалась вынуждена оправдывать собственное существование, заимствуя авторитет из других сфер, например науки или идеологии. Значение философии начали объяснять через ее применимость для развития научных теорий или через ее значимость в конструировании политических идеологий, но ничего из этого в действительности не могло объяснить собственной практической ценности философии.

Совершенно иной была ситуация в момент появления философии. В античной культуре, как мы помним, различные области не были отделены друг от друга, а философия тесно переплеталась с религией, магическими и мистическими практиками. Она понималась не просто как теоретическое рассуждение, но прежде всего как обладающее трансформирующей силой знание, призванное радикально изменить личность человека. Античный философ, как отмечал Пьер Адо, — это человек, находящийся между людьми и богами, который своей жизнью и своим примером преобразует мир вокруг себя, «открывающий человечеству частичку божественного мира, мира мудрости»¹. Мудрость, таким образом, понималась как божественное начало, к которому стремился философ, а философия — как «упражнение в мудрости, а следовательно, практическая реализация определенного образа жизни»², ведь мудрость в понимании древних греков касалась не столько

1. *Hadot P. What Is Ancient Philosophy?* P. 47.

2. *Ibid.* P. 49.

знания, сколько особого состояния души. Этот философский образ жизни подразумевал не только серию этических предписаний, но и широкий спектр конкретных практических рекомендаций.

В неоплатонизме подобная установка привела к созданию сложных систем мистической философии и практики, в частности в форме ямвлиховской теургии, которая может рассматриваться как одна из вершин античной философии в ее практическом измерении. В предыдущем параграфе мы уже говорили о том, что с появлением на исторической сцене христианства в понимании философии произошли существенные изменения. Практическая сторона философской деятельности была отчасти заимствована самим христианством, отчасти маргинализована как «язычество» и «ереси», хотя в некоторых формах она все же продолжала воспроизводиться на протяжении Средневековья, классическим примером чего может служить средневековая алхимия, которая была не столько протохимией, сколько духовной и психологической практикой, средневековой формой практической философии.

Новый взрыв интереса к античной философии был связан с наступлением Ренессанса. Ренессансные философы попытались реконструировать античную модель философии, включая ее практическое измерение, что предопределило их конфликт с церковью, самым известным примером чего является, пожалуй, случай Джордано Бруно. Тем не менее на примере Фрэнсиса Бэкона мы видим, что в начале XVII века идея практической философии еще была жива в европейской культуре.

Окончательный ее закат был связан с эпохой Просвещения, когда новый удар по философии был нанесен со стороны нарождающейся идеологии сциентизма, уже демонтировавшего средневековый образ философии и настаивавшего на том, что практическая философия не может существовать ни в сфере метафизической, ни в сфере природной, где практическая философия в форме натуральной магии до того времени могла находить себе прибежище. Наука Нового времени, таким образом, начала претендовать на то, чтобы быть новой, правильной магией, магией, которая работает; магия, с другой стороны, была названа ошибочной неработающей наукой, построенной на неверных законах. Философии же оставалось только место сомнительного метафизического пустословия,

которое, вполне вероятно, должно было уйти в историю вместе со Средневековьем.

Примечательно, что в восточной культуре, где подобного никогда не происходило, эзотерические практики продолжали рассматриваться как органическая часть философии. Даосизм, буддизм, философия йоги — все эти течения неразрывно связаны с определенными религиозными и эзотерическими практиками: гаданием по Книге перемен, медитациями, чтением мантр и т.д. Возможно, именно поэтому философы XIX века вроде Шопенгауэра, пытавшиеся преодолеть возникший кризис в философии, в поисках способов решения стали обращаться именно к восточному пониманию философии. Впрочем, не только к ней — одновременно в философии начинают предприниматься новые попытки осмысления феномена эзотерического.

Глава 4

Осмысление эзотерических учений в философии XIX–XX веков

4.1. Немецкая философия XIX века

В истории философии эзотеризм неоднократно становился предметом философской рационализации и осмысления. В настоящей главе мы сконцентрируемся на том, как подобное осмысление происходило в философии XIX–XX веков, в которой наметился поворот от просвещенческого отвержения эзотеризма, характерного для XVIII века, к новым попыткам рефлексии по поводу его природы и места в культуре.

Хронологические рамки выбраны в данном случае не случайно. Дело в том, что вся современная философия восходит своими непосредственными корнями прежде всего именно к рубежу XVIII–XIX веков. В это время складывается набор тем и концепций, который на протяжении всего XX века будет оставаться центральным предметом философского интереса. Ключевую роль в этом процессе сыграл немецкий философ *Иммануил Кант* (1724–1804), оказавший значительное влияние как на развитие философской мысли, так и на становление академического исследования эзотеризма (через таких последователей его идей, как Карл Дюпрель и Эрнст Кассирер). Именно с него мы начнем разговор об осмыслении эзотерических учений в современной философии.

Учение Канта нередко рассматривают как своего рода образец рационалистической философии, критически настроенной по отношению ко всему эзотерическому. В. Кузнецов, например, писал о нем так: «...Кант, отвергая с крайней резкостью заверения современного шведского мистика Сведенборга

о его способности общаться с душами умерших людей, высказал вместе с тем убеждение в том, что спекулятивная метафизика не способна постичь духовной жизни человека»¹. Действительно, кантовские «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» начинаются следующим пассажем, казалось бы не оставляющим сомнений относительно отношения Канта к данным темам: «Царство теней — рай для фантастов. Здесь они находят безграничную страну, где они могут возводить какие угодно здания, не испытывая недостатка в строительном материале, который обильно поставляется измышлениями ипохондриков, сказками нянюшек, монастырскими рассказами о чудесах»². Однако в действительности отношение Канта к теме эзотерического было намного более сложным и неоднозначным.

В 1899 году Карл Дюпрель, немецкий философ, психолог и комментатор наследия Канта, издал его относительно малоизвестные «Лекции по психологии», сопроводив их развернутым предисловием под названием «Мистическое мировоззрение Канта». «Лекции по психологии», изданные Дюпрелем, представляли собой частичное переиздание «Лекций по метафизике», опубликованных в 1821 году Карлом Политцем³. Опираясь на них, Дюпрель предпринял попытку переосмысления всего массива творчества Канта. Представляя Канта как мистически ориентированного философа, Дюпрель цитирует фрагмент из «Лекций по метафизике», где Кант выражает идеалистическое понимание соотношения души и тела⁴. Обратившись к изданию Политца, легко убедиться, что приводимая Дюпрелем цитата соответствует общей концепции «Лекций», где Кант утверждает следующее: «Жизнь заключается в *commercio* души и тела; начало жизни есть начало *commercii*, конец жизни — конец *commercii*. <...> Конец жизни есть смерть; однако смерть есть конец жизни не души, но только человека. Рождение, жизнь и смерть суть, следовательно, только лишь состояния души; душа же есть неизменная субстанция»⁵.

1. Кузнецов В. Н. Европейская философия XVIII века. М.: Академический проект, 2006. С. 521.
2. Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2007. С. 812.
3. Kant I. Vorlesungen über Metaphysik. Erfurt, 1821. S. 125–261.
4. Дюпрель К. Загадочность человеческого существа. М.: Инвент, 1990. С. 34–35.
5. Kant I. Vorlesungen über Metaphysik. S. 230.

Латинский термин *commercium* (связь, сговор) для описания отношения души и тела в «Лекциях» имеет важное значение, обозначая отношения души и тела, которые понимаются как различные сущности. Душа и тело познаются, по Канту, разными способами: душа является объектом «внутреннего чувства», а тело — «внешнего чувства»¹. В «Критике чистого разума» в рамках «трансцендентальной эстетики» Кант также воспроизводит концепцию из «Лекций», отмечая: «Посредством внешнего чувства (свойства нашей души) мы представляем себе предметы как находящиеся вне нас, и притом всегда в пространстве. <...> Внутреннее чувство, посредством которого душа созерцает самое себя, не дает, правда, созерцания самой души как объекта, однако это есть определенная форма, при которой единственно возможно созерцание его внутреннего состояния, так что все, что принадлежит к внутренним определениям, представляется во временных отношениях»².

Говоря о познавательных способностях человека, Кант использует для обозначения понятия «чувство» слово *der Sinn*, которое в немецком языке означает, с одной стороны, чувство, ощущение, но одновременно с этим — понимание, осознание, мысль. В этом отношении можно сказать, что если под «внешним чувством» имеется в виду собственно чувственное познание, то под «внутренним» — постижение истины более умозрительным путем (но не путем логических умозаключений, поскольку это относится к сфере рассудка). «Внутреннее чувство, — напишет Кант в другом месте, — не есть чистая апперцепция, [то есть] сознание того, что человек делает, ведь такое сознание относится к способности мышления; оно есть сознание того, что он испытывает, поскольку на него воздействует игра собственных мыслей»³.

Для Канта «внутреннее чувство», как и «внешнее», открывает лишь феноменальную сторону реальности, но отнюдь не дает постижения подлинной природы человеческой души. С точки зрения Дюпреля, это объясняет бесперспективность «материалистической психологии», а пересечение указанной ограниченности и постижение подлинной сущности человека напрямую связаны с получением доступа к знанию, обычно

1. Ibid. S. 224.

2. Кант И. Критика чистого разума. С. 65.

3. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. С. 932.

находящемуся под «порогом восприятия» и открывающемуся лишь в особых состояниях сознания. Основываясь на этом, Дюпрель утверждал, что Кант «ничуть не сомневался в том, что учение о душе надобно строить на почве оккультических наук», ведь только так возможно было бы попытаться преодолеть границу феноменального мира¹.

Одним из наиболее интересных сюжетов, полезных для понимания сложного и неоднозначного отношения Канта к теме эзотерического, является кантовский подход к творчеству Эмануэля Сведенборга. Сопоставляя их идеи, Дюпрель усматривает в них много общего, приводя примеры текстуального сходства работ этих авторов². Утверждение о сходстве между философией Канта и учением Сведенборга может показаться на первый взгляд провокационным. Однако следует отметить, что как минимум в плане естественно-научных идей влияние Сведенборга на Канта — вполне достоверный факт. В частности, разработанная Кантом гипотеза о происхождении Солнечной системы, известная как небулярная гипотеза Канта—Лапласа, первоначально была предложена именно Сведенборгом. Известно, что Кант был знаком с работами Сведенборга, посвященными естественным наукам, так что идеи Канта на этот счет были непосредственно вдохновлены чтением Сведенборга, в частности его трактатом «Principia rerum naturalium», изданным в 1734³. Раз так, не приходится удивляться тому, что подобное влияние могло иметь место в других областях.

В «Антропологии с прагматической точки зрения» Кант, впрочем, характеризует шведского мистика в критическом ключе: «Выдавать (вместе со Сведенборгом) действительные, данные нашим [внешним] чувствам явления в мире только за символ умопостигаемого мира, скрытого по ту их сторону, — значит впадать в мистику»⁴. То, что в русском переводе обозначено словом «мистика», в оригинале выглядит как *Schwärmerei*. Это труднопереводимое немецкое слово означает чрезмерный энтузиазм, сентиментальность и фантазии.

1. Дюпрель К. Загадочность человеческого существа. С. 35.

2. Там же. С. 57.

3. Пекуровская А. Герметический мир Иммануила Канта. СПб.: Алетейя, 2010. С. 198.

4. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. С. 957.

Понятие *Schwärmerei* Кант использует при описании внутреннего чувства: «Душа есть орган внутреннего чувства, о котором говорят, что он подвержен заблуждениям, состоящим в том, что явления этого чувства человек или принимает за внешние явления, т. е. плод воображения принимает за ощущения, или считает их даже внушениями, вызываемыми другой сущностью, которая не есть предмет внешних чувств; тогда иллюзия есть фантазерство или даже спиритизм, а то и другое — обман внутреннего чувства»¹. В данном отрывке «фантазерство» — это как раз *Schwärmerei*, а «спиритизм» — *Geisterseherei*, то есть буквально «духовидение» (как в названии работы «Грезы духовидца»). Понимать этот пассаж надо так: когда образы воображения человек принимает за реальность, это фантазерство, если он к тому же считает их внушенными некими духовными сущностями, это становится духовидением.

Критические на первый взгляд замечания, высказываемые Кантом, в действительности не столь однозначны. Особенно хорошо это заметно в разъяснениях, которые Кант дает Мо-зесу Мендельсону в письме от 8 апреля 1766 года, написанном в связи с публикацией «Грезы духовидца». В письме Кант демонстрирует более сложную позицию, которая одновременно позволяет взглянуть на критические пассажи Канта под иным углом. Описывая теоретическую сторону проблемы взаимосвязи души и тела, Кант утверждает: «Это исследование подводит нас к следующему вопросу, а именно возможно ли посредством одних лишь рациональных умозаключений открыть некоторую первоначальную силу, иными словами, изначальное, фундаментальное причинно-следственное отношение. Поскольку я думаю, что это невозможно, из этого следует, что если некоторые силы не даны в опыте, они могут рассматриваться только как поэтическое изобретение. Но относительно этого изобретения (эвристической фикции или гипотезы) мы никогда не сможем доказать хотя бы теоретически его возможность в реальности, так что было бы заблуждением утверждать его реальность, исходя лишь из его логической возможности (которая основывается исключительно на том, что мы также не можем доказать его принципиальную невозможность). К такого рода заблуждению относятся видения

1. Там же. С. 932.

Сведенборга, хотя я сам пытался защищать их от тех, кто утверждает, что они невозможны»¹.

Итак, претензии Канта носят антиметафизический характер, а «Грезы духовидца» — это прежде всего критика метафизики. Как полагал Эрнст Кассирер, главной задачей Канта в этом произведении была критика не столько Сведенборга, сколько авторов-метафизиков вроде Христиана Вольфа. Что Кант в действительности пытается показать, так это то, что последняя ничем не отличается от первой. И метафизика, и духовидение суть грезы; в одном случае это фантазии разума, в другом — ощущения, но «„грезящие в области разума“ ничуть не лучше „грезящих в области ощущения“»². В каком-то смысле можно сказать, что духовидение — это просто опытная версия метафизики или метафизика, которая захватила человека настолько, что из области интеллектуальной перешла уже и в чувственную сферу. Поэтому убеждение в возможности общения с духами Кант объясняет как такую интерпретацию внутреннего чувства, в которой воображение рассматривается как некая особая, объективная реальность. В воображении, характеризуемом Кантом как «великий художник» и «волшебник»³, обнаруживаются истоки не только предполагаемых встреч с духами, но и мистических «предчувствий», «прорицаний» и «пророчеств»⁴. Не считая критической оценки, даваемой Кантом реальности этих феноменов, с таким пониманием механизма эзотерической психопрактики не поспорили бы ни маги эпохи Ренессанса, для которых мир воображения служил посредником между материей и духом, ни их более поздние коллеги, указывавшие на ключевую роль воображения в магических практиках.

Метафизика и духовидение, стало быть, с теоретической точки зрения идентичны; однако, если отложить теоретическую проблематику в сторону, опыт духовидца дает ему некоторое преимущество над метафизиком. В конце концов, Кант не считал, что видения Сведенборга невозможны; наоборот, он пишет о них хоть и осторожно, но не без симпатии: «Что же

1. *Kant I.* Correspondence. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 91–92.
2. *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 73.
3. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. С. 938.
4. Там же. С. 953.

касается отчетов о встречах с духами, истории подобного рода очаровывают меня, и я не могу избавиться от мысли, что в них есть определенная доля истины, несмотря на наличие в этих историях некоторых абсурдных моментов, а также иллюзий и туманных идей, которые разрушают их рациональное основание и подтачивают их ценность»¹. Отражение аналогичного умонастроения мы видим и в «Грезах духовидца», где Кант, хотя и высказывает недоверие по отношению к метафизическим построениям Сведенборга, хотя и критикует идею возможности рационального, философского исследования метафизической реальности, все же признается, что «очень склонен настаивать на существовании нематериальных существ в мире и отнести к их разряду свою душу»².

Сложность вопроса об отношении Канта к «духовидческим» опытам была отмечена еще его современниками. Не случайно Э. Кассирер утверждал, что ни одному критику и другу Канта не удалось с уверенностью ответить на вопрос о том, что было его истинным лицом в «Грезах духовидца», а что — сатирической маской, причем сам кенигсбергский философ не торопился прояснить свою позицию³. Можно предположить, что это было обусловлено, с одной стороны, неопределенностью, неуверенностью самого Канта, а с другой — тем, что он боялся разрушить собственный образ рационального философа-просветителя и стать посмешищем из-за своего интереса к теме эзотерического, о чем он сообщает в уже цитированном выше письме Мендельсону: «В действительности мне было трудно подобрать правильный стиль, чтобы оформить свои мысли, избежав риска стать объектом осмеяния. Мне показалось наиболее разумным предупредить насмешки окружающих, заблаговременно посмеявшись над самим собой; это было на самом деле вполне честно, так как мой собственный разум пребывает в состоянии конфликта по этому вопросу»⁴.

