

STUDIA
RELIGIOSA



ПАВЕЛ
НОСАЧЕВ

“ОТРЕЧЕННОЕ
ЗНАНИЕ”



ИЗУЧЕНИЕ МАРГИНАЛЬНОЙ
РЕЛИГИОЗНОСТИ
В XX И НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

Носачёв Георгиевич Павел
«Отреченное знание».
Изучение маргинальной
религиозности в XX и
начале XXI века. Историко-
аналитическое исследование
Серия «Studia religiosa»

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=68510733

*«Отреченное знание». Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века. Историко-аналитическое исследование: Новое литературное обозрение; Москва; 2023
ISBN 9785444821008*

Аннотация

В XX веке так называемая «маргинальная религиозность», обычно именуемая «эзотерикой» или «оккультизмом», стала активно проявляться в культуре и обратила на себя внимание религиоведов, культурологов и историков. Преодолев скептицизм академического сообщества, изучение эзотерических учений стало в последние десятилетия самостоятельной и активно развивающейся областью гуманитарного знания. Книга П.

Носачева посвящена описанию четырех основных научных подходов к «отреченному знанию», сформировавшихся за это время: новоевропейского, американского, мистоцентрического, традиционного рационалистического. Автор выделяет характерные черты каждого направления, исследует их генезис и подробно анализирует работы ключевых фигур. Среди героев книги – Карл Юнг, Мирча Элиаде, Фрэнсис Йейтс, Умберто Эко, Гершом Шолем, Воутер Ханеграафф, Коку фон Штукрад, Артур Верслуис, Джеффри Крайпл и другие исследователи. Особое место в монографии отводится культурно-историческому контексту исследований маргинальной религиозности. Павел Носачев – доктор философских наук, профессор Школы философии и культурологии НИУ ВШЭ.

Содержание

Предисловие ко второму изданию	6
Введение	10
Вопрос о терминах	14
«Как можно верить во все это – это же полная чушь!»	18
Подход? Метод?	24
Вопрос о биографиях	26
Чем обусловлен выбор героев книги?	31
Вопрос о методе и несколько формальных замечаний	42
ЧАСТЬ 1	46
Глава 1	46
Глава 2	56
Глава 3	67
Глава 4	70
Глава 5	86
Глава 6	99
Глава 7	112
ЧАСТЬ 2	116
Глава 1	116
Глава 2	135
Глава 3	140
Фрэнсис Йейтс и институт Варбурга	140

Герметизм и научная революция	142
Две интерпретации «Меланхолии I»: Э. Панофски и Ф. Йейтс	150
История Джона Ди: два взгляда	157
Влияния и критика	162
Глава 4	174
Умберто Эко и западный эзотеризм	174
Семиотика – краткий экскурс	177
Герметический семиозис	183
Рациональное и иррациональное	190
Эзотерика и этика	194
Вопрос об источниках	196
Умберто Эко и исследование западного эзотеризма	203
Глава 5	213
Наследие Дж. Уэбба: общий обзор	213
Конец ознакомительного фрагмента.	215

Павел Георгиевич Носачев
«Отреченное знание».
Изучение маргинальной
религиозности в XX
и начале XXI века.
Историко-аналитическое
исследование

Предисловие ко второму изданию

С момента первого издания этой книги прошло более семи лет, за это время многое изменилось как в окружающей нас жизни, так и в исследованиях маргинальной религиозности. Появившаяся в академии лишь во второй половине 1990-х годов, эта сфера всего за двадцать пять лет смогла не только прочно закрепиться в научном сообществе, но и развиваться в полноценную отрасль гуманитарного знания. За этот период появились профильные исследовательские се-

ти и организации¹, журналы и книжные серии², проведено множество конгрессов и конференций³. И неудивительно, что десятилетний юбилей амстердамской кафедры *западного эзотеризма и связанных с ним течений*, на котором присутствовал автор книги, отмечался с размахом как триумф эзотерических исследований в современной академии, ведь такое широкое признание до недавнего времени маргинализированной сферы – во многом заслуга коллектива кафедры.