Суммируя вышеизложенное, можно сказать, что подход Канта к теме эзотерического был сложным и неоднозначным. С одной стороны, Кант, вне всякого сомнения, относился к эзотерическим учениям и практикам с некоторой долей скепсиса,

1. *Kant I. Correspondence*. P. 90.

2. *Кант И.* Критика чистого разума. С. 819.

3. *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. С. 71–72.

4. *Kant I. Correspondence*. P. 90.

во всяком случае в плане их теоретической обоснованности. В публичных высказываниях Канта о соответствующих темах сыграли, по-видимому, определенную роль и карьерные соображения. Будучи университетским профессором, Кант публично в работах высказывал однозначно критическое отношение к подобным темам, явно не желая испортить свою научную репутацию «сомнительными» интересами. В то же время он проявлял глубокий личный интерес к таинственным феноменам разного рода. В этом интересе Кант не был одинок. Как отмечает Г.А. Мэйги, интерес к эзотерическим учениям во второй половине XIX века был достаточно распространенным явлением в среде немецкой интеллигенции: «В последние четыре десятилетия XVIII века большое количество известных людей в Германии связало себя с масонством, включая Бюргера, Клаудиуса, Фихте, Гёте, Гердера, Клингера, Кнебеля, Лессинга, Новалиса, Райнхольда, Шеллинга и Шиллера»¹.

Не менее важно то, что эпистемологическая концепция Канта, разделившего феноменальную реальность и подлинную реальность «вещей-в-себе», открывала богатые возможности для эзотерических интерпретаций кантовской философии. Этой возможностью охотно воспользовались многие эзотерики и философы XIX — начала XX века, к числу которых относился, например, американский философ и психолог Уильям Джеймс, а также российский публицист и эзотерик Петр Демьянович Успенский.

Еще одной фигурой из этого же ряда был *Артур Шопенгауэр* (1788–1860). В отличие от Канта, который всю жизнь посвятил академической карьере, Шопенгауэр, предложивший оригинальное развитие кантовских идей, от работы преподавателем в конечном итоге отказался — в том числе для того, чтобы получить больше времени и возможности работать над своими сочинениями. Возможно, именно поэтому Шопенгауэр позволял себе высказываться о многих вопросах более прямо и резко, чем его именитый предшественник.

Жизненный путь Шопенгауэра не был простым. Получив блестящее образование, Шопенгауэр был прекрасно знаком с современными ему философскими дискуссиями. В Берлинском университете он изучал философию под руководством

1. *Magee G.A. Hegel and the Hermetic Tradition. Ithaca: Cornell University Press, 2001. P. 55.*

Фихте, бывшего протеже самого Канта. Испытав сильнейшее влияние кантовских идей, Шопенгауэр прямо заявлял, что любая философия теперь возможна только с учетом кантовского наследия. Помимо Канта, большое влияние на становление шопенгауэровской философии оказали Шлейермахер и Гёте.

С 1814 года Шопенгауэр начал работу над своим главным философским произведением, книгой «Мир как воля и представление», первый том которой увидел свет в 1818 году. В этой работе Шопенгауэр излагает основные положения собственного философского учения. Основываясь на идеях Канта, Шопенгауэр полагает, что кантовская раздвоенность «вещи-для-нас» и «вещи-в-себе» может быть преодолена. Условием такого преодоления является осознание того факта, что мы также являемся частью мира, а поэтому наша собственная организация содержит некоторые намеки на то, как устроена природа в целом: «Действительно, искомый смысл мира, противостоящего мне лишь в качестве моего представления, или переход от него как простого представления познающего субъекта к тому, чем он может быть сверх того, — этот смысл и этот переход остались бы навсегда скрытыми, если бы сам исследователь был только чисто познающим субъектом, крылатой головой ангела без тела. Но ведь он сам укоренен в этом мире, находит себя в нем как индивида, т.е. его познание, которое является обуславливающим носителем целого мира как представления, все же неизбежно опосредствуется телом, чьи состояния, как показано, служат рассудку исходной точкой для познания мира»¹.

Итак, поскольку человек устроен так же, как и все остальное в природе, но при этом, в отличие от остальных аспектов природы, может исследовать себя путем непосредственного, чисто интеллектуального самопознания, он способен открыть собственную природу не в качестве объекта представления, но в качестве вещи-в-себе. Основу нематериальной природы человека Шопенгауэр характеризует как «волю». Именно воля подлежит всем действиям человека: «...субъекту познания, выступающему как индивид, дано слово разгадки, и это слово — воля. Оно, и только оно, дает ему ключ к его собственному явлению, открывает ему, показывает ему внутренний

1. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: Республика, 1999. Т. 1. С. 98.

механизм его существования, его деятельности, его движений»¹. Волевое действие и вообще психологические механизмы, по Шопенгауэру, не имеют с действиями тела причинно-следственных связей. Бессмысленно сравнивать, что происходит в начале: желание или движение руки, мысль или мозговая активность. Бессмысленно это потому, что одно не является причиной или следствием другого; более корректно было бы, по мысли Шопенгауэра, рассматривать их как разные стороны, разные аспекты одного и то же процесса. Для нашего интроспективного наблюдения они предстают в качестве воли, а для внешнего наблюдателя — в качестве физического процесса.

То же самое, по Шопенгауэру, верно относительно природы в целом. Электричество, магнетизм, гравитация — все это он рассматривает как различные проявления «воли», то есть той же самой силы, которая заставляет наше сердце биться, а легкие дышать, которая обеспечивает возможность работы нашего мозга и т.д. Это утверждение, если вдуматься, не лишено смысла: действительно, с физической точки зрения наши мысли — результат тех же самых физических сил, которые действуют, например, в компьютере или даже в обычной лампочке. В самом по себе утверждении, что наш мозг работает посредством передачи электрических импульсов, нет ничего особо нетривиального; по-настоящему нетривиальным его делает следующий шаг мысли Шопенгауэра. Состоит он в том, что коль скоро мы субъективно рассматриваем электрические импульсы в нашей нервной системе как мозговой процесс, то и лампочка, обладай она сознанием, тоже видела бы его аналогичным образом. А значит, та же самая внерациональная воля, что движет нами, движет и всеми процессами во вселенной.

Из этого Шопенгауэр во втором томе книги «Мир как воля и представление» делает чрезвычайно важный вывод о принципиальном единстве всего во вселенной. Отдельная человеческая личность, обособленная от мировой целостности, по Шопенгауэру, есть не более чем иллюзия, относящаяся к сфере представления. В действительности все в мире объединено универсальной волей, следствием единства которой, по Шопенгауэру, выступает принцип симпатии, которая определяется

1. Шопенгауэр А. Собрание сочинений. Т. 1. С. 98.

как «эмпирическое обнаружение метафизического тождества воли, проходящего через физическое множество ее проявлений, посредством чего раскрывается такая связь вещей, которая совершенно отлична от связи, обусловленной формами явления и постигаемой нами с помощью закона основания»¹.

Три уровня, или три аспекта, проявления симпатии представляют способность к эмпатии, любовь и магию. «На этом метафизическом тождестве воли, как вещи в себе, при бесчисленном множестве ее проявлений, основаны вообще три феномена, которые можно объединить под общим понятием симпатии: 1) сострадание, которое, как я показал, является основой справедливости и человеколюбия <...>; 2) половая любовь, <...>, которая представляет собой жизнь рода, которая отстаивает свое первенствующее значение по сравнению с жизнью индивидов; 3) магия, к которой относятся также животный магнетизм и симпатическое лечение»².

В этих тезисах Шопенгауэра содержится два принципиально важных момента, интересные с точки зрения исследователя эзотеризма. Первый состоит в том, что, согласно Шопенгауэру, источник магии коренится в бессознательных волевых механизмах психики, универсальных для всех людей и, шире, для всех живых существ. Если Кант охарактеризовал психологическую основу для сведенборгианских встреч с духами как воображение, то Шопенгауэр, обращаясь к другим реалиям вроде практики магнетизма, полагает, что их основой служит воля. И тот и другой в конечном счете правы: в самих эзотерических учениях воля и воображение нередко фигурируют как условие успешности магического действия³.

Второй момент состоит в том, что Шопенгауэр верно улавливает сущностное сходство между психологическими механизмами эмпатии, сексуального влечения и магии. Это интересное наблюдение примечательно тем, что оно как бы продолжает традицию ренессансного философского эзотеризма, восходящую к античным текстам Платона, Аристотеля, Плутарха и Галена и выраженную в работах Марсилио Фичино и ряда других ренессансных авторов, для которых механизмы

1. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: Республика, 2001. Т. 2. С. 506.
2. Там же.
3. Регарди И. Древо жизни. С. 214.

влюбленности и магического действия были практически идентичны и связаны с теорией фантазмов и пронизывающей всю вселенную пневмы. Йоан Кулиану, в частности, указывает: «Фичино разделяет точку зрения Платона и Галена: в процессе зрения „внутренний огонь“ распространяется через глаза, смешиваясь с пневматическими испарениями и даже с „тончайше разжиженной кровью“, породившей разум... Этот феномен лежит в основе двух близких по духу явлений: сглаз (порча) и любовь... „Стрелы любви“... у Фичино не были просто метафорой. Их острия были пропитаны пневмой, невидимой, но способной вызвать губительные последствия у особы, которую настигнут... Что же касается порчи, прельщения или сглаза, этиология этого заболевания та же»¹.

Разумеется, с медицинской точки зрения подобные теории функционирования зрения, а также происхождения и распространения заболеваний не соответствуют современным научным знаниям. Однако, как и в случае с учением о темпераменте, концепция, ошибочная с точки зрения медицинских теорий, может оказаться продуктивной с психологической точки зрения. Зрение может функционировать вовсе не так, как представляли себе античные авторы, однако тезис о том, что магическая очарованность сродни эротической, — инсайт, который не утрачивает своего психологического смысла, равно как и утверждение о том, что фундаментальным допущением эзотерического мышления является убежденность в законе симпатии. Более того, оказывается, что эта убежденность отнюдь не обязательно иррациональна: и у античных философов, и у их ренессансных последователей, и в XIX веке она, хотя и на разных основаниях, могла приниматься по вполне рациональным причинам.

Вооружившись подобным теоретическим инструментарием, Шопенгауэр в другой своей работе, «О воле в природе», обращается к исследованию конкретно-исторических форм бытования «животного магнетизма и магии». Отвергая попытки материалистического объяснения феномена «животного магнетизма», Шопенгауэр рассматривал его как результат непосредственного воздействия воли магнетизера на объект: «...глубоко деятельное начало, которое, исходя от магнетизера,

1. Кулиану Й. Эрос и магия в эпоху Возрождения. С. 108–109.

вызывает действия, по-видимому настолько противоречащие закономерному течению природы, что становятся вполне простительны долгое в них сомнение, упорное недоверие, осуждение комиссией, между членами которой были Франклин и Лавуазье, одним словом, — все, что противостало данному явлению как в первом, так и во втором периоде (только не господствовавшее в Англии до последнего времени грубое и тупое немотивированное осуждение) — это начало представляет собою не что иное, как волю магнетизирующего... Из Кизерова „Теллуризма“, который, пожалуй, все еще представляет собою наиболее основательный и подробный учебник животного магнетизма, достаточно явствует, что никакой магнетический акт недействителен без воли, между тем как одна только воля без помощи внешнего акта может произвести любое магнетическое действие. Манипуляция, по-видимому, является лишь средством фиксировать акт воли и его направление и как бы воплотить его»¹.

Таким образом, магнетические эксперименты оказываются эмпирическим доказательством концепции воли как вещи в себе. Примечательно, что в этом же месте Шопенгауэр вспоминает и о бэконовском понимании магии, отмечая, что «магнетизм является как раз той практической метафизикой, за которую признал магию уже Бэкон Веруламский в своей классификации наук»². Отсюда Шопенгауэр переходит к анализу собственно феномена магии: «...животный магнетизм и его феномены тождественны с одним из отделов старой магии, того ославленного тайного искусства, в реальности которого были убеждены не только христианские столетия, преследовавшие его с такою жестокостью, но точно так же и все народы земного шара без исключения, даже и дикие, и притом во все времена»³. В этом пассаже можно заметить, что, вопреки позитивистской традиции, рассматривавшей магию как удел примитивных народов и слабо образованных слоев населения, Шопенгауэр настаивает на всеобщности веры в магию, которая лишь принимает в разные периоды различные формы, но в целом пронизывает все эпохи и культуры. Более

1. *Шопенгауэр А.* Собрание сочинений: В 6 т. М.: Республика, 2001. Т. 3. С. 245–246.
2. Там же. С. 249.
3. Там же.

того, Шопенгауэр заходит еще дальше и утверждает, что вера в магию даже в большей степени присуща людям хорошо образованным и склонным к философии. Связано это с тем, что такие люди в целом более открыты новым идеям и готовы с ними знакомиться: «Для того чтобы огулом высмеивать все тайные сочувствия вещей или даже магические влияния, необходимо считать мир вполне и дотла понятным. Но думать так возможно лишь для того, кто смотрит на мир с очень плоской точки зрения, не допускающей никакого предчувствия той истины, что мы погружены в целое море загадок и непостижимостей и непосредственно лишены исчерпывающего знания и понимания как вещей, так и самих себя. Мировоззрение, противоположное этому, именно и является причиной того, что все великие люди независимо от времени и страны обнаруживали некоторую склонность к суеверию»¹.

Мнение о том, что магия — это нечто принципиально невозможное и, стало быть, нереальное, Шопенгауэр характеризует как продукт культуры Просвещения, порожденный специфическим историческим контекстом, сложившимся в Европе XVIII века: «Только XVIII столетие в Европе представляет собою исключение по отношению к этому верованию (в действительность магии. — *С. П.*), потому что Бальтазар Беккер, Томазий и некоторые другие, в добром намерении навсегда запереть двери жестоким процессам о ведьмах, высказались о невозможности какой бы то ни было магии. Мнение это, пользуясь покровительством философии того же века, одержало в свое время верх, хотя исключительно в среде ученых и образованных людей. Народ же никогда не переставал верить в магию...»²

Философская критика магии, сформулированная в эпоху Просвещения, по мнению Шопенгауэра, была подточена философией Иммануила Канта, которая способствовала возрождению в немецких академических кругах XIX века интереса к магическим учениям и практикам: «...не исключительно животный магнетизм изменил в наше время суждения германских ученых о магии: нет, причины этой перемены лежат несравненно глубже, она подготовлена тем переворотом, который произвел в философии Кант... Если бы присущий нам от природы способ познания... непосредственно раскрывал перед

1. Шопенгауэр А. Собрание сочинений. Т. 3. С. 252.

2. Там же. С. 249.

нами вещи в себе, а следовательно, и абсолютно истинные соотношения и связи вещей между собою, то мы, конечно, были бы вправе *a priori* и потому безусловно отвергать всякое предвидение будущего, всякое появление отсутствующих, умирающих или, тем более, умерших и всякие магические действия. Но так как, по учению Канта, то, что мы познаем, — лишь явления, формы и законы которых не распространяются на вещи в себе, то подобное отрицание, очевидно, преждевременно, потому что оно опирается на такие законы, априорность которых оно ограничивает как раз явлениями и которых не распространяет на вещи в себе, — а к ним должно принадлежать и наше собственное внутреннее „я“. Между тем как раз вещи в себе могут иметь к нам такие отношения, из которых, пожалуй, проистекают упомянутые выше явления...»¹

К конкретным формам магического воздействия, которые интересуют Шопенгауэра, относится прежде всего симпатическое лечение, сходное по механизму своего воздействия и целям с магнетическими опытами. Указывая на широкое распространение подобных магических практик, Шопенгауэр отмечает, что их действенность не подвергалась сомнению даже наиболее осторожными эмпириками, такими как Фрэнсис Бэкон, который сообщает о возможности магического исцеления бородавок как о достоверном факте². Впрочем, Шопенгауэр отнюдь не готов признать действенность всех вообще магических представлений: «Животный магнетизм и симпатическое лечение спасают реальность одной только части магии; между тем она обнимала несравненно больший круг явлений, значительную часть которых следует до времени оставить под прежним запретом или сомнением; другую же часть этих явлений, вследствие их аналогии с животным магнетизмом, должно мыслить по крайней мере как возможную»³. К таким возможным феноменам Шопенгауэр, в частности, относит *maleficium*, то есть губительное колдовство, которое основывается на механизмах, схожих с магнетическим лечением, но выступает его антиподом. В то же время Шопенгауэр отмечает, что многие верования, связанные с магией, не имеют под собой основания и должны рассматриваться как обычное заблуждение.