Пожалуй, сейчас эту книгу правильнее было бы назвать

¹ Полный их список доступен на официальном сайте Европейского сообщества по изучению западного эзотеризма: <https://www.esswe.org/Networks>. Например, возникли тематические сети по исследованию современного эзотеризма, эзотеризма и ислама, эзотеризма и античности, эзотеризма и гендера, эзотеризма и политики, оккультизма в Южной Азии, и это не считая региональных и аффилированных с Европейским сообществом исследователей организаций. Даже в России сейчас появилось несколько исследовательских групп, специализирующихся на разных аспектах изучения маргинальной религиозности, параллельно с существующей уже более десяти лет Ассоциацией исследователей эзотеризма и мистицизма (<https://aiem-asem.org>) ныне действуют Academic Hermetic Group (https://vk.com/a_h_group) и New Age in Russia: Ideologies, Networks, Discourses (<https://newageru.hypotheses.org>).

² В последние пять лет все крупные академические издательства посчитали необходимым заняться созданием специализированных руководств и серий по эзотеризму. Началось все с Routledge, затем к теме обратились Cambridge, Oxford University Press и другие.

³ Только Европейским сообществом по изучению западного эзотеризма было организовано восемь всемирных конференций, а российской Ассоциацией исследования эзотеризма и мистицизма – двенадцать, это не считая множества отдельных тематических конференций, исследовательских семинаров, летних и зимних школ и т. п.

«Классический этап в изучении маргинальной религиозности», поскольку за последние годы многие ее герои были признаны маститыми учеными, а некоторые уже умерли, например Антуан Февр. В то же время появилось целое поколение молодых исследователей, с начала карьеры специализировавшихся на изучении отдельных аспектов, персон, теорий сферы эзотерических учений. Этим новым ученым нет необходимости в обосновании легитимности своих занятий, им не нужно доказывать кому-то в академии, что они занимаются настоящей наукой, как это было с их предшественниками. Разумеется, такая свобода и специализированная подготовка не могли не отразиться на стиле новых исследований. Но при всех этих изменениях автор данной книги убежден, что модель, разработанная им, адекватно описывает общую логику изучения маргинальной религиозности и фиксирует его вехи, поэтому текст книги не подвергался концептуальной переработке. Но это не значит, что второе издание совсем не отличается от первого; напротив, задачей, стоящей перед автором, стала детализация и всестороннее расширение панорамы исследований. Поэтому в книгу добавлено немало нового материала. Так, уточнены и расширены главы про круг Эранос, исторические основания подхода классического рационализма, теории Ф. Йейтс, Дж. Крайпла, исправлены некоторые неточности первого издания, в третью часть добавлена глава «Переходные формы», описывающая историю социологии оккультного и подробно

излагающая теорию оккультуры К. Парtridge. В заключении к книге дан набросок портрета нового поколения исследователей эзотеризма, показано, в чем они близки классикам и чем отличаются, определены их основные интересы, очерчены перспективы новых исследований и их ограничения.

За последние годы на русский язык переведен ряд трудов классиков исследования маргинальной религиозности, которые являются героями этой книги⁴. Поскольку принципиально эти переводы не отличаются от сделанных автором для ее первого издания, а в некоторых случаях и уступают, то в большинстве своем ссылки в тексте идут на оригинальные издания.

Автору хотелось бы надеяться, что второе издание книги поможет лучше понять, что такое эзотерика и зачем ее нужно изучать.

П. Г. Носачев, 2022

⁴ В первую очередь стоит назвать переводы книг Й. П. Кулиану (*Кулиану Й. П. Эрос и магия в эпоху Возрождения. 1484* / Пер. с фр. А. Н. Смирновой. СПб.: Изд-во И. Лимбаха, 2017; *Кулиану Й. П. Древо гнозиса: Гностическая мифология от раннего христианства до современного нигилизма* / Пер. И. Ерзина. М.: Касталия, 2019), А. Февра (*Февр А. Западный эзотеризм: Краткая история* / пер. П. Огорокова. М.: Касталия, 2018), В. Ханеграаффа (*Ханеграаф В. Западный эзотеризм: Путеводитель для запутавшихся* / Пер. Е. Зори. М.: ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, 2016).

Введение

«Эзотерика», «оккультизм», «герметизм», «паранормальное» – что же значат эти термины? Это просто названия ряда стеллажей в книжном магазине, или религиозные учения, или разновидность философии? Мы не претендуем здесь на то, чтобы дать на эти вопросы прямой ответ, ведь для того, чтобы его сформулировать, прежде пришлось бы принять определенную мировоззренческую или исследовательскую точку зрения. Но в таком случае изменилась бы цель нашей работы: из научного исследования существующих позиций наша книга превратилась бы либо в изложение личного отношения к теме, либо в отстаивание одного из научных подходов к ней. Конечно, любой человек имеет какую-то мировоззренческую установку, и она в той или иной степени находит выражение в его трудах. Важно, однако, чтобы эта установка не стала цензором, следуя указаниям которого человек выбирает научные гипотезы, более близкие ему, и замалчивает то, с чем он не согласен. Как представляется, для наиболее полного освещения темы нашей работы мы должны, насколько это возможно, методологически устранить личную позицию по описываемому вопросу, дабы во всей полноте и сложности продемонстрировать теории героев нашей книги. Следовательно, в книге будут раскрыты значения указанных терминов, но так, как их понимает тот или

иной выразитель описываемого нами конкретного подхода.