1. Там же. С. 252–253.

2. Там же. С. 250.

3. Там же. С. 251.

Итак, понятия животного магнетизма и магии являются интегральной частью философских построений Шопенгауэра. Основные его идеи можно сформулировать следующим образом. Прежде всего, убежденность в действительности магического воздействия коренится в концепции симпатии, то есть в вере во всеобщую взаимосвязанность мира. Магическое действие, в понимании Шопенгауэра, основывается на влиянии воли субъекта и использует психологические механизмы, схожие с механизмами эмпатии и эротического влечения. Вера в действительность магии распространена повсеместно и у всех народов, а ее специфическим проявлением в Европе XIX века стало распространение практик, апеллирующих к использованию «животного магнетизма». Вера в магию не является атрибутом только лишь малообразованных людей, но, напротив, может быть присуща людям хорошо образованным и склонным к философскому мышлению. Это связано с тем, что она представляет собой веру в то, что в мире существуют еще не познанные феномены и что мир отнюдь не ограничивается тем, что мы можем узнать одним лишь эмпирическим путем, — а это, между прочим, можно считать одним из основных исходных допущений античной философии, в котором соглашались такие разные по своим взглядам авторы, как Парменид, Демокрит и Платон.

Среди современников главным оппонентом Шопенгауэра в философских дискуссиях был *Георг Вильгельм Фридрих Гегель* (1770–1831). Принципиальное различие в философских концепциях Гегеля и Шопенгауэра состояло в понимании ими природы вселенной. Шопенгауэр настаивал на том, что основу всего составляет внерациональная воля, которая движет всем, что происходит в мире, в то время как Гегель разработал философскую систему панлогизма, в которой утверждалось, что в основе мира лежит Абсолютная Идея, носящая логическую природу. Логика, согласно Гегелю, тождественна метафизике, поскольку мир есть раскрытие фундаментальных логических законов, заложенных в абсолютной идее; постижение законов логики, следовательно, равнозначно исследованию природы.

Несмотря на философские разногласия Гегеля и Шопенгауэра, между этими философами существовало и важное сходство: и тот и другой живо интересовались эзотеризмом.

Гегелевские интересы здесь, вне всякого сомнения, были обусловлены помимо прочего связью между Гегелем и немецкими романтиками, такими как Гёльдерлин. Именно Гёльдерлину было посвящено одно из самых необычных произведений Гегеля — поэма «Элевсин», написанная в 1796 году, в которой Гегель обращается к теме Элевсинских мистерий. В тексте поэмы соседствуют два мотива: с одной стороны, античные мистерии остались в прошлом, посвященные не разгласили своих тайн, и они ушли в небытие вместе со своими носителями, но вместе с тем религия Цереры (именно этим римским именем в поэме называется Деметра) по-прежнему может быть открыта любому искателю, готовому впустить в себя божественное присутствие богини. Жак д'Онт в написанной им биографии Гегеля отмечает, что поэма явно опирается на масонский символизм. «Гегель, — продолжает д'Онт, — почти буквально воспроизводит некоторые формулы из „Масонских бесед“ Лессинга»¹.

Характерной чертой «Элевсина» является практически незавуалированное пантеистическое умонастроение, которое Гегель высказывает в этой работе. Религия Цереры — это пантеистическая религия природы; ее божественное присутствие разлито повсюду в материальном мире. Интересная версия происхождения этого произведения Гегеля связывает его с вполне конкретными событиями, происходившими с тогда еще совсем молодым философом в это время. Дело в том, что написание стихотворения приходится на тот период, когда Гегель по рекомендации Гёльдерлина пытается устроиться домашним учителем к Жану-Ное Гогелю, который был связан с масонскими кругами и, в частности, с созданным в 1776 году Орденом баварских иллюминатов. Исходя из этого, д'Онт выдвигает предположение, что поэма в действительности была адресована Гогелю, а ее целью было обозначить знакомство с символическим языком иллюминатов и приверженность соответствующим взглядам. Эта точка зрения позволяет по-новому взглянуть не только на содержащиеся в поэме пантеистические мотивы, близкие идеям иллюминатов, но и на само название поэмы. Дело в том, что Элевсином на тайном языке ордена назывался город Ингольштадт, бывший главным центром немецкого иллюминизма.

1. *д'Онт Ж.* Гегель. СПб.: Владимир Даль, 2012. С. 137.

Итак, молодой Гегель был, судя по всему, увлечен эзотерическими темами и неплохо знаком с ними. Его интерес к соответствующим темам не ослабевал и в последующие годы, хотя публичные формулировки и стали намного более осторожными. Д'Онт, в частности, утверждает, что Гегель «на протяжении всей жизни не прерывал общения с людьми, связанными с этими кругами»¹, а Г.А. Мэйги отмечает, что в круг чтения Гегеля входили такие авторы, как Экхарт, Бруно, Парацельс и Бёме, на которых Гегель считает вполне уместным сослаться в своих философских работах². Перед нами, следовательно, встает задача понять, как Гегель интерпретирует идеи соответствующих авторов с позиций своей диалектической философии.

Якоб Бёме был одним из любимых авторов Гегеля, который по разным поводам обращался к его творчеству. В первом томе «Энциклопедии философских наук», в частности, Гегель характеризует учение Бёме следующим образом: «Мощный ум Бёме справедливо получил название *philosophus teutonicus*. Отчасти Бёме расширил само содержание религии до всеобщей идеи, открыл в нем высшие проблемы разума и стремился постигнуть в нем дух и природу в их определенных сферах и формациях, положив в основание своих изысканий ту мысль, что дух человека и все вещи созданы по образу и подобию бога, — само собой разумеется, триединого бога — и цель жизни и существования состоит лишь в том, чтобы потерявшая образ божий душа снова возвратилась к своему первоисточнику»³. Эта идея возвращения души к своему идеальному прототипу была, конечно, не чужда и самому Гегелю. В целом Бёме предстает у Гегеля ступенькой на пути развития философии, предшествовавшей ее современному этапу. Верно ухватив общие диалектические моменты в описании бытия, Бёме, тем не менее, не смог выразить их в надлежащих абстрактных философских терминах, предпочитая им поэтическую образность, требующую символического прочтения. И тем не менее мистическая интуиция Бёме позволила ему корректно нащупать верное направление мысли, впоследствии эксплицированное и оформленное с использованием рационального словаря

1. *д'Онт Ж.* Гегель. С. 150.

2. *Magee G.* Hegel and the Hermetic Tradition. P. 2.

3. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974. Т. 1. С. 69.

Гегелем. Выходит, что мистицизм оказывается у Гегеля как бы исходным источником философского поиска: философы, черпая из мистических видений, впоследствии рационализируют их в собственных текстах.

Аналогичное символическое прочтение Гегель предписывает и применительно к алхимическим трактатам, которые он отказывается считать лишь донаучными заблуждениями. Например, во втором томе «Энциклопедии» Гегель разбирает идеи Парацельса, а именно его учение, «согласно которому все земные тела состоят из четырех элементов: из ртути, серы, соли и девственной земли»¹. Сразу же подчеркивая, что при буквальном прочтении это учение ложно с точки зрения современной науки, Гегель утверждает, что такое прочтение является неправомерным, поскольку сами алхимические понятия «ртути», «серы» и т.д. не соответствуют омонимичным химическим понятиям. Вместо этого учение Парацельса необходимо рассматривать как натурфилософскую концепцию, в которой «элементы» соответствуют не химическим веществам, а определенным качествам. Гегель пишет: «Ртуть есть металличность как текучее равенство себе и соответствует свету, ибо металл представляет собой абстрактную материю. Сера представляет собой твердость, возможность гореть. Огонь не есть нечто чуждое ей, но она есть пожирающая себя действительность последнего. Соль соответствует воде, кометному началу, и ее состояние растворенности есть равнодушная реальность, распадение огня на самостоятельные части. Наконец, девственная земля является простой невинностью этого движения, субъектом, представляющим собой уничтожение этих моментов»². Прочтение алхимического текста, учитывающее особенности алхимической терминологии, открывает возможность по-новому взглянуть на алхимию как вполне правомерную форму бытования средневековой и ренессансной философии. Можно сказать, идеи Гегеля подготовили почву для последующего развития практики герменевтики эзотерического текста, когда текст рассматривается в контексте, задаваемом эпохой, и с учетом специфической терминологии, применяемой тем или иным автором.

1. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1975. Т. 2. С. 146.

2. Там же.

Итак, заслуга Гегеля в плане философского осмысления эотеризма состояла в том, что он наряду с другими авторами своего времени возвращает изучение эотерических учений в контекст историко-философского рассмотрения, выстраивая более целостную картину истории философии по сравнению с той, которая была предложена мыслителями Просвещения. Гегель, с одной стороны, демонстрирует глубокое знание эотерических концепций, а с другой — показывает принципиальную релевантность этих концепций не только с точки зрения истории, но и для современной философии, которая, по мысли Гегеля, вырастает из рационализации этого мистического переживания. Учитывая это, а также намеки, даваемые им в «Элевсине», не в античных ли мистериях ожидал Гегель найти первоначальный исток философской мысли?

4.2. Американская философия XIX — начала XX века

Влияние идей Канта на последующее развитие философии не ограничивалось Европейским континентом. Довольно быстро его идеи пересекли Атлантику и начали распространяться в Новом Свете, став основой для зарождения американского трансцендентализма. Главная идея, которую трансценденталисты заимствовали у Канта, состояла в его концепции априорных содержаний сознания, в которой американские философы видели альтернативу эмпиризму и натурализму. Будучи по существу мистически ориентированными авторами, такие трансценденталисты, как *Ральф Уолдо Эмерсон* (1803–1882), развивали точку зрения, согласно которой в человеческом разуме изначально, доопытно заложены идеи Бога и нравственности.

Человеческий разум в понимании американских трансценденталистов становился в буквальном смысле «микрокосмом», в котором изначально заложены все знания о мире, что сближало представителей этого направления с платоновским идеализмом. Испытав заметное влияние гегелевской философии, через призму которой они трактовали идеи Канта и других немецких идеалистов, трансценденталисты в целом придерживались объективного идеализма и понимали материальный мир, природу как своего рода физическое воплощение Бога.

Смысл своей философии американские трансценденталисты видели в том, чтобы «поднять людей на более высокую плоскость, восстановить в них религиозное чувство, дать им достойные цели и чистые наслаждения, очистить внутреннее зрение, сделать жизнь более цельной и осмысленной»¹.

Говоря о философии Эмерсона, А. Верслуис выделяет несколько ее важных характеристик, в том числе представление о приоритете непосредственного духовного опыта над религиозными традициями, о наличии скрывающейся за различными религиозными традициями «вечной философии» и о том, что мы движемся к новой эре, призванной соединить духовность и науку². Связь этих идей с эзотерическими кругами достаточно очевидна, о ней подробно пишет и сам Верслуис, однако гораздо интереснее, что идеи Эмерсона оказали значительное влияние на дальнейшее развитие философии, науки и образования в США. Будучи выпускником Гарварда, известным лектором и общественным деятелем, Эмерсон отнюдь не являлся маргинальной личностью. Напротив, он был фигурой из среды академического сообщества, прямо повлиявшей на его становление в США, определившей характер этого сообщества и его мировоззрение. В частности, идеи о личной религии и ее первостепенном значении по сравнению с религиозными институтами повлияли на аналогичные идеи гарвардского философа и психолога Уильяма Джеймса, который уделяет немало внимания личности Эмерсона в своем «Многообразии религиозного опыта».

К теме магии Эмерсон непосредственно обращается в эссе «История». «Все фикции Средневековья, — утверждает в нем Эмерсон, — могут пониматься как замаскированное или игровое выражение того, для обретения чего разум этой эпохи работал предельно серьезно. Магия вместе со всем, что приписывалось ей, была глубоким предчувствием возможностей науки. Сапоги-скороходы, невероятно острый меч, способность подчинять элементы, знание скрытых сил минералов, понимание языка птиц — все это было неясным еще напряжением духа, наметившим верное направление. Сверхъестественные способности героя, дар вечной молодости и т. д. также представляют

1. Американская философия. Введение / Ред. А. Т. Марсубян, Дж. Райдер. М.: Идея-пресс, 2008. С. 55.
2. *Verluis A. Magic and Mysticism*. P. 149.

попытки человеческого духа „привести видимость вещей в соответствие с желаниями разума“¹.

Чтобы правильно понять это утверждение, необходимо учитывать общий контекст соответствующего эссе. Для Эмерсона история — это, вполне в гегелевском духе, процесс развития и проявления в мире некоего общечеловеческого разума (*universal mind*). Каждый человек потенциально содержит в себе этот общечеловеческий разум, а значит, и весь исторический путь человечества. Выражается это в том, что мы можем думать о том же, о чем думали величайшие философы и ученые, мы можем развивать сформулированные ими идеи, переживать такие же эмоции, как до нас переживали миллионы других людей. Развитие человечества в истории есть, соответственно, постоянное движение этого общечеловеческого разума.

В этом отношении становится понятно, что средневековая магия для Эмерсона не просто суеверие, вытесненное наукой Нового времени. Магические истории у него оказываются вообразимой подготовкой, наброском траектории дальнейшего развития человечества. В магических представлениях как бы накапливаются заготовки, черновые проекты будущего прогресса. Если согласиться с Эмерсоном, становится понятным, почему передовые научные умы нередко оказываются очарованы магическими учениями. Быть может, в них они черпают вдохновение для своих будущих научных открытий.

Эмерсоновский взгляд на человеческое сознание и историю также предопределил специфическую методологическую установку, характерную для последующей американской традиции религиоведения и изучения эзотеризма, а именно исследование посредством эмпатии, вживания в объект своего исследования. «Записанный факт, — указывает Эмерсон, — должен соотноситься с чем-то во мне для того, чтобы быть заслуживающим доверия и доступным для понимания. Читая, мы должны становиться греками, римлянами, турками, священниками и королями, мучениками и палачами, мы должны связать эти образы с чем-то в нашем сокровенном опыте, или же мы ничего не поймем правильно»².

Несколько иную традицию в американской философии второй половины XIX века представляли американские

1. *Emerson R. W. Essays*. London: Arthur L. Humphreys, 1899. P. 37–38.

2. *Ibid.* P. 3.

гегельянцы, в частности *Джон Бернард Сталло* (1823–1900), немец по происхождению, переехавший в 1839 году в Соединенные Штаты и обосновавшийся в штате Огайо. Здесь он стал заниматься преподаванием немецкого языка и математики, а позднее сменил педагогическую карьеру на занятие юриспруденцией и политическую деятельность. Роль Сталло в истории американской философии состояла прежде всего в популяризации в США гегелевских идей, последователем которых он являлся.

В контексте нашего разговора интерес представляют в первую очередь суждения о магнетизме и магии, высказываемые Сталло в его работах, и то, какое место они занимают в философском мировосприятии американского философа. Для того чтобы начать этот разговор, придется сперва сказать несколько слов об общефилософских установках Сталло в том виде, как они изложены в его «Философии природы». Главная из них, выражаемая вполне в гегелевском духе, состояла в том, «что различные манифестации жизненности, которые обнаруживаются в явлениях природы, всесторонне объединены, сосредоточены в разуме; что неумолимая строгость космических законов, управляющих протяженной материей, тождественна вечной свободе разума в его бесконечной мощи»¹.

Сталло настаивает на необходимости преодоления дуализма в философии, который представлен концепциями, жестко противопоставляющими душу и тело, субъективное и объективное, наконец, человека и природу. В качестве альтернативы он выдвигает учение, в котором сознание и тело рассматриваются как неразрывное единство, а человеческий разум (*mind*) проявляет себя на трех уровнях:

1. как «имманентное идеальное единство материального организма», называемое душой (*soul*) или потенциальным разумом (*potential mind*);

2. как «духовный субъект, взаимодействующий с многочисленными манифестациями духовной жизни вне его, противопоставляющий себя объективной реальности и определяющий себя в соответствии с этим», этот аспект Сталло называет сознательным разумом (*conscious mind*);

1. *Stallo J. B. General Principles of the Philosophy of Nature*. Boston: Crosby and Nichols, 1848. P. vii–viii.

3. как «духовный субъект, осознающий себя в своей тождественности с внешней [по отношению к нему] духовной тотальностью» — мыслящий разум (*thinking mind*)¹.

Важно подчеркнуть, что, по мысли Сталло, эти уровни фиксируют не три различных объекта, а три способа или формы выражения одного и того же, нашего разума, последовательно проявляющиеся в зависимости от степени его развития. Соответственно, человек рождается, обладая пассивным, бессознательным психическим началом, то есть душой, в процессе взросления вырабатывает активное самосознание, противопоставляя себя внешнему миру, а затем посредством развития интеллекта может раскрыть свое единство с «духовной тотальностью» или просто Духовным (*the Spiritual*).

Стремление к осознанию этого духовного единства, по словам Сталло, во все времена являлось главным драйвером развития культуры, составляя основу как искусства, так и, в последующем, рациональных философских построений. На более ранних этапах человеческой истории интуиция всеобщего единства проявляла себя в метафорической форме как миф; позднее, как следствие рационализации мифа, она обрела более точную рациональную форму выражения. Где-то на середине этого пути находятся алхимия, астрология и другие эзотерические учения. «Эта идея, ухваченная инстинктивно, — отмечает Сталло, — появилась впервые в стародавние времена, когда человеческое сознание находилось еще в сумеречном состоянии, находя свое выражение в форме обожествления природы, в учении о том, что человеческая душа может переселяться в низшие формы жизни, метемпсихозе, а также ряде других концепций... Отдаленный отблеск этого единства затем освещал мрачную лабораторию алхимика, когда он искал свой *menstruum universale* или философский камень, и таинственный кабинет астролога, полагавшего, что судьба человечества предвосхищается на небесах, проявляясь после этого на земле, и что она может быть прочтена в пророческих знамениях созвездий. В каких бы системах описания природы, пантеистических философиях и т. д. это осознание ни обнаруживало себя, все они являются свидетельством его глубины и постоянства»².

1. *Stallo J.B. General Principles of the Philosophy of Nature. P. 118.*

2. *Ibid. P. 3.*

В контексте своей психологической концепции Сталло обращается и к теме животного магнетизма. Механизм животного магнетизма, по мысли философа, состоит в том, что магнетическое воздействие временно возвращает разум на первую стадию, как бы блокируя более высокие психические способности субъекта: «Магнетизм не есть результат развития психической энергии; это, в сущности, возвращение на нижестоящую стадию существования души»¹. В магнетическом трансе субъект переходит в бессознательное состояние, на время утрачивая свою личность и из-за этого становясь восприимчивым к внешним внушениям. Место личности магнетизируемого субъекта во время транса занимает либо тотальность внешней по отношению к нему природы, и тогда субъект переживает мистические чувства, связанные с ощущением всеобщего единства, либо личность магнетизера, и в этом случае мы говорим о классическом магнетическом воздействии, или гипнозе. При этом состояние такого человека подобно плоду в утробе матери: как состояние плода непосредственно связано с состоянием матери, так и загипнотизированный становится восприимчивым к внешним воздействиям. Поскольку душа, о влиянии на которую идет речь, неразрывно связана с физиологическими процессами, магнетическое воздействие получает возможность через душу непосредственно воздействовать на телесные процессы, а мистические чувства и магические интуиции, сопровождающие подобные опыты, обязаны своим происхождением возвращению к состоянию универсальности, имевшему место в момент рождения.

Итак, с точки зрения Сталло, психологический механизм успешных магнетических опытов состоит во временном подавлении интеллектуальных функций ради возвращения к бессознательному состоянию, соответствующему более ранним стадиям развития психики, — концепция, отдаленно напоминающая трансперсональную психологию Станислава Грофа. Не менее важно и то, что аналогичными механизмами, по мысли Сталло, объясняются не только магнетические опыты, но и другие, гораздо более естественные процессы, такие как влюбленность — по существу, романтическое чувство есть не что иное, как воспоминание о «симпатическом единстве душ

1. *Stallo J.B. General Principles of the Philosophy of Nature. P. 124.*

в момент рождения, связанном с общностью их психического истока»¹. Вообще область души представляет собой пространство чистых эмоций; следовательно, именно эмоциональная сфера обладает первостепенным значением в контексте магнетических практик. Ни магнетические практики, ни влюбленность сами по себе не являются феноменами патологическими. Хотя они и подразумевают возвращение психики к ее более ранним стадиям развития, такое возвращение имеет временный характер и потому не несет вреда. Только в тех случаях, когда такое возвращение в детство приобретает постоянный и неконтролируемый характер, можно говорить о психическом расстройстве: «Сохранение этого пассивного состояния души таким образом, что оно остается доминирующим в индивидуе, конституирует идиотию. Все душевные болезни являются следствием остановки на более ранней стадии или его развития в целом, или развития его отдельной функции»².

Итак, уже в работах Сталло заметен живой интерес к психологическому исследованию некоторых эзотерических феноменов. Но в большей степени развитие психологического подхода в этой области было связано с одним из основоположников американского прагматизма, философом и психологом Уильямом Джеймсом (1842–1910). Его отец, Генри Джеймс, имел теологическое образование и активно писал на религиозные темы. Он стал довольно известным писателем и был лично знаком с Эмерсоном и другими трансценденталистами, влияние которых впоследствии испытал и его сын. Благодаря усилиям отца Уильям Джеймс получил блестящее образование. Он изучал медицину в Гарварде, где впоследствии стал преподавать. Сперва он вел занятия по анатомии и физиологии, но вскоре увлекся новой дисциплиной, формировавшейся на стыке медицины и философии. Эта дисциплина называлась психологией, и в 1875 году Джеймс прочитал первый в истории США курс лекций по этому предмету. Как и многие психологи конца XIX века, Джеймс увлекался «психическими исследованиями», то есть изучением феноменов медиумизма, автоматического письма, телепатии и т. д., которое относил к области экспериментальной психологии. В 1886 году совместно с немецким психиатром Альбертом фон Шренг-Нотцингом он

1. *Stallo J.B. General Principles of the Philosophy of Nature. P. 127.*

2. *Ibid.*

принял участие в работе комиссии, занимавшейся изучением медиумических явлений¹. В произведениях Джеймса соответствующие темы, интересовавшие его в течение всей жизни, занимали заметное место.

Методологическая установка, которую Джеймс применял для анализа подобных явлений, основывалась на прагматическом подходе. Этот подход предполагал приоритет полезности над истинностью, или, если формулировать более строго, он предполагал, что рассуждать об истинности можно только через призму полезности. Говоря словами самого Джеймса, «прагматический метод... состоит в том, чтобы рассматривать каждое утверждение с точки зрения его практических следствий... Если же разницу в практических следствиях обнаружить невозможно, это значит, что рассматриваемые позиции означают практически одно и то же, а весь диспут является тщетным»².

С позиций прагматизма Джеймс предлагал по-новому взглянуть на проблему оценки психических состояний. Он утверждал, что должны быть разведены два вопроса: с одной стороны, научный вопрос о «природе, образовании, начале и истории» какого-либо явления, а с другой стороны, философский вопрос о его «значении, смысле и ценности»³. Второе, подчеркивает Джеймс, не вытекает из первого. Например, бессмысленно критиковать видения какого-нибудь мистика, разговаривавшего с ангелами, ссылаясь на то, что у него была эпилепсия или шизофрения, или он отличался какими-то особенностями в строении нервной системы, или видения он переживал в болезненном состоянии. Все это не имеет значения, поскольку любому состоянию психики, от самого низменного до самого возвышенного, соответствует какое-либо физиологическое состояние. Как формулирует эту идею сам Джеймс, «состояние печени имеет такое же решительное влияние на суждения самого свирепого атеиста, как и на положения методиста, озабоченного своим спасением»⁴. Если, скажем, ученому в состоянии алкогольного опьянения или в то время,

1. *Treitel C.* A Science for the Soul. P. 47.

2. *James W.* Pragmatism. London: Longmans, Green, and Co., 1916. P. 45.

3. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Академический проект, 2017. С. 14.

4. Там же. С. 28.

когда он был болен, пришла в голову оригинальная научная теория, мы едва ли будем утверждать ее ошибочность, основываясь на том, в каком состоянии ученый ее создал. Скорее мы подвергнем теорию содержательному рассмотрению, вынеся за скобки ее происхождение. С этой точки зрения отрицать ценность религиозного опыта, связав его с психическим расстройством, или отвергать мистический опыт визионера, диагностировав у него эпилепсию, равносильно тому, чтобы критиковать теорию Ньютона, объясняя ее травмой от падения яблока.

Идеи Джеймса сыграли важную роль в преодолении медицинского материализма и восходящего к Просвещению подхода к магии и мистическим переживаниям как форме душевного расстройства. Критерием осмысленной психологической оценки, по Джеймсу, может служить исключительно то, как определенные убеждения меняют жизнь субъекта. Если некоторые убеждения делают нашу жизнь более интересной, продуктивной и насыщенной, такие убеждения можно положительно оценивать с психологической точки зрения независимо от экстравагантности их содержания.

Второй методологический аспект, важный для понимания подхода Джеймса, он сам назвал радикальным эмпиризмом. Эмпиризм — это эпистемологическая установка, утверждающая, что источником наших знаний о мире является опыт. Джеймс соглашался с этим, но уточнял, что опыт может быть представлен в бесконечном многообразии форм. Опыт не ограничивается восприятием отдельных предметов. Можно говорить о моральных, эстетических, религиозных переживаниях как о различных формах опыта, которые несводимы друг к другу и обладают своей уникальной природой: «Отвечая на вопрос, из чего состоит опыт, Джеймс говорит, что никакой „общей материи“ у опыта нет, или „материй“ столько же, сколько „природ“ у воспринимаемых вещей»¹. В чистом опыте, представляющем собой поток впечатлений, отсутствуют как жесткое разделение между вещами, так и однозначная граница между субъектом и объектом. Все разграничения внутри потока опыта создаются нашим мышлением лишь постфактум посредством языка в процессе

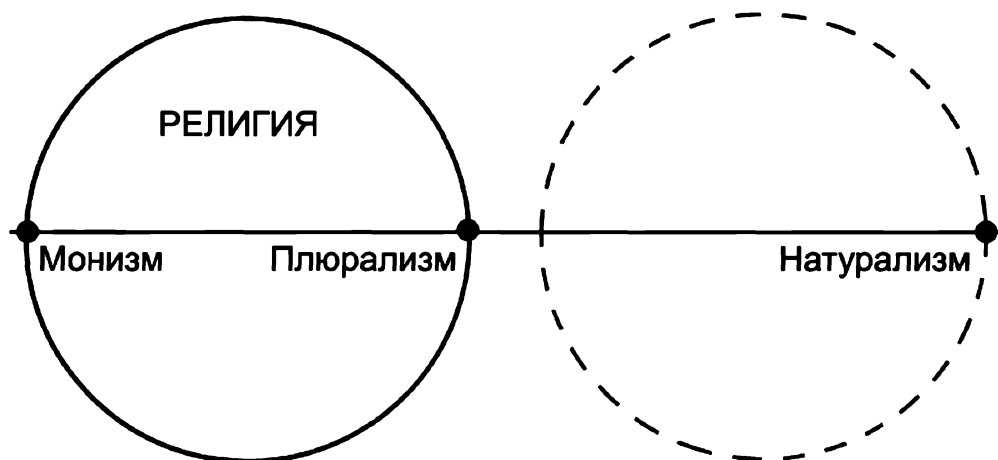
1. Зотов А. Ф. Современная западная философия. М.: Канон+, 2011. С. 48.

структурирования опыта. Мир, по Джеймсу, не является полностью познаваемым, а его описание нельзя составить чисто рациональными средствами. Хотя рациональность важна, она имеет значение лишь как один из инструментов описания реальности, а любые теоретические построения, призванные описать мир, никогда не соответствуют реальности самой по себе, оставаясь лишь «схематическим видом с высоты птичьего полета»¹.

В публичных лекциях по философии, прочитанных в Бостоне и Нью-Йорке в 1906–1907 годах, Джеймс излагает взгляд на религию, который представляет интерес с точки зрения исследователя эзотеризма. Он утверждает, что у религии существуют как бы два полюса: «монистический» и «плюралистический». Первый, называемый также абсолютистским, предполагает всеобщее единство мира, а в качестве цели религиозной практики ставит растворение индивида в этом единстве. Второй полюс, напротив, предполагает признание многообразия вселенной и ценность этого многообразия. Перед индивидом в таком случае стоит задача саморазвития, раскрытия самого себя, обретения полной самодостаточности. Различие между этими двумя полюсами настолько велико, отмечает Джеймс, что плюралистическое отношение многие вовсе отказались бы называть религиозным, полагая, что только первая установка, в которой индивидуальное подчиняется всеобщему, конституирует подлинно религиозное отношение². Однако в действительности, считает Джеймс, противопоставлять плюрализм религии было бы неверно. Хотя он и является противоположным полюсом сферы религиозного относительно монизма, он, кроме того, занимает срединную позицию между религиозным монизмом и натурализмом, таким образом предоставляя возможность найти золотую середину тем, кто оказался не удовлетворен ни тем ни другим³.

Примечательно в описанной выше конструкции то, что, если представить ее в виде схемы, мы увидим знакомые очертания:

1. *James W.* A Pluralistic Universe. New York: Longman, Green, and Co., 1920. P. 8.
2. *James W.* Pragmatism. P. 293.
3. *Ibid.* P. 301.



Можно сказать, что обрисованная Джеймсом схема схожа с моделью трех сфер культуры, которую мы использовали в прошлых главах, хотя и не тождественна ей. Джеймс выделяет два полюса религиозного, один из которых тяготеет к коллективизму, а второй — к индивидуализму. Джеймс не использует, конечно, термин «эзотеризм» для того, чтобы обозначить подобную плюралистическую религиозность — сфера эзотеризма на данной схеме остается скрытой, не проговоренной, или игнорируемой. Однако характеристики, которыми Джеймс наделяет «плюралистическую религию», во многом укладываются в понимание эзотеризма в форме внеконфессиональной мистики, и применение соответствующего теоретического инструментария могло бы способствовать лучшему пониманию предпосылок формирования этих двух типов религиозности.

Понятие мистики, или мистицизма, эксплицируется в работе «Многообразие религиозного опыта». По мнению Джеймса, мистическое переживание представляет собой основу и источник религии. Сконцентрировавшись на изучении выделяющихся случаев в истории религии — святых, пророков, мистиков, Джеймс сделал акцент на том, что он обозначил как индивидуальную религию, то есть на опытном полюсе сферы религиозного, где важнейшую роль играет личный мистический опыт. Что же касается религиозной догматики и институтов, то они интересовали Джеймса мало, поскольку, с его точки зрения, они представляют лишь вторичный слой религиозного, возникающий позднее на основе мистического опыта религиозных гениев. Мистический опыт, по Джеймсу, обладает четырьмя основными характеристиками: неизре-

ченностью, интуитивностью, кратковременностью и бездеятельностью воли.

Из этих четырех признаков первые два являются наиболее важными. Неизреченность означает, что опыт, переживаемый мистиком, не может быть выражен в словах и транслирован другому человеку. Джеймс определяет этот признак следующим образом: «Невозможность со стороны пережившего их (состояния мистического опыта. — С. П.) найти слова для их описания, вернее сказать, отсутствие слов, способных в полной мере выразить сущность этого рода переживаний; чтобы знать о них, надо испытать их на личном непосредственном опыте и пережить по чужим сообщениям их нельзя»¹. Связано это с тем, что мистический опыт обладает скорее эмоциональной, чем интеллектуальной природой. Но вместе с тем мистический опыт есть особая форма знания. Джеймс фиксирует это второе утверждение в понятии интуитивности: «Хотя мистические состояния и относятся к сфере чувств, однако для переживающего их они являются особой формой познания. При помощи их человек проникает в глубины истины, закрытые для трезвого рассудка»². В характеристиках мистического опыта, даваемых Джеймсом, легко усмотреть описание того, что исследователи эзотеризма называют «гнозисом». Джеймсовский анализ мистического остается одной из лучших характеристик гнозиса как психологической основы эзотеризма и вместе с тем одного из полюсов сферы религиозного.

Помимо проблемы мистического, Джеймс обращается также и к феномену магии. Магическое мышление Джеймс связывает с установкой сознания на восприятие природы через призму субъективного опыта и рассмотрение своего воображения как критерия реальности: «В сравнительно еще недавнее время люди едва подозревали и плохо постигали разницу между тем, что достоверно известно, и тем, что только кажется, — между личной и безличной формой бытия. Они с полным доверием относились ко всему, что живо представлялось их воображению, что мысль их считала истинным»³. Естественная установка сознания в данном случае больше обращает внимание не на абстрактные характеристики объектов, а на конкретную

1. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. С. 298.

2. Там же. С. 299.

3. Там же. С. 390.

связь с определенными эмоциями, способность пробуждать воспоминания, волновать воображение. Вещи, обладающие такими свойствами, могут считаться волшебными. При этом все они связаны посредством системы ассоциаций: коль скоро одна вещь способна пробудить в воображении воспоминание или образ другой вещи, значит, они обладают некоторой реальной связью друг с другом.