По форме наша книга – метаисследование, призванное описать четыре подхода к изучению маргинальной религиозности, а по содержанию она затрагивает множество тем – от гностицизма и до контркультуры 1960-х годов. Героями здесь будут ученые-исследователи, в той или иной степени затрагивающие в своих трудах тему маргинальной религиозности как цельного феномена: Карл Юнг, Гершом Шолем, Мирча Элиаде, Фрэнсис Йейтс, Умберто Эко, Джеймс Уэбб, Антуан Февр, Воутер Ханеграафф, Коку фон Штукрад, Артур Верслуис, Джефффри Крайпл, Йоан Петру Кулиану и другие.

Когда около десяти лет назад автор книги начал преподавать предмет «Эзотерические учения», входящий в государственный стандарт подготовки специалиста по религиоведению (а в новом стандарте – магистра), он с удивлением обнаружил, что найти серьезные научные работы по теме на русском языке очень тяжело. Конечно, общеизвестными были книги Йейтс, Элиаде и Шолема, но составить по ним представление о том, что такое эзотерика, какие учения в нее входят и почему входят именно такие, было невозможно. Поэтому пришлось обратиться на Запад, где с удивлением удалось обнаружить целые направления в исследовании рассматриваемой области. Мало того, оказалось, что эта область сейчас активно развивается и перемещается в сферу междисципли-

плинарных исследований⁵. Отсюда возникла необходимость разобраться в существующем многообразии теорий, объясняющих, что такое эзотерика. Плодом такого исследования и стала лежащая перед читателем книга. Нам бы хотелось, чтобы современному преподавателю, ученому, да и просто интересующемуся темой человеку, не пришлось вслепую нащупывать отдельные подходы, касающиеся темы эзотерики, не пришлось с нуля проходить наш путь, нам бы хотелось, чтобы эта книга послужила компасом для ориентирования в мире исследования эзотерики сегодня.

Академическое изучение эзотерики – дисциплина сравнительно молодая. Еще сто лет назад о научном исследовании такой темы не могло быть и речи, поскольку, с одной стороны, к ней относились как к собранию суеверий, недостойных серьезного внимания, а с другой – как к хранилищу священных тайн, доступных лишь посвященным. Культурная ситуация XX века заставила ученых обратить внимание на рассматриваемый феномен, поскольку он стал ак-

⁵ Сразу сделаем существенную оговорку: в нашей стране темами эзотерики также занимались, их исследование хотя и не было столь систематическим, как на Западе, но тоже вызывает немалый интерес и уже стало предметом изучения (см.: *Пахомов С.* Специфика современной российской эзотериологии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4. С. 36–65), но мы намеренно сфокусировали свое внимание только на зарубежных исследованиях, никак не соотнося их с отечественными, при этом предполагая, что предложенная нами схема деления на четыре подхода, созданная на западном материале, сможет без труда включить и отечественных ученых, хотя, чтобы осуществить это, потребуется отдельная специальная работа.

тивно проявляться в культуре, политике, социальной жизни, искусстве и науке столь активно, что не замечать его более стало невозможно. Да и сама идея научного исследования претерпела значительную трансформацию, что позволило включить в его сферу ранее не вписывавшиеся явления, а модная в последние десятилетия междисциплинарность оказалась очень подходящей для описания реалий маргинальной религиозности, поскольку в последней сплеталось множество влияний из разных областей человеческой жизни.

Однако уже несколько раз в тексте мы употребили словосочетание «маргинальная религиозность», никак не пояснив его значение, давайте исправим это.

Вопрос о терминах

Для обозначения предметной области, в которой работают герои нашей книги, существует множество терминов: «оккультизм», «эзотерика», «эзотеризм», «гнозис», «герметизм», «гетеродоксальные учения» и т. п. Каждый из них имеет свое значение, но это значение не абсолютно, каждый исследователь вкладывает в него собственное содержание. Другими словами, в рассматриваемой нами сфере исследований нет единой устоявшейся терминологии. Пожалуй, в настоящее время на статус основного маркера исследовательского поля в наибольшей степени претендует термин *western esotericism* (что у нас переводится как «западный эзотеризм»). Однако термин этот появился лишь в 1990-е годы, и идея его универсального применения разделяется далеко не всеми. Следовательно, если нашей целью является описание многообразия подходов к некоему явлению, мы, с одной стороны, должны его как-то обозначить, но, с другой стороны, не можем взять ни одно из уже существующих наименований, предложенных в рамках этих подходов: тогда мы встанем на позицию одного из них, и таким образом наше исследование станет его трансляцией.

Выход здесь один – придумать свое рабочее определение. Таким и станет для нас «маргинальная религиозность». Прежде всего поясним, что введением нового термина не со-

бираемся еще больше запутать ситуацию с терминологией и ни в коем случае не претендуем на новое слово в исследованиях. *Этот термин нужен нам лишь для того, чтобы методологически обозначить сферу исследования героев данной книги, не пользуясь при этом их терминологией, не более того.* Если угодно читателю, то он может расценивать введение этого термина как метаисследовательский прием автора книги, необходимый для упорядочивания разрозненного материала исследования. Заметим, что определение «маргинальная» не должно вводить в заблуждение, в нем нет никаких негативных коннотаций. *Под маргинальной мы понимаем ту религиозность, которая в течение истории западной культуры, начиная с принятия христианства Римской империей, вытеснялась и порицалась официальной религиозной и культурной традицией и никогда не была господствующей.* При этом маргинальность здесь не должна пониматься как социологическая категория: выразители такой религиозности зачастую не принадлежали к раскольникам и сектантам, напротив, они могли быть частью культурной, религиозной и политической элиты общества, при этом их внутренняя духовная жизнь строилась вокруг принципов, не принимаемых и не разделяемых официальной религиозной традицией (что, кстати, не всегда могло осознаваться ими самими). Отметим, что эта религиозность была маргинальной лишь в контексте западной культуры, изначально строившейся на христианском фундаменте; на Востоке в принципе сложно

говорить о маргинализации какого-либо религиозного явления.

Оговоримся, что в контексте нашего исследования мы не рассматриваем вопрос, была ли она хороша или плоха, а лишь определяем ее место в истории культуры. При этом совершенно не следует считать, что ее влияние на историю Запада было минимальным. Как раз наоборот, именно из-за своего обособленного, запретного положения ей порой (например, в эпоху Возрождения) удавалось оказывать сильнейшее влияние на отдельные сферы культуры, а быть может и на целые эпохи. Даже и для Нового времени, когда религия утратила прежнюю роль в жизни общества, «маргинальная религиозность» продолжила играть ту же роль вытесненного знания, лишь немного видоизменившись. В Новое время она начинает представлять собой третью сферу человеческого бытия⁶, отличную от религии и науки. Все то, что не признается религией Нового времени и не считается наукой, вытесняется в третью сферу, в которой происходит попытка примирения на определенном базисе отверженных научных

⁶ Здесь мы не претендуем, разумеется, на общую классификацию сфер жизни человека и не утверждаем, что их всего три. Просто так сложилось, что маргинальная религиозность устами ее выразителей ассоциировала себя как с религией, так и с наукой, зачастую (но не всегда) претендуя на создание некоего их синтеза. При этом и научное сообщество, и христианские Церкви, как правило, решительно отвергали эти претензии, тем самым вытесняя маргинальную религиозность за пределы как религии, так и науки. Иными словами, в Новое время маргинальная религиозность во многом вынужденно заняла промежуточное положение между наукой и религией.

и религиозных представлений. Эта сфера и является «маргинальной религиозностью». Отметим, что, используя словосочетание «маргинальная религиозность», мы не претендуем на оригинальность, а во многом следуем целому ряду ученых, в той или иной степени оформивших названную идею, но никогда не делавших это словосочетание маркером, под которым проходило их исследование⁷.

⁷ В первую очередь среди таких авторов можно назвать Фрэнсис Йейтс, Умберто Эко, Джеймса Уэбба, Воутера Ханеграаффа и Джеффри Крайпла, об их концепциях и пойдет речь в нашей книге.

«Как можно верить во все это – это же полная чушь!»