Чтобы проиллюстрировать это, Джеймс обращается к рецепту магического бальзама Парацельса, а также к тем толкованиям, которые предлагает для объяснения действенности этого бальзама врач и философ-мистик Ян Баптист Ван-Гельмонт (1580–1644). Джеймс описывает рецепт бальзама следующим образом: «Эти свойства явлений, их естественность или неестественность, симпатичность или несимпатичность их внешних качеств, их необычность, яркость, сила, разрушительность — вот что непреодолимо привлекало к ним человеческое внимание. Если вы откроете старые медицинские книги, вы увидите на каждой странице ссылки на симпатическую магию. Возьмите, например, прославленный бальзам для заживления ран, открытие которого приписывается Парацельсу. Было множество рецептов для приготовления его; они заключали обыкновенно человеческий жир, смешанный с жиром быка, дикого вепря или медведя; затем в них входил истолченный в порошок земной червь, усния, то есть мшистые наросты, появляющиеся от сырости на черепе висельников, и тому подобные гадости; все это должно быть приготовлено, если возможно, под знаком Венеры и ни в коем случае не под знаком Марса или Сатурна. Кусок дерева, пропитанный кровью, взятой из раны или с окровавленного оружия, нанесшего эту рану, должен быть погружен в этот целительный бальзам, а рана должна быть крепко забинтована; тогда исцеление наступит несомненно»¹.

Объяснение, которое Ван-Гельмонт дает этому рецепту, не менее интересно и снова отсылает нас к проблеме эмоций: «...кровь, взятая из раны или с причинившего ее оружия, содержит в себе дух раненого человека и, будучи погружена в этот бальзам, приобретает новую живительную силу, которая передается родственной ей крови в теле больного, и таким

1. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. С. 390–391.

образом исцеляет его. Она высасывает болезнь и боль из пораженной части тела. Но для того чтобы обладать этим свойством, ей необходима помощь жира быка и других составных частей этой мази. Жир быка вообще наделен чудодейственной силой, потому что бык, когда его ведут на бойню, полон злобы и мстительного чувства и умирает с большей жадой мести, чем другие звери. Таким образом, мы обнаружили, пишет этот ученый, что наш бальзам обязан своей целительной силой не благосклонной помощи Сатаны, но посмертной силе Мести, которая сохраняется в жире, употребляемом для приготовления этого»¹.

Но означает ли сказанное выше, что магия есть обычное суеверие и что она не несет в себе никакой ценности? Отнюдь. Джеймс, как мы помним, был последовательным оппонентом сциентизма и медицинского материализма, и данный вопрос не являлся исключением. Да, Джеймс признает, что наука и магия имеют разные исходные установки и разные психологические основания. Верно и то, что научные модели принесли огромную практическую пользу в преодолении целого ряда стоявших перед человечеством проблем. Но означает ли это, что научные модели лучше, чем мифологизированная картина природы, которую мы находим в произведениях мистиков и магов различных эпох? Отнюдь нет; напротив, Джеймс полагает, что именно и исключительно через призму эмоционального восприятия действительности мы можем надеяться приблизиться к тому, чтобы уловить отблеск подлинной реальности, текучей и изменчивой, не уместяющейся в полной мере в те «поверхностные» научные модели, которые являются лишь абстрактными символами, далекими от самой реальности².

4.3. Европейская философия первой половины XX века

Эрнст Кассирер (1874–1945), немецкий философ еврейского происхождения, покинувший Германию в 1930-х годах из-за прихода к власти нацистов и работавший сначала в Великобритании, а затем, в 1941–1945 годах, в США, сыграл важную роль

1. Там же. С. 391.

2. Там же. С. 392.

в становлении академического исследования эзотеризма. Кассирер прежде всего известен как философ, развивавший в XX веке идеи Иммануила Канта и являвшийся одним из ключевых представителей марбургской школы неокантианства. К рефлексии по поводу природы эзотеризма Кассирер обращался в своих работах по культурологии, истории науки и истории философии. Будучи родом из Германии, он был хорошо знаком с немецкой философией и связанными с ней дискуссиями о понятии бессознательного, животного магнетизма, гипнотизма и медиумизма. В Великобритании он, как отмечает Николас Гудрик-Кларк¹, сотрудничал с Институтом Варбурга, где также работали исследователи эзотеризма Ф. Йейтс (1899–1981) и Д.П. Уокер (1914–1985). Преподавая в последние годы жизни в США, он повлиял и на американских исследователей эзотеризма и историков философии.

Кассирер разработал философское учение, которое назвал «философией символических форм». Исходным пунктом рассуждений Кассирера было положение о том, что человек прежде всего является «животным, творящим символы» (*animal symbolicum*), и в этом смысле культура представляет собой особую символическую реальность, причастность к которой отличает человека от других живых существ. «Великие мыслители, которые определяли человека как *animal rationale*, не были эмпириками, они и не пытались дать эмпирическую картину человеческой природы. Таким определением они скорее выражали основной моральный императив. Разум — очень неадекватный термин для всеохватывающего обозначения форм человеческой культурной жизни во всем ее богатстве и разнообразии. Но все эти формы суть символические формы. Вместо того чтобы определять человека как *animal rationale*, мы должны, следовательно, определить его как *animal symbolicum*»².

Согласно Кассиреру, люди структурируют реальность с помощью так называемых символических форм, к числу которых относятся религия, наука, язык и другие аспекты культуры. Древнейшей из них является миф: из него впоследствии выделились остальные символические формы, которые, впрочем, и сегодня пронизаны мифологическим мышлением. У истоков

1. Goodrick-Clarke N. The Western Esoteric Traditions. New York: Oxford University Press, 2008. P. 4.
2. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. С. 472.

же культуры ни одна из них не обладает самостоятельным существованием, «искусство и познание, нравственность, право, язык, техника, все поначалу сращены еще с мифическим»¹. Как указывает Питер Гордон, в философии Кассирера «мифолингвистическая вселенная является первичной манифестацией универсальной человеческой способности „придавать форму“, то есть конструировать поле репрезентации доступного осмыслению опыта в соответствии с фундаментальными принципами, коренящимися в спонтанных процессах человеческого ума. Из этого следует, что миф нельзя отбросить как простое заблуждение, поскольку он закладывает фундамент науки, хотя она и „снимает“ в диалектическом смысле миф, выходя за его пределы и со временем отказываясь от мифологической интерпретации опыта для того, чтобы сформировать чисто функциональную систему символизации»².

Исходным пунктом мифологического мышления, по Кассиреру, является идея «волшебной силы» (мана, маниту, оренда), объединяющей все предметы и служащей посредником между ними³. Эта магическая сила отличается от понятия «силы» в науке тем, что обладает полностью самостоятельной реальностью и не привязана к каким-либо материальным объектам. Хотя она концентрируется вокруг некоторых особенно значимых фигур, например жреца, колдуна, вождя, она не принадлежит им в строгом смысле слова. «Магическая сила, присутствующая жрецу или вождю, сгущенная в них „мана“ привязана не к ним как индивидуальным субъектам, а способна к различным превращениям и переходу на других лиц. Поэтому магическая сила не является, подобно физической, лишь обобщающим выражением, лишь результатом и „результатирующей“ каузальных факторов и условий, которые могут быть помыслены „действенными“ лишь в сочетании, во взаимоотношениях, — напротив, она представляет собой подобное субстанции бытие, которое может как таковое перемещаться с места на место, от субъекта к субъекту»⁴. Разработанные представления

1. *Свасьян К.А.* Философия символических форм Эрнста Кассирера. Критический анализ. С. III.
2. *Gordon P.E.* Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012. P. 234.
3. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 2: Мифологическое мышление. М.: Академический проект, 2011. С. 28.
4. Там же. С. 69–70.

о богах или душе, по Кассиреру, являются относительно поздним продуктом мифологического мышления. В наиболее ранних формах мифа мир предстает как единое, неразделенное, неструктурированное целое, а появление представлений об индивидуальной душе, духах и о богах, которые служат для того, чтобы структурировать реальность, становятся результатом, но не отправным пунктом эволюции мифа.

Магия является одной из основных практик в обществе, деятельность которого основана на мифологическом мышлении. Определяющие черты магического восприятия мира, согласно Кассиреру, напрямую связаны с аналогичными чертами мифологического мышления, частью которого оно является. Главный его атрибут — нерасчлененное, целостное восприятие мира. В мифологическом мышлении предметы, соприкасавшиеся друг с другом, равно как и предметы одного рода, как бы «срастаются» воедино: «Если научное познание стремится объединить четко различаемые элементы, то мифологическое созерцание соединяет так, что соединяемое совпадает. Вместо единства соединяемого — как синтетического единства, то есть единства различного — получается вещная неразличимость, единство одного и того же»¹. Такое «совпадение» вызвано тем, что для мифологического мышления существует только один уровень бытия, так что понятие и сам предмет здесь обладают равной степенью реальности. Поэтому-то устанавливаемые человеком мысленные связи между конкретными предметами предстают здесь не просто как плод нашего мышления, но как факт объективной реальности, соединяющий отдельные объекты в «своего рода липкую массу», с которой и работает носитель мифологического мышления.

Хотя Кассирер разводит мифологическое и научное мышление, относя магию к первому, но не ко второму, он видит между ними нечто общее. Этим общим является проводимое ими структурирование мира, приведение его в порядок. Наука делает это посредством иерархии научных законов, а в магическом мышлении это выражается в иерархии духов, которые в каком-то смысле являются теми же самыми природными законами, только в «очеловеченном» виде. Развитие мифологического мышления идет по пути построения все более

1. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. С. 79.

сложных и продуманных иерархий. «Подобно тому как научное познание стремится к иерархизации законов, к систематизации подчинения и доминирования между причинами и следствиями, миф стремится к иерархизации сил и божеств. Мир становится для него все более и более прозрачным, по мере того, как он распределяет его среди различных богов...»¹ Получается, что функционально мифологическое мышление подобно научному: оба структурируют мир, создавая упорядоченный образ реальности, и в обоих случаях это структурирование, в соответствии с кантовскими установками, представляет собой не что иное, как проекцию содержаний человеческой психики на окружающую действительность, хотя миф и наука осуществляют эту проекцию разными способами. Поэтому, с точки зрения Кассирера, миф и наука являются объектами класса — «символическими формами», с помощью которых человек упорядочивает реальность.

Оценивая творчество Кассирера и его роль для дальнейшего развития академического исследования эзотеризма, следует отметить, что, с одной стороны, Кассирер в целом не выходит за пределы установок, характерных для исследователей XIX—начала XX века, поскольку в его работах прослеживаются следы рассмотрения магии в качестве «неправильной науки», что отчасти напоминает подход таких авторов, как Фрэзер. В то же время применение идей Канта к изучению истории идей позволяет Кассиреру отказаться от жесткого «стадиального» подхода и продемонстрировать, во-первых, функциональное сходство научного и мифологического мышления, а во-вторых, присутствие элементов мифологического мышления в современной науке. Таким образом, Кассирер выводит изучение мифологии и магии из области далекого прошлого человечества и примитивных народов, демонстрируя его важность для понимания современной культуры.

Что еще более важно, Кассирер настаивает на особом значении изучения магии для понимания истории науки: «Постижение „становления“ науки <...> завершается лишь тогда, когда продемонстрированы ее происхождение и трудный путь из сферы мифологической непосредственности, а также обозначены направление и закон этого движения»². Таким образом,

1. Там же. С. 78.

2. Там же. С. 10.

становление науки, как и саму ее природу, согласно Кассиреру, невозможно понять без понимания истории магии и мифологии. Более того, наука не может существовать без такого понимания, поскольку снова и снова будет «скатываться» в мифологию, подобно тому как это произошло в учении Конта: «Система Конта, начавшая с изгнания всякой мифологичности в первобытные времена, в донаучный период, сама достигает завершения в мифологически-религиозной надстройке»¹. Идеи Кассирера, высказанные им в 1925 году, демонстрируют, таким образом, постепенное формирование новой установки в академическом исследовании эзотеризма, в рамках которой эзотеризм начинает рассматриваться не просто как занятный исторический казус или логическая ошибка наших далеких предков, но как важный элемент, важный этап «истории идей» или «истории мысли».

В философии символических форм миф воспринимается как один из способов символического освоения реальности, а магия — как практика, сформировавшаяся в рамках мифа. Но так как, согласно одному из определений, маг — это «художник», «чертежник» или «рисовальщик символов»², сущность деятельности мага может быть в действительности понята как сознательная работа с символами, осознанное формирование символической реальности. Тогда если миф — это одна из символических форм, магия может быть понята не только как деятельность в рамках этой формы, но и деятельность по ее конструированию и закреплению. Но, как мы помним, конструирование символических форм происходит не произвольно; оно является выражением определенных закономерностей человеческой психики. А раз так, то магия представляет собой способ самопознания человека, реализации человеческой природы и формирования культуры.

Далее, поскольку символ не только опосредующее звено между человеком и внешним миром, но и средство «сжатия» информации, позволяющее в лаконичной форме выразить сложные концепции и передавать значительные объемы информации, можно предположить, что функция магии в древних

1. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. С. 11.

2. Винокуров В.В. Двуликий Янус как прообраз искусства магии // *Magnum Ignotum*. Т. 2. Магия, герменевтика, экклесиология. М.: ООО «ИПЦ „Маска“», 2015. С. 71.

обществах состоит не только и не столько в достижении каких-то сугубо практических целей, сколько в сохранении культурного наследия, отражающего определенный способ структурирования мира и придания ему осмысленности. Маг — это человек, который изучает символы и их значения. Он учится сознательно воспроизводить и творить символическую реальность, в которой мы живем. Иными словами, маг конструирует социальный мир, конструирует «космос» в противоположность «хаосу» необжитого мира дикой природы, что составляет одну из главных его функций в первобытной культуре. Таким образом, магия стала первым инструментом, с помощью которого человек научился ориентироваться в мире и поддерживать социальную стабильность. В ней оказалась выражена глубинная сущность человека, и поэтому исследование магии и является одним из ключевых аспектов в понимании самой человеческой природы.

Людвиг Витгенштейн (1889–1951) — сложный и яркий мыслитель, которого из-за его значительного влияния на логический позитивизм можно ошибочно отнести к числу сугубых рационалистов, далеких от чего-либо мистического и эзотерического. Это, однако, далеко не так.

О мистических умонастроениях Витгенштейна позволяют судить его личные дневники периода работы над «Логико-философским трактатом», которая велась в годы Первой мировой войны непосредственно во время пребывания Витгенштейна на фронте. Из них мы узнаем, в частности, об увлечении Витгенштейна идеями Толстого, что прослеживается в дневниках за 1914 год. Запись от 12 сентября 1914 года содержит следующие слова: «Я работаю ежедневно и довольно уверенно. Снова и снова я говорю в духе слов Толстого: „Человек безвластен над плотью, но свободен посредством духа“. Дух да пребудет во мне!»¹ Что именно читал Витгенштейн, тоже становится понятно из дневниковых записей: «Как талисман, всегда ношу с собой „Краткое разъяснение Евангелия“ Толстого»². Военные переживания Витгенштейна в целом окрашены мистическими нотками. Например, 5 октября 1914 года он записал в своем дневнике: «Во времена показного благополучия мы

1. *Витгенштейн Л.* Тайные дневники. 1914–1916 гг. // *Логос.* 2004. № 3–4 (43). С. 287.

2. Там же. С. 292.

и не думаем о бессилии плоти; о бедствии же думают тогда, когда его осознают. И обращаются к Духу»¹.

В своих работах Витгенштейн несколько раз обращается к интересующей нас проблематике: в «Логико-философском трактате» он эксплицирует понятие мистического, а сохранившиеся «Заметки о „Золотой ветви“ Фрэзера» позволяют судить о том, что Витгенштейн был глубоко заинтересован антропологическими исследованиями в области истории магии.

Начать погружение в творчество австрийского философа нам, вероятно, следует с его понимания природы философии. Самое известное свое определение философии Витгенштейн формулирует в «Логико-философском трактате»: «Цель философии — логическое прояснение мыслей» (4.112)². В «Философских исследованиях» Витгенштейн дает новое определение: «Философия есть борьба против зачаровывания нашего интеллекта средствами нашего языка» (109)³. Далее в «Исследованиях» он проясняет эту мысль со ссылкой на «Логико-философский трактат»: «(Логико-философский трактат 4.5): „Общая форма предложения такова: дело обстоит так“. Предложение такого рода люди повторяют бесчисленное множество раз, полагая при этом, будто вновь и вновь исследуют природу. На самом же деле здесь просто очерчивается форма, через которую мы воспринимаем ее. Нас берет в плен картина. И мы не можем выйти за ее пределы, ибо она заключена в нашем языке и тот как бы нещадно повторяет ее нам» (114–115)⁴.