Когда-то Стивен ван дер Брок готовил свой первый научный доклад, который он должен был сделать в сообществе серьезных ученых-историков. Несколько месяцев он посвящал изучению неизвестного ранее астрологического инструмента. После того как доклад был прочитан, один из историков, присутствовавших в аудитории, воскликнул: «Вы верите в это? Это чушь, шарлатанство!»⁸

Истории, подобные рассказанной выше, происходят повсеместно с людьми, в той или иной степени соприкоснувшимися с темой маргинальной религиозности и пытающимися донести свои мысли о ней до академической общественности. Автору этих строк тоже не раз доводилось слышать нечто подобное. Быть может, и читатель, держащий в руках эту книгу, думает, как можно вообще писать что-то серьезное об астрологии, алхимии, магии и т. п. В чем же причина такого предвзятого отношения? Ответ достаточно прост. Не все из нас сильны в квантовой физике, не каждому под силу высшая математика, тонкости философии Платона или Деррида требуют определенной подготовки для по-

⁸ *Stuckrad Kocku von. Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Leiden, 2010. P. 203.*

нимания, но есть ряд вопросов, о которых каждому что-то известно, и на основании этих обрывочных знаний человек формирует, как ему представляется, незыблемый фундамент собственных убеждений по тому или иному «общеизвестному вопросу». Во многом предмет нашей книги напоминает известную загадку Корнея Чуковского: «Мудрец в нем видел мудреца, Глупец – глупца, Баран – барана, Овцу в нем видела овца, И обезьяну – обезьяна...» Именно эти личные убеждения, обывательское якобы-знание о предмете и заставляют реагировать на темы, связанные с маргинальной религиозностью, тем или иным образом. Другими словами, у большинства людей уже есть собственное представление (и стойкий ассоциативный ряд, с ним связанный) об «эзотерике», «окультизме», «магии»... Кстати, эти представления далеко не всегда могут быть негативными, порой человек, столь же поверхностно знакомый с предметом, рассматривает все, что ассоциирует себя с термином «эзотерическое», как кладезь истины. На наш взгляд, и первый, и второй подход не имеют никакого отношения к научному исследованию, они базируются на обрывочных знаниях, личных вкусовых предпочтениях, оценочном подходе и эмоциях. Это не значит, что они неверны или не имеют права на существование, просто они не могут претендовать на общезначимость и рядиться в одежду «общеизвестной истины».

Если мы пойдем чуть дальше и обратимся к тем, кто по долгу службы вынужден был столкнуться с рассматриваемой

темой и получил какие-то знания на ее счет, то увидим, что чаще всего ему кажется, что все подходы к сфере маргинальной религиозности делятся на две группы: рациональный и иррациональный. Первый предполагает ее рассмотрение с позиции классической рациональности, подвергая сомнению представления ее адептов и выдвинутые ими теории, он в большей степени критикует их, чем стремится понять. Иррациональный подход, напротив, пытается погрузиться в сферу маргинальной религиозности, дабы найти в ней выражение чего-то превосходящего возможности человеческого разума. С одной стороны, здесь суждения выносятся на основе знакомства с первоисточниками и использования определенного научного инструментария, а сама эта сфера исследователем такого рода может дифференцироваться на истинную и суррогатную формы выражения иррационального. С другой – на деле мы вновь сталкиваемся с упрощением исследования темы, поскольку и критик-рационалист, и ищущий иррационалист уже заранее знают, что один из них найдет объект для критики, а другой – вместилище истины. Иными словами, исследователь здесь не ставит вопрос, а держит при себе готовый ответ на любой вопрос, который ему могут задать.

Как читатель увидит в дальнейшем, история исследования маргинальной религиозности действительно включает в себя и то, что можно назвать иррациональным подходом (в нашей терминологии – подход мистоцентризма), и то, что можно

именовать рациональным подходом (в нашей терминологии – подход классического рационализма), но этими двумя она совсем не исчерпывается. Такое жесткое деление подразумевает убеждение в том, что исследователь понял суть вопроса, сам познал истину. Рационалист убежден, что истина в разуме, следовательно, все проявления того, что с этим разумом не согласуется, он будет воспринимать как глупость или, в лучшем случае, неосознанное заблуждение. Ровно так же и иррационалист убежден, что истина в некоем ином, превосходящем разум мире, и, приобщившись к ней, он свысока может взирать на жалкие потуги постичь разумом то, что в принципе непостижимо. Обе эти позиции оценочные и базируются на предубеждениях, сформировавшихся у исследователя до работы с предметом исследования.