Итак, мы пойманы в магическую ловушку языка, в иллюзорный мир нашего восприятия, сконструированный нами посредством своего рода языкового самовнушения. Задача «прояснения мыслей», поставленная в «Логико-философском трактате», таким образом, получает неожиданное развитие: она становится не просто теоретическим упражнением, но также средством мистического освобождения из плена социальной реальности, созданной языком. Выбор слов в данном случае важен: то, с чем мы можем соприкоснуться, освободившись от чар языка, в терминах Витгенштейна вполне оправданно было бы называть «мистическим».

1. *Витгенштейн Л.* Тайные дневники. 1914–1916 гг. С. 290.

2. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. С. 90.

3. *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 127.

4. Там же. С. 128.

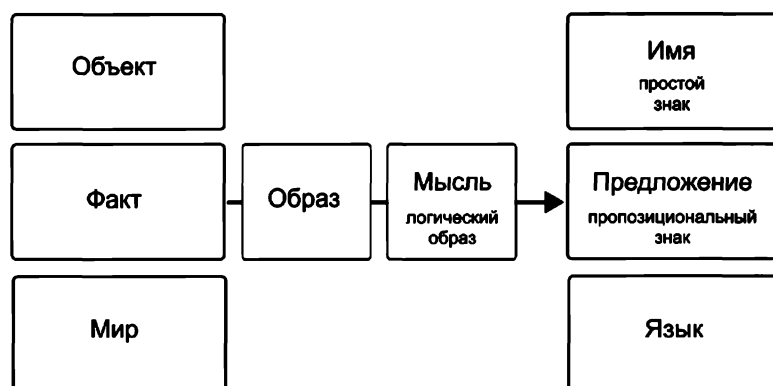
Основная цель трактата — анализ языка, поскольку именно с помощью такого анализа можно достичь главной цели, прояснения мыслей. Для этого Витгенштейн начинает с указания на то, что мир — это «совокупность фактов, а не предметов» (1.1)¹. Согласно Витгенштейну, объекты представляют собой лишь субстанцию мира (2.021), в то время как возможность вхождения объекта в определенные факты определяет его конкретную форму (2.0141). Факты же представляют собой суждения о конкретных положениях дел, а их наиболее фундаментальной формой являются атомарные факты, которые понимаются как соединение объектов, где слово «объект» тождественно словам «вещь» и «предмет» (2.01). То, что мир есть совокупность фактов, а не предметов, означает, что не существует, например, просто стола; существуют столы серые, коричневые, черные и т.д., металлические, деревянные, пластиковые и т.д. Возможность стола быть определенного цвета и состоять из определенного материала определяет, собственно, что такое стол.

Разобравшись с этими базовыми определениями, Витгенштейн переходит к описанию процесса познания и речи. По мысли Витгенштейна, в процессе познания мы формируем сперва образы фактов в нашем сознании, которые можно охарактеризовать как копии или модели фактов — «образ есть модель действительности» (2.12). Образ может находиться как в нашем сознании, так и вне его. Например, чертеж является образом предмета, но также и представление в воображении является образом предмета. Образ характеризуется тем, что он воспроизводит отдельные аспекты действительности, следовательно, образ должен в чем-то быть сходным с реальностью, которую отображает. Возможность образа отображать те или иные аспекты реальности называется формой отображения (2.15). Например, фотография передает цвета и расположение предметов, а чертеж — расположение предметов и, возможно, материалы.

Особой формой образа — «логическим образом фактов» — является мысль (3). Мысль предстает как чисто логический образ, лишенный чувственного наполнения и отображающий только логические связи между объектами. Мысль выражается в предложениях (*proposition*), которые Витгенштейн также называет «пропозициональными знаками». Пропозициональный

1. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 36.

знак, таким образом, есть знак, выражающий мысль (3.12), и состоит из слов в сочетании с некоторой логической формой, устанавливающей связь между словами (3.14). Базовую форму пропозиционального знака Витгенштейн обозначает как aRb , что следует прочитывать как a относится к b определенным образом (R). Примерами пропозициональных высказываний могут служить предложения: «Кошка (a) является (R) животным (b)», «Птица (a) летит по (R) небу (b)» и т.д. Предложения, таким образом, отображают факты. Подобно тому как факты формируются объектами, предложения состоят из отдельных слов, или, как называет их Витгенштейн, имен или простых знаков (3.202), в противоположность пропозициональным знакам. Поскольку предметы сами по себе не существуют в действительности, имена не несут в себе никакой информации, а поэтому имена не имеют смысла (3.142). Смысл Витгенштейн понимает как способность нести какую-то информацию, смысл образа — это «то, что образ изображает» (2.221), то есть определенное положение дел в мире. Последняя деталь, которую остается добавить, — это собственно язык. Язык, по Витгенштейну, это «совокупность предложений» (4.001), а поскольку мир есть совокупность фактов (1.1), а предложения являются выражением мыслей (3.12), причем мысль есть логический образ фактов (3), то совокупность предложений, по существу, является точной копией мира, иначе говоря, язык — это образ или модель мира.



Первый намек на понятие мистического появляется в «Логико-философском трактате» в связи с понятием образа. Основание для этого содержится в параграфах 2.171–2.172: «Образ может отображать любую действительность, форму которой он имеет. Пространственный образ — все пространственное, цветной — все цветное. Но свою форму отображения он не может

отображать; он ее обнаруживает»¹. Это означает приблизительно следующее. Представим, что у нас есть, например, фотография. Фотография может отображать цвета фотографируемых объектов. Глядя на фотографию, мы понимаем, что такое цвет. Но нельзя сделать фотографию цвета — мы можем только интуитивно ухватить это понятие, изучая различные цветные образы (фотографии, картины и т.д.). В этом случае понятие цвета как бы интуитивно схватывается нашим сознанием. Эта способность человека к интуитивному схватыванию понятий как раз и задает основу для витгенштейновского понимания мистического.

Экспликация же понятия мистического происходит уже в завершающей части «Логико-философского трактата» (6.44–7). В параграфах 6.44–6.45 дается наиболее ясное определение мистического: «Мистическое есть не то, как мир есть, но то, что он есть. Созерцание мира *sub specie aeterni* есть созерцание его как (ограниченного) целого. Чувствование мира как ограниченного целого есть мистическое»². В этом смысле наука может описать только «как мир есть», определить некоторые связи между объектами, существующими в мире, указать на какие-то факты. Но тот факт, что мир существует, а также сам мир как целое — это остается предметом интуиции. Как отмечает И. Михайлов, по Витгенштейну, утверждение о существовании мира, «как бы мы его ни определили, не является ни необходимой идеей чистого разума, ни данным эмпирического наблюдения. Когда мы говорим о мире, что он есть, мы прежде всего употребляем глагол „быть“ в значительно более странном смысле, чем относя его к отдельной вещи»³.

Интуиции, о которых говорит здесь Витгенштейн, невыразимы: «Есть, конечно, нечто невыразимое. Оно показывает себя; это — мистическое»⁴. Подобно тому как от рассматривания картин мы можем интуитивно перейти к понятию цвета, из изучения различных аспектов мира мы можем интуитивно прийти к пониманию того, что есть мир. А раз такое понимание невыразимо, оно уже не может быть предметом научной

1. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 48.

2. Там же. С. 216.

3. Михайлов И. Ф. Витгенштейн и проблема мистического опыта // Философские идеи Людвига Витгенштейна / Ред. М. С. Козлова. М.: ИФ РАН, 1996. С. 119.

4. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 218.

или философской полемики, ибо, как говорит закрывающий пассаж «Трактата», «о чем невозможно говорить, о том следует молчать» (7)¹.

Впрочем, невозможность говорить о них еще не значит, что эти проблемы не важны для Витгенштейна. Наоборот, как отмечает И. Михайлов, «сам стиль его философствования направлен на постоянное обнаружение того загадочного „не-что“, которое неизбежно ускользает от любого осмысленного предложения или эксплицитного правила»². В «Философских исследованиях» Витгенштейн смягчает резкость своих прошлых суждений: «Что верно, то верно: нашим изысканиям не обязательно быть научными. <...> И нам не надо развивать какую-либо теорию. В наших рассуждениях неправомерно что-то гипотетическое. Нам следует отказаться от всякого объяснения и заменить его только описанием. Причем это описание обретает свое целевое назначение — способность прояснять — в связи с философскими проблемами. Таковые, конечно, не являются эмпирическими проблемами, они решаются путем такого всматривания в работу нашего языка, которое позволяет осознать его действия вопреки склонности истолковать их превратно. Проблемы решаются не через приобретение нового опыта, а путем упорядочения уже давно известного» (109)³.

Если понятие мистического Витгенштейн вводит в свой текст эксплицитным образом, то понятие магического присутствует в «Трактате» исключительно в имплицитной форме. Особенно интересен в этом отношении параграф 4.014: «Граммфонная пластинка, музыкальная мысль, партитура, звуковые волны — все это стоит друг к другу в таком же образном отношении, какое существует между языком и миром. Все они имеют общую логическую структуру. (Как в сказке о двух юношах, их конях и их лилиях. Они все в некотором смысле одно и то же.)»⁴. Сама по себе идея, что партитура является символическим отображением мелодии, вероятно, вряд ли может кого-то удивить. Куда более интересно утверждение Витгенштейна о том, что символ и предмет «в некотором смысле

1. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. С. 218.

2. *Михайлов И. Ф.* Витгенштейн и проблема мистического опыта. С. 116.

3. *Витгенштейн Л.* Философские исследования. С. 127.

4. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. С. 76.

одно и то же», ведь отождествление реального действия с символическим как раз и составляет основу магии. Исходя из этого, В. Винокуров, опираясь на идеи В. Руднева, отмечает, что отсылка к сказке в данном пассаже говорит об интересе Витгенштейна к тем архаичным пластам человеческой культуры, в которых обнаруживаются корни мифа и магического мышления: «...тезис, в соответствии с которым „они все в определенном смысле одно“, в контексте сюжета сказки позволяет говорить о неожиданном глубинном архаическом мифологизме и магизме основных идей „Трактата“, связанных с теорией отображения»¹.

О том, что Витгенштейн действительно проявлял интерес к феномену магии, позволяет говорить другой его текст — «Заметки о „Золотой ветви“ Фрэзера», которые Витгенштейн делает при чтении одной из классических работ по истории магии. Из этих заметок мы узнаем, во-первых, что Витгенштейн интересовался феноменом магии и, во-вторых, что он разработал собственное понимание магического действия. Основу своего понимания магии, резко отличающегося от фрэзеровского, Витгенштейн излагает в самом начале «Заметок»: «Фрэзеровское изображение магических и религиозных воззрений неудовлетворительно: он представляет эти воззрения как заблуждения. Значит, и Августин заблуждался, когда на каждой странице своей исповеди он упоминал бога? Но — можно сказать, — если он не заблуждался, то не заблуждался и буддийский — или любой другой — святой, чья религия выражает совсем другие воззрения. Ни один из них не заблуждался, кроме как в случае, когда пытался строить теорию»². Магию, по Витгенштейну, нельзя понимать как простое заблуждение. Магические теории могут, конечно, быть ошибочными, но само магическое действие имеет значение независимо от истинности или ложности магического мировоззрения, и «никогда не станет правдоподобным, что люди проделывают все это из чистой глупости»³.

1. *Винокуров В. В.* Феномен магии в «Логико-философском трактате» Людвиг Витгенштейна. Тезис 4.014 // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2011. № 20. С. 77.
2. *Витгенштейн Л.* Заметки о «Золотой ветви» Фрэзера // Историко-философский ежегодник. 1989. С. 251.
3. Там же.

В чем же Витгенштейн усматривает продуктивное содержание магического действия? Магическое действие, утверждает он, характеризуется самоценностью. Оно осуществляется в действительности не ради достижения какой-то цели, а само есть своя собственная цель. Оно существует параллельно любым своим объяснениям: объяснения могут меняться, а само магическое действие будет по-прежнему воспроизводиться, потому что его эффект не связан с определенной системой объяснений. Эффект магического действия достигается за счет символического удовлетворения соответствующей потребности, которое приносит субъекту удовлетворение: «Сжигать магическую фигурку. Целовать портрет возлюбленной. В основе этого, разумеется, лежит отнюдь не вера в некое определенное воздействие на изображаемый предмет. Такие действия направлены на удовлетворение какого-то желания и достигают этого. Или, скорее, они вообще ни на что не направлены: мы поступаем таким образом, а потом чувствуем удовлетворение. Можно целовать также имя возлюбленной, и здесь замещающая функция имени будет ясна»¹. Таким образом, если говорить языком «Трактата», магия — это действие с образами объектов. Снова, как и в случае проблемы мистического, мы возвращаемся к проблеме образа, которая оказывается главным ключом к пониманию Витгенштейном магического и мистического.

Витгенштейн суммирует свои идеи следующим тезисом: «В наш язык вложена целая мифология»². Это означает, что мифологическое мышление на самом деле никуда не исчезло из нашей культуры. Язык, вырастая одновременно с мифом, несет на себе его отпечаток. Магическое и мистическое не ложные теории реальности, а явления, неизбежно сопутствующие самому языку, укорененные в нем. В свете этого утверждение о том, что «философия есть борьба против зачаровывания нашего интеллекта средствами нашего языка», приобретает новый, гораздо более буквальный смысл. Зачаровывание языка отнюдь не метафора, а буквально магическое воздействие, осуществляемое на нас языком. И если мы сможем освободиться из плена этого воздействия, то сможем и подчинить себе магию языка и даже найти тот истинный язык, о котором мечтали маги на протяжении веков.

1. *Витгенштейн Л.* Заметки о «Золотой ветви» Фрэзера. С. 253.

2. Там же. С. 257.

Заключение

Хотя «философия эзотеризма» является необычным словосочетанием в рамках академического дискурса, она, пусть и не под собственным именем, имеет долгую историю, поскольку с самого момента появления философии предпринимались попытки философского осмысления феномена эзотерического или, во всяком случае, его областей, магии и мистицизма. Более того, само происхождение термина «эзотерический» в античной культуре неразрывно связано с попытками философской рефлексии позднеантичных авторов по поводу ранней греческой философии. Такие авторы, как Ямвлих, писавший об эзотерической стороне учения Пифагора, могут в каком-то смысле считаться первыми исследователями эзотеризма, поскольку они подвергали историческому исследованию и философской интерпретации эзотерические элементы античной культуры.

В античной культуре, впрочем, эзотеризм еще не существовал как обособленная сфера культуры. Это было обусловлено тем, что на протяжении тысячелетий западная культура представляла собой не совокупность обособленных сфер, а целостное, недифференцированное пространство мифологического мышления. Миф, впоследствии растворившийся в других сферах культуры, изначально представлял собой единственную область, в которой религия, наука, эзотеризм, философия, искусство сосуществовали в неразрывном единстве.

Ситуация начала стремительно меняться в поздней Античности, когда в культуре постепенно выделились два новых, обособленных друг от друга элемента: сфера религии и сфера философии, которые впоследствии также характеризовались как области веры и знания. Отражением этого процесса дифференциации было среди прочего появление христианства, которое и стало доминирующей формой религии на Западе вплоть до Нового времени, соседствуя с иудаизмом и исламом. Но средневековая философия вовсе не была тем,

что мы понимаем под этим словом сегодня. По существу, она представляла собой коллекцию языческой мудрости, куда входила как философия в современном смысле, так и натурфилософия, включавшая астрологию, алхимию и даже естественную магию.

Следующим временем глобальных перемен стала эпоха Просвещения, связанная с распространением идеологии сциентизма. Сциентизм позволил сконструировать понятие науки как особой сферы культуры, противопоставленной религии, а также «метафизике» и «суевериям», под которыми понимались те области философии, которые не были присвоены нарождающимся сциентизмом в качестве «научных достижений». Здесь можно между делом заметить, что понятие научного достижения применительно к тем этапам в истории культуры, когда наука как отдельная сфера вовсе еще не существовала, выглядит более чем натянуто. Во всяком случае, например, химические открытия средневековых алхимиков, астрономические наблюдения астрологов вроде Тихо Браге, математические достижения мистиков-пифагорейцев можно с не меньшим основанием назвать достижениями философов или эзотериков, поскольку на соответствующих этапах истории одно было попросту неотделимо от другого; но это, впрочем, тема для отдельного разговора.

Так или иначе, Просвещение сформировало в западной культуре совершенно новую ситуацию, породив культурные сферы, прежде в таком виде не существовавшие. Итогом Просвещения стало то, что, во-первых, наука и эзотеризм отделились друг от друга, во-вторых, в ходе этого процесса научное и религиозное были разведены таким образом, что утратили непосредственную связь друг с другом (симптоматично в этом смысле утверждение Лапласа о том, что в физике он не нуждается в отсылках к «гипотезе» Бога), в-третьих, окончательно оформилась сфера идеологии, которая в дальнейшем сыграет в истории колоссальную роль.

Впрочем, оптимизм Просвещения и наивная вера в то, что наука нового типа позволит решить в скором будущем все проблемы человечества, быстро сошли на нет и в философии намечилось обратное движение, представители которого стали искать пути восстановления целостности культуры, восстановления связи между научным и религиозным, между своей

повседневной жизнью в мире рациональных научных знаний и техники и своими духовными потребностями. На фоне движения романтизма и так называемого оккультного возрождения, в котором оккультизм выступил в качестве новой формы духовности на стыке религии и науки, в философских кругах Европы, а затем и Северной Америки намечается новая волна интереса к мифологии, фольклору и эзотеризму.

Начиная с Канта, который открыл возможность философских дискуссий такого рода, этот интерес стремительно нарастал, отразившись в работах таких авторов, как Шопенгауэр и Гегель. К концу XIX века интерес к эзотеризму получил новый повод для роста в связи с потребностями зарождающейся в это время научной психологии, которая в форме «психических исследований», то есть парапсихологии, обратилась к изучению медиумизма, месмеризма, телепатии и т.д., которое, как надеялись психологи того времени, могло бы помочь развитию этой молодой дисциплины. Позднее в рамках лингвистического поворота, наметившегося к 1920-м годам, философы начинают обращаться к изучению эзотерических течений как символических, в том числе языковых, систем, что мы наблюдали на примере творчества Кассирера и Витгенштейна.

Все эти попытки философского осмысления эзотеризма подготовили почву для возможности современной философской рефлексии относительно феномена западного эзотеризма и его места в культуре, попытка каковой и представлена в настоящей работе.

В рамках исследования мы, опираясь на подход американского исследователя Артура Верслуиса, исходили из определения эзотеризма как формы мировоззрения, основанной на идеях гнозиса и тайны. Гнозис представляет собой непосредственное, недискурсивное знание подлинной реальности, в котором эзотерику открывается то, что он воспринимает как подлинный мир, в противоположность иллюзорному миру повседневного опыта. Эзотерическая тайна связана с непередаваемостью гнозиса. Гнозис можно обрести только в акте личного переживания, озарения. О нем нельзя узнать из чужого свидетельства, потому что обретение гнозиса означает прежде всего внутреннюю трансформацию. Катализатором этой трансформации, конечно, могут служить разные вещи. Это может быть и прочитанная книга, и картина, и ритуал

инициации, и медитация — но все это, в понимании эзотерика, только инструменты обретения гнозиса.

В современной западной культуре эзотеризм представляет собой одну из основных культурных сфер, занимая срединное положение между наукой и религией. Эзотеризм проявляется во множестве форм. На пересечении с наукой эзотеризм проявляется в формах маргинальной науки, паранауки и оккультных наук; на пересечении со сферой религиозного — как религиозная мистика, мистическая религия и внеконфессиональная мистика. «Чистый» эзотеризм занимает при этом срединное положение между оккультными науками и внеконфессиональной мистикой. Он символизирует баланс между наукой и религией, к которому стремится эзотерик.

Но равновесие между наукой и религией в эзотеризме носит не статический, а динамический характер. Это означает, что внутри эзотерического мировоззрения отдельные элементы носят подвижный характер, как бы дрейфуя между сферами религиозного и научного. Эзотерическое мышление наполнено противоречиями, необходимость постоянного разрешения которых обеспечивает его внутреннюю динамику. В эзотеризме поиск предвечной всеобщей традиции сочетается с радикальным новаторством и верой в прогресс, а индивидуализм — с поисками всеобщего единства. Причем окончательное разрешение этих конфликтов невозможно и даже, по-видимому, нежелательно: благодаря им эзотерическое мировоззрение не принимает жестких, завершенных форм, оно постоянно открыто к новым оригинальным интерпретациям и переработкам. По этой же причине эзотерические организации не являются устойчивыми: они могут распадаться или в них может происходить «текучка кадров», связанная с постоянным переосмыслением учения в свете нового опыта ее участников.

Представляется, что концепция сфер культуры, описанная в настоящей работе, объясняет ряд эмпирически наблюдаемых в истории культуры феноменов. Почему практически неизбежно возникает напряжение между догматическими формами религии и религиозной мистикой? Почему многие ученые, работающие в новых, еще только формирующихся областях научного знания, увлекались различными эзотерическими учениями? Как Исаак Ньютон, человек Нового времени,

совмещал занятие алхимией и физикой современного типа? Был ли все-таки Альберт Эйнштейн религиозным или нет? Почему философия в современном мире часто воспринимается как практически бесполезное занятие? Религия помогает или мешает развитию науки? Вот далеко не полный перечень тех вопросов, ответы на которые становятся намного яснее, если учитывать существование в истории западной культуры особой сферы эзотерического. Это также и ответ на вопрос о том, почему эта сфера обязательно должна стать объектом научного и философского осмысления, и остается надеяться, что эта книга будет пусть и небольшим, но осмысленным шагом в этом направлении.

Библиография

- Аверинцев С.С.* Мистика // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010. Т. 2. С. 579–580.
- Альбедиль М.* Миф и реальность. СПб.: Вектор, 2014.
- Американская философия. Введение / Ред. А.Т. Марсубян, Дж. Райдер. М.: Идея-пресс, 2008.
- Аполонов А.В.* Наука о религии и ее постмодернистские критики. М.: ИД Высшей школы экономики, 2018.
- Берг Й.* Сила Каббалы. М.: София, 2005.
- Блаватская Е.П.* Ключ к теософии. М.: Эксмо, 2007.
- Блаватская Е.П.* Тайная доктрина. М.: Эксмо, 2013. Т. 2.
- Бэкон Ф.* Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1971. Т. 1.
- Вавилов С.И.* Исаак Ньютон. 2-е изд. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1945.
- Введение в учение Розенкрейца. Lectorium Rosicrucianum, б.д.
- Визгин В.П.* Кангилем, Жорж // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010. Т. 2. С. 204–205.
- Винокуров В.В.* Алхимия: Elixir Vitae и искусство умирать // Сексуальность и смерть в символическом измерении. М.: ООО «ИПЦ „Маска“», 2013. С. 37–59.
- Винокуров В.В.* Двуликий Янус как прообраз искусства магии // Magnum Ignotum. Т. 2. Магия, герменевтика, экклесиология. М.: ООО «ИПЦ „Маска“», 2015. С. 62–110.
- Винокуров В.В.* Феномен магии в «Логико-философском трактате» Людвига Витгенштейна. Тезис 4.014 // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2011. № 20. С. 76–81.
- Винокуров В.В.* Фигура круга в эзотерических учениях. М.: Прогресс-традиция, 2008.
- Витгенштейн Л.* Заметки о «Золотой ветви» Фрэзера // Историко-философский ежегодник. 1989. С. 251–263.
- Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М.: Канон+, 2008.
- Витгенштейн Л.* Тайные дневники. 1914–1916 гг. // Логос. 2004. № 3–4 (43). С. 279–322.
- Витгенштейн Л.* Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. М.: Гнозис, 1994. Ч. 1. С. 75–319.
- Воронкина М.А.* Психологические критерии для систематизации религиозной практики // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 75. С. 166–185.
- Гараджа В.И.* Социология религии. М.: Инфра-М, 2007.
- Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974. Т. 1.
- Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1975. Т. 2.

- Генри Дж.* Включение оккультных традиций в натурфилософию раннего Нового времени: новый подход к проблеме упадка магии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. М.: РАНХиГС. № 1 (31). С. 53–91.
- Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон+, 2005.
- Гриф Дж. М.* Атлантида. СПб.: Весь, 2010.
- де Гуайта С.* Очерки о проклятых науках. У порога тайны. Храм Сатаны. М.: Ланселот, 2004.
- Гутнер Г.Б.* Кант, Огюст // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010. Т. 2. С. 295–296.
- Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М.: Академический проект, 2009.
- Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: Академический проект, 2017.
- Дильтей В.* Сущность философии. М.: ИНГРАДА, 2001.
- Дискуссия «Физики и лирики — враги или соратники? Меморандум о гомеопатии как маркер конфликта» [<https://www.youtube.com/watch?v=Lt5MlM2sCVs>].
- д’Онт Ж.* Гегель. СПб.: Владимир Даль, 2012.
- Дробязко Н.Е.* Маргинальные идеи и несостоявшиеся открытия в науке: философский аспект // Культурная жизнь юга России. Т. 48. 2013. № 1. С. 21–23.
- Дюпрель К.* Загадочность человеческого существа. М., 1904.
- Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 174–231.
- Заречный М.* Квантово-мистическая картина мира. СПб.: Весь, 2007.
- Зотов А.Ф.* Современная западная философия. М.: Канон+, 2011.
- Святой Ипполит, епископ Римский.* О Христе и антихристе. СПб.: Библиополис, 2008. С. 347.
- Йейтс Ф.А.* Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2018.
- Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Критика чистого разума [и др. работы]. М.: Эксмо, 2007. С. 899–1070.
- Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Критика чистого разума [и др. работы]. М.: Эксмо, 2007. С. 23–506.
- Капра Ф.* Дао физики. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2017.
- Касавин И.Т.* Паранаука // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Канон+, 2009. С. 689–691.
- Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1997.
- Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998.
- Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 2: Мифологическое мышление. М.: Академический проект, 2011.
- Кастанеда К.* Особая реальность. СПб.: Азбука-классика, 2004.
- Кастанеда К.* Сказки о силе. Второе кольцо силы. Дар Орла. М.: Эксмо, 2003.
- Кереньи К.* Мифологии. М.: Три квадрата, 2012.
- Конт О.* Общий обзор позитивизма. М.: Либроком, 2012.
- Кошовец Е.Б.* Эмпатия // Словарь философских терминов. М.: Инфра-М, 2007. С. 697–698.

- Красников А. Н., Гаврилина Л. М., Элбакян Е. С.* Проблемы философии религии и религиоведения: Учебное пособие. Калининград: Изд-во КГУ, 2003.
- Краткий философский словарь / Под ред. А. П. Алексеева. М.: Проспект, 2008.
- Кроули А. 777.* Каббала Алистера Кроули. М.: Ланселот, 2006.
- Кроули А.* Магия и мистицизм. М.: Ганга, 2011.
- Куайн У. В. О.* Две догмы эмпиризма // Куайн У. В. О. С точки зрения логики. 9 логико-философских очерков. Томск: Изд-во Томского университета, 2003. С. 24–48.
- Кузнецов В. Г., Миронов В. В.* Мистерия // Словарь философских терминов. С. 332–333.
- Кузнецов В. Н.* Европейская философия XVIII века. М.: Академический проект, 2006.
- Кулиану Й. П.* Эрос и магия в эпоху Возрождения. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2017.
- Кун Т.* Структура научных революций. М.: АСТ, 2003.
- Кураев А.* Догмат и ересь в христианском предании // Электронная библиотека Одинцовского благочиния [http://www.odinblago.ru/dogmatika/Dogmat_i_eres].
- Курс подготовки профессиональных парапсихологов «Духовный проводник» // Центр духовных практик «Звезда Изиды» [<http://zvezdaizidy.ru/programma.html>].
- Ладынин И. А. и др.* История древнего мира. Восток, Греция, Рим. М.: Эксмо, 2005.
- Лайтман М.* Наука Каббала. М.: Древо жизни, 2002.
- Ларкович Д. В.* Феномен авторского сознания Г. Р. Державина в контексте русской художественной культуры второй половины XVIII—начала XIX века: Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. Екатеринбург, 2012.
- Левин Э.* Учение и ритуал. М.: Эксмо, 2004.
- Линдорф Д.* Юнг и Паули: встреча двух великих умов. М.: Клуб Касаталия, 2013.
- Лосев А. Ф.* Мифология // Философская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1964. Т. 3. С. 457–467.
- Лукиан.* Сочинения. М.: Алетейя, 2001. Т. 2.
- Лэчмен Г.* Темная муза. М.: АСТ, 2008.
- Майер М.* Убегающая Аталанта. М.: Энигма, 2004.
- Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М.: Академический проект, 2015.
- Мартишина Н. И.* Феномен и типология околонучного знания // Вестник СГУПС. 2013. № 29. С. 19–28.
- Мень А.* Расизм перед судом христианства [<http://www.alexandrmen.ru/nasledie/rasizm.html>].
- Митрохин Л. Н.* Религия // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010. Т. 3. С. 436–442.
- Михайлов И. Ф.* Витгенштейн и проблема мистического опыта // Философские идеи Людвига Витгенштейна / Ред. М. С. Козлова. М.: ИФ РАН, 1996. С. 116–122.
- Моносов Б. М.* Магия для магов. СПб.: Невский проспект; Вектор, 2007.
- Ньютон И.* Оптика. М.: Государственное издательство, 1927.

- Ойзерман Т.И.* Мироззрение // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010. Т. 2. С. 578–579.
- Осипова О.В.* «Религия» по-древнегречески: $\theta\rho\eta\sigma\mu\epsilon\iota\alpha$ // *Magnum Ignotum*. Т. 3. История понятий / Ред. И.П. Давыдов. М.: Столица, 2016. С. 38–46.
- Пахомов С.В.* Специфика эзотерического знания // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма: Сб. материалов Третьей международной научной конференции / Ред. С.В. Пахомов. СПб.: РХГА, 2010. С. 73–85.
- Пащенко В.Я.* Идеология // Словарь философских терминов / Под ред. В.Г. Кузнецова. М.: Инфра-М, 2007. С. 184–187.
- Пекуровская А.* Герметический мир Иммануила Канта. СПб.: Алетейя, 2010.
- Пивоваров Д.В.* Философия религии. М.: Академический проект, 2006.
- Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: Издательство Ленинградского государственного университета, 1946.
- Регарди И.* Древо жизни. М.: Фаир-пресс, 2003.
- Регарди И.* Каббала. М.: Энигма, 2005.
- Резниченко А.И.* Исихазм // Словарь философских терминов. М.: Инфра-М, 2007. С. 215–217.
- Родиченков Ю.Ф.* Текст алхимического трактата как предмет дискурсивного анализа // Мистико-эзотерические движения в теории и практике: Сб. материалов Пятой международной научной конференции / Ред. С.В. Пахомов. СПб.: РХГА, 2012. С. 224–231.
- Розин В.* Три мироощущения и пути жизни. Философское осмысление религии, эзотерики и рационализма. Йошкар-Ола: Поволжский государственный технический университет, 2013.
- Салих аль-Мунаджид, Мухаммад.* Действительно ли суфийские шейхи входят в контакт с Аллахом? [<http://islamqa.info/ru/4983>].
- Самыгин С.И., Нечипуренко В.Н., Полонская И.Н.* Религиоведение. Социология и психология религии. Ростов-на-Дону: Феникс, 1996.
- Свасьян К.А.* Философия символических форм Эрнста Кассирера. Критический анализ. Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1989.
- Семигин Г.Ю.* Идеология // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010. Т. 2. С. 81–83.
- Спиркин А.Г.* Философия. М.: Гардарики, 2007.
- Степин В.С.* Философия // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010. Т. 4. С. 195–200.
- Сэдэвик М.* Наперекор современному миру: традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2014.
- Тарутина Е.И.* Обыденное сознание, его когнитивный и ценностный аспекты // Вестник Амурского государственного университета. Серия: гуманитарные науки. 2010. № 50. С. 3–9.
- Толстых В.И.* Искусство // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010. Т. 2. С. 160–162.
- Улыбина Е.В.* Психология обыденного сознания. М.: Смысл, 2001.
- Успенский П.Д.* *Tertium Organum*. М.: Фаир-пресс, 2007.
- Уэйт А.* Энциклопедия масонства. СПб.: Лань, 2003.

- Фаликов Б.* Величина качества. Оккультизм, религии Востока и искусство XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2017.
- Февр А.* 500 лет эзотеризма: Новая область междисциплинарных исследований в рамках академии // 500 лет гностицизма в России. М.: ВГБИЛ, 1994. С. 6–11.
- Фейерабенд П.* Наука в свободном обществе. М.: АСТ, 2010.
- Фиалко М.М.* Метафизика европейского эзотеризма: опыт исследования троичных структур. СПб.: Издательство РХГА, 2018.
- Философский словарь / Ред. М.М. Розенталь, П.Ф. Юдин. М.: Издательство политической литературы, 1963.
- Флоренский П.А.* Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: АСТ, 2003. С. 7–29.
- Форчун Д.* Мистическая каббала. М.: София, 2005.
- Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. 1.
- Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. М.: Наука, 1984.
- Ханegraф В.Я.* Западный эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся. М.: Центр книги Рудомино, 2016.
- Хоружий С.С.* Исихазм в России // Исихазм: аннотированная библиография. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 549–646.
- Швырев В.С.* Сциентизм // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010. Т. 3. С. 686.
- Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.: Мосты культуры, 2004.
- Шопенгауэр А.* Собрание сочинений: В 6 т. М.: Республика, 1999. Т. 1.
- Шопенгауэр А.* Собрание сочинений: В 6 т. М.: Республика, 2001. Т. 2.
- Шопенгауэр А.* Собрание сочинений: В 6 т. М.: Республика, 2001. Т. 3.
- Шрёдингер Э.* Наука и гуманизм. Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2001.
- Эвола Ю.* Герметическая традиция. М.; Воронеж: Terra Foliata, 2010.
- Эзотерика. Том 3. Парапсихология. Учебный курс Мюнхенского института парапсихологии. Часть 2. М.: Русский капитал, 1992.
- Яблоков И.Н.* Вера религиозная // Словарь философских терминов / Под ред. В.Г. Кузнецова. М.: Инфра-М, 2007. С. 74.
- Яблоков И.Н.* Мифологическое мышление // Словарь философских терминов / Под ред. В.Г. Кузнецова. М.: Инфра-М, 2007. С. 333.
- Ямвлих.* О египетских мистериях. М.: Алетейя, 2004.
- Ямвлих.* О Пифагоровой жизни. М.: Алетейя, 2002.
- Agrippa H. C.* De Occulta Philosophia Libri Tres. 1533.
- Albert Einstein // Living Philosophies. New York: Simon and Schuster, 1931. P. 3–7.
- Anderson A. H.* An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Antoine-Louis-Claude, Comte Destutt de Tracy // Encyclopædia Britannica (July 16, 2018) [<https://www.britannica.com/biography/Antoine-Louis-Claude-Comte-Destutt-de-Tracy>].
- Berube D. M.* Constructing Texts in Fringe Science: Challenges in Propaedeutics // Poroi. Vol. 9, iss. 1. 2013 [<http://ir.uiowa.edu/poroi/vol9/iss1/16>].

- Bos A.P., Ferwerda R.* Introduction // Aristotle, On the Life-Bearing Spirit (De Spiritu). Introduction, Translation, and Commentary by Bos A.P., Ferwerda R. Leiden: Brill, 2008. P. 27.
- Carnap R.* The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language // Logical Empiricism at Its Peak: Schlick, Carnap, and Neurath. New York; London: Garland Publishing, Inc., 1996. P. 10–32.
- Cicero.* De Natura Deorum. Academica. Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- Crabtree L.* Pagan Pentecostals — Why Pentecostals Make Better Magick Practicioners [<https://lydiamncrabtreeworpresscom.wordpress.com/2016/02/29/pagan-pentecostals-why-pentecostals-make-better-magick-practicioners/comment-page-1/>].
- Crowley A.* 777 Revised. Leeds: Celephaïs Press, 2004.
- Crowley A.* Magic in Theory and Practice. London, 1929.
- Cutsinger J.* Hesichia: An Orthodox Opening to Esoteric Ecumenism [<http://www.cutsinger.net/pdf/hesychia.pdf>].
- Davies W.W.* The Embattled but Empowered Community Comparing Understandings of Spiritual Power in Argentine Popular and Pentecostal Cosmologies. Leiden: Brill, 2010.
- Dilthey's Philosophy of Existence: Introduction to Weltanschauunglehre. New York: Bookman Associates, 1957.
- Droogers A.* The World of Worldviews // Methods in the Study of Religious Change: From Religious Studies to Worldview Studies / Ed. by André Droogers, Anton van Harskamp. Sheffield: Equinox, 2014. P. 17–42.
- Emerson R.W.* Essays. London: Arthur L. Humphreys, 1899.
- Goodrick-Clarke N.* The Western Esoteric Traditions. New York: Oxford University Press, 2008.
- Gordon P.E.* Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.
- Greenwood S.* Magic, Witchcraft and the Otherworld. Oxford; New York: Berg, 2000.
- Hadot P.* What Is Ancient Philosophy? Cambridge: The Belknap Press, 2004.
- HaKohain, Yakov Leib.* A Critical Re-Assessment of Sabbatai Zevi [<http://donmeh-west.com/re-evaluation.shtml>].
- Hanegraaff W.J.* Reason, Faith, and Gnosis: Potentials and Problematics of a Typological Construct // Clashes of Knowledge Orthodoxies and Heterodoxies in Science and Religion / Ed. by Peter Meusburger, Michael Welker, Edgar Wunder. Dordrecht: Springer, 2008. P. 133–144.
- Hanegraaff W.J.* Western Esotericism: The Next Generation // Mystic and Esoteric Movements in Theory and Practice. Fifth International Conference. P. 113–129.
- Irwin H.J., Watt C.A.* An Introduction to Parapsychology. London: McFarland, 2003.
- James W.* A Pluralistic Universe. New York: Longman, Green, and Co., 1920.
- James W.* Pragmatism. London: Longmans, Green, and Co., 1916.
- Kant I.* Correspondence. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Kant I.* Vorlesungen über Metaphysik. Erfurt, 1821.
- Keynes J.M.* Newton, the Man [http://www-history.mcs.st-and.ac.uk/Extras/Keynes_Newton.html].
- Kripal J.J.* The Serpent's Gift. Gnostic Reflections on the Study of Religion. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

- Lanska D. J., Lanska J. T.* Franz Anton Mesmer and the Rise and Fall of Animal Magnetism: Dramatic Cures, Controversy, and Ultimately a Triumph for the Scientific Method // *Brain, Mind and Medicine: Essays in Eighteenth-Century Neuroscience* / Ed. by H. Whitaker, C. U.M. Smith, S. Finger. Springer, 2007. P. 301–320.
- Lilla S.R.C.* Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism. London: Oxford University Press, 1971.
- Magee G.* Hegel and the Hermetic Tradition. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- Merkur D.* Mysticism // *Encyclopædia Britannica* [<https://www.britannica.com/topic/mysticism/Mysticism-and-reason>].
- Pentecostalism and Witchcraft: Spiritual Warfare in Africa and Melanesia* / Ed. by K. Rio, M. MacCarthy, R. Blanes. London: Palgrave Macmillan, 2017.
- Principe L.M.* Scientism and the Religion of Science // *Scientism: The New Orthodoxy* / Ed. by R.N. Williams, B.N. Robinson. London: Bloomsbury, 2015. P. 41–61.
- Rickert H.* System Der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1921.
- Stallo J.B.* General Principles of the Philosophy of Nature. Boston: Crosby and Nichols, 1848.
- Treitel C.* A Science for the Soul. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2004.
- Versluis A.* Magic and Mysticism. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2007.
- Warman M.* Stephen Hawking tells Google «philosophy is dead» // *The Telegraph*. 17 may 2011 [<https://www.telegraph.co.uk/technology/google/8520033/Stephen-Hawking-tells-Google-philosophy-is-dead.html>].
- Weinberg S.* Dreams of a final theory. New York: Vintage Books, 1994.
- Williams R.N.* Introduction // *Scientism: The New Orthodoxy* / Ed. by R.N. Williams, B.N. Robinson. London: Bloomsbury, 2015. P. 1–21.

Именной указатель

- Абарис 121
Августин, Аврелий 191
Авиценна 134
Агриппа Неттесгеймский 133–135, 137, 141
Адам 109
Адо, Пьер 127, 144
Алексеев, Александр 34
Альбедиль, Маргарита 42
Альберт Великий 134
Андерсон, Аллан Хитон 96
Анкосс, Жерар (Папюс) 107
Апполонов, Алексей 123
Арий 124
Аристей 121
Аристотель 9, 25, 35, 74, 121, 129, 134–135, 157
Артур, король 136
Беккер, Бальтазар 160
Бёме, Якоб 164
Берг, Йегуда 104–105
Блаватская, Елена 20, III, 116
Блейк, Уильям 46
Бор, Нильс 49
Браге, Тихо 194
Бруно, Джордано 72, 145, 164
Будда 61, 87
Бэкон, Фрэнсис 135–137, 140, 144–145, 159, 161
Бюргер, Готфрид Август 154
Бюхнер, Людвиг 55
Вайнберг, Стивен 143
Ван-Гельмонт, Ян Баптист 178
Верслуис, Артур 14, 18–19, 60, 90–91, 167, 195
Винокуров, Владимир 20, 130, 191
Витгенштейн, Людвиг 49, 143, 185–192, 195
Вольф, Христиан 152
Воронкина, Маргарита 114
Гаврилина, Лариса 30
Гален 157–158
Гальтон, Фрэнсис 55
Гараджа, Виктор 36–37
Гваттари, Феликс 35
Гегель, Георг Вильгельм Фридрих 25, 162–166, 195
Гейзенберг, Вернер 49
Геккель, Эрнст Генрих 55
Гёльдерлин, Фридрих 163
Генон, Рене 22
Генри, Джозеф 139
Геракл 44
Гердер, Иоганн Готфрид 154
Гермес Трисмегист 109–110, 134
Гесиод 32
Гёте, Иоганн Вольфганг фон 154–155
Гефест 37
Гильотен, Жозеф Игнас 141
Гитлер, Адольф 71
Гобино, Жозеф Артюр де 55
Гогель, Жан-Ное 163
Гомер 32–33
Гор 109
Гордон, Питер 181
Гринвуд, Сьюзан 16
Грир, Джон Майкл 20
Гроф, Станислав 171
Гроше, Ойген 71
Гуайта, Станислас де 84, 117
Гудеа 119, 122
Гудрик-Кларк, Николас 180
Дарвин, Чарльз 75
Делёз, Жиль 35
Деметра 163
Демокрит 162

- Державин, Гавриил 46
 Дессуар, Макс 81
 Дестют де Траси, Антуан 52
 Джеймс, Генри 172
 Джеймс, Уильям 154, 167, 172–179
 Дильтей, Вильгельм 28, 128
 д'Онт, Жак 163–164
 Дробязко, Наталья 75
 Дроогерс, Андре 28
 Дэвис, Уилма Уэллс 99
 Дюгем, Пьер 50
 Дюпрель, Карл 147–148, 150
 Дюркгейм, Эмиль 17–18
 Евтихий 125
 Енох 109
 Заречный, Михаил 79
 Зеботтендорф, Рудольф фон 71
 Зевс 37
 Изида 83
 Иисус Христос 37, 61, 109–110, 124–125, 129, 136
 Ипполит Римский 130
 Ицхак Слепой 103
 Йейтс, Уильям Баттлер 70
 Йейтс, Фрэнсис А. 180
 Кадм 109
 Камбис 131
 Камю, Альбер 34
 Кангилем, Жорж 54
 Кант, Иммануил 12, 25, 43, 147–155, 157, 160–161, 166, 180, 183, 195
 Капра, Фритьоф 121
 Карнап, Рудольф 53–54
 Касавин, Илья 80
 Кассирер, Эрнст 147, 152–153, 179–184, 195
 Кастанеда, Карлос 21–22
 Квиспель, Жиль 60
 Кейнс, Джон Мейнард 139
 Кизер, Ганс 159
 Кирлиан, Семён 84
 Кларк, Артур 105
 Клаудиус, Маттиас 154
 Климент Александрийский 90, 92, 128, 132
 Клингер, Фридрих
 Максимиллиан 154
 Кнебель, Карл Людвиг 154
 Конт, Огюст 67, 184
 Крабтри, Лидия 101–102
 Крайпл, Джеффри 15
 Кроули, Алистер 23, 26, 61, 71, 89, 92, 107–108
 Куайн, Уиллард Ван Орман 49–50
 Кузнецов, Виталий 147
 Кулиану, Йоан 24, 158
 Кун, Томас 72
 Лавлок, Джеймс 75
 Лавуазье, Антуан Лоран 159
 Лайтман, Михаэль 22, 104–105
 Лаплас, Пьер-Симон 150, 194
 Ларкович, Дмитрий 46
 Леви-Брюль, Люсьен 120
 Леви, Элифас 18, 107, 109, 113
 Лессинг, Готхольд Эфраим 154, 163
 Лилла, Сальваторе 90
 Лойола, Игнатий 87
 Лосев, Алексей 31, 44
 Лукиан Самосатский 129
 Лэчмен, Гэри 46
 Мазерс, Сэмюэль Лиддел 107
 Македоний 124
 Малиновский, Бронислав 120
 Маркс, Карл 55
 Мартишина, Наталья 80
 Мендельсон, Мозес 151–152
 Мень, Александр 55
 Месмер, Франц 140–142
 Мирандола, Пико делла 107
 Митрохин, Лев 40
 Михайлов, Игорь 189–190
 Моносов, Борис 21
 аль-Мунаджид, Мухаммад Салих 94
 Мухаммед 61
 Мэйги, Гленн Александр 154, 164
 Ницше, Фридрих 34
 Новалис 154
 Ньютон, Исаак 52, 137–141, 174, 196
 Оаннес 119
 Ориген 128–129
 Осипова, Ольга 122
 Осирис 119

- Павел, апостол 125
 Палама, Григорий 87–88, 125
 Парацельс 164–165, 178
 Парменид 47, 162
 Паули, Вольфганг 70, 78
 Пахомов, Сергей 15, 112
 Пивоваров, Даниил 41, 137
 Пифагор 47, 129–131, 193
 Платон 32, 34, 47, 90, 110, 122, 134, 157–158, 162
 Плотин 91, 131
 Плутарх 157
 Политц, Карл 148
 Порфирий 130
 Принсип, Лоуренс 51, 64–65
 Пропп, Владимир 44
 Протагор 31
 Псевдо-Дионисий Ареопагит 90–92
 Птолемей 74
 Райнхольд, Карл Леонард 154
 Регарди, Израэль 107–108, 115
 Рембо, Артур 46
 Риккерт, Генрих 27
 Родионов, Антон 66
 Розин, Вадим 17, 87
 Руднев, Вадим 191
 Сартр, Жан-Поль 34
 Сведенборг, Эммануил 46, 61–62, 147, 150, 152–153
 Соломон 69, 115
 Спиркин, Александр 33
 Сталло, Джон Бернارد 169–171
 Степин, Вячеслав 34
 Сэдживик, Марк 22, 110
 Тейяр де Шарден, Пьер 59
 Толстой, Лев 185
 Томазий, Христиан 160
 Улыбина, Елена 45
 Уокер, Дэниэл Пикеринг 180
 Успенский, Петр 111, 113, 154
 Уэйт, Артур 23
 Фалес Милетский 33, 121–122
 Февр, Антуан 9, 15, 24
 Фейерабенд, Пол 55, 74, 143
 Фиалко, Матвей 23–24
 Фихте, Иоганн Готлиб 154–155
 Фичино, Марсилио 91, 110, 157–158
 Фома Аквинский 134
 Форчун, Дион 19, 107
 Фохт, Карл 55
 Франклин, Бенджамин 141
 Франклин, Бенджамин 159
 Фрейд, Зигмунд 75
 Фромм, Эрих 40
 Фрэзер, Джеймс Джордж 181, 186, 191
 Ханеграафф, Воутер 16, 56, 60–62
 Хокинг, Стивен 143
 Хоружий, Сергей 92
 Церера 163
 Цицерон 123
 Шабтай Цви 103–104
 Швырёв, Владимир 52
 Шедлинг, Фридрих Вильгельм Йозеф фон 154
 Шиллер, Фридрих 154
 Шлейермахер, Фридрих 155
 Шолем, Гершом 112
 Шопенгауер, Артур 146, 154–162, 195
 Шренг-Нотцинг, Альберт фон 172
 Шрёдингер, Эрвин 48
 Эверетт, Хью 49
 Эвола, Юлиус 22
 Эйнштейн, Альберт 75–77, 197
 Экхарт, Майстер 164
 Эмерсон, Ральф Уолдо 166–168, 172
 Эмпедокл 25, 47
 Энгельс, Фридрих 55
 Эпименид 121
 Юм, Дэвид 49
 Юнг, Карл Густав 77
 Юстиниан 129
 Яблоков, Игорь 36
 Ямвлих 110, 129, 193
 Янус 82

Станислав Панин

ФИЛОСОФИЯ ЭЗОТЕРИЗМА

**Эзотеризм как предмет исторической
и философской рефлексии**

Редактор *С. Елагин*

Дизайнер серии *Д. Черногаев*

Корректоры *О. Семченко, М. Смирнова*

Верстка *Д. Макаровский*

Налоговая льгота — общероссийский
классификатор продукции ОК-005-93, том 2;
953000 — книги, брошюры

**ООО РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА
«НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ»**

Адрес редакции:

123104, Москва, Тверской бульвар, 13, стр. 1

тел./факс: (495) 229-91-03

e-mail: real@nlo.magazine.ru

сайт: www.nlobooks.ru

Формат 60×90^{1/16}. Бумага офсетная №1.

Офсетная печать. Печ. л. 13. Тираж 1000.

Отпечатано в ОАО «Издательско-полиграфический комплекс

„Ульяновский Дом печати“»

432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14