Не осуждая обозначенные подходы, мы лишь хотим сказать, что ими не исчерпывается наша сфера исследований. В работе мы продемонстрируем, что можно выделить еще два отличных, хотя в определенной степени и связанных с названными подхода, которые мы предлагаем называть «новоевропейским» и «американским». Здесь географическое обозначение определяется культурно-историческими реалиями их генезиса во второй половине XX века, при этом за географическими маркерами стоят четкие системы представлений. Так, в Европе в основу исследований легли текстологические разработки, оперирующие самыми современными теориями в исследовании культуры, религии и ин-

теллектуальной истории. Иными словами, маргинальная религиозность здесь стала восприниматься как значительный культурно-исторический феномен. В то время как в Америке во многом благодаря особой, ориентированной на духовный опыт религиозной традиции, восходящей еще к возникновению страны, и методологии исследования религии, разработанной Уильямом Джеймсом, краеугольным камнем стало то, что, по мнению заокеанских исследователей, этот феномен сформировало, – личный опыт человека, исповедующего маргинальную религиозность. Как следствие этого оформилась и иная стратегия научного исследования, идущая от текста к опыту.

Очертив таким образом сферу исследования и обозначив существующие подходы к ней, автор хотел бы обратиться к читателю со следующей просьбой: какие бы предубеждения читатель ни имел в отношении предмета описания нашей книги, чтобы понять идеи ее героев, нужно на время чтения отложить их, и тогда, надеемся, книга сможет принести определенную интеллектуальную пользу хотя бы тем, что продемонстрирует новый взгляд через призму многообразия мнений ее героев на казавшиеся ранее очевидными вещи. Если читатель последует нашему совету, то, надеемся, нам удастся показать ему, что мир маргинальной религиозности – это сфера, где, по выражению поэта,

...границы, контуры, очертания сохраняются
весьма недолго, вещи, звери, люди, растения,

звезды растворяются, размываются в смутных трансформациях, нет ни порядка, ни периодичности, ни фиксированных пунктов ориентации – это мир Диониса, где опьянено все – и наблюдатели и наблюдаемое, это страна чудес Алисы и морской простор навигаций Пантагрюэля⁹.

⁹ Головин Е. Веселая наука. М.: Энеагон, 2006. С. 234.

Подход? Метод?

В чем разница между двумя понятиями и почему мы говорим о четырех подходах к маргинальной религиозности? В различении этих дефиниций мы опираемся на идею И. П. Давыдова, отличающего предмет от метода следующим образом: «метод – это способ оперирования с предметной областью, но прежде к ней нужно приблизиться – чему служат подходы»¹⁰. Иными словами, метод – это инструментарий, используемый ученым (он может быть из сферы любой науки: психологический, исторический, социологический и т. п.), предполагающий пошаговое следование ряду рекомендаций для получения определенного результата. Подход, напротив, – это система артикулированных или неартикулированных установок ученого, с помощью которой тот определяет предмет своего исследования, тип инструментария и пути его применения. Метод – это карта, где отмечен детальный маршрут, а подход – это направление движения к определенной цели, добраться до которой можно множеством различных маршрутов. На наш взгляд, ученые в отношении маргинальной религиозности применяли четыре подхода. Такая цифра не произвольна, мы получили ее путем изу-

¹⁰ Давыдов И. П. Современные проблемы методологии религиоведения. <http://www.sfi.ru/statja/sovremennye-problemy-metodologii-religiovedenija/> (дата обращения: 01.09.2014).

чения работ наших героев. Быть может, исследователи будущего выделяют большее число подходов либо редуцируют какие-то из них, но мы полагаем, что на данный момент можно говорить только о четырех подходах, обладающих специфическими чертами и не сводимых друг к другу.

Вопрос о биографиях

Так уж сложилось, что многие книги и статьи, посвященные тем или иным ученым, начинаются с описания их биографий. Порой эти описания становятся столь обширными, что работа в большей степени рассматривает жизнь ученого, а не идеи, изложенные им в исследованиях. Если читатель нашей книги – студент или преподаватель, эта тема ему еще ближе, ведь рефераты, курсовые, да зачастую и дипломы, начинаются с биографии героя, о котором пишется квалификационная работа. В монографии, посвященной различным жизнеописаниям Карла Юнга, Сону Шамдасани (Sonu Shamdasani) делает важные методологические замечания относительно биографического нарратива как средства анализа научного наследия¹¹. Кратко их можно выразить следующим образом. Мы живем в век биографий, повествования о жизни людей стали столь интересны современному человеку, что продажи книг, посвященных «жизни замечательных людей», намного превышают продажи книг самих «замечательных людей». Как следствие, биографы становятся историками, излагающими якобы реальную картину жизни того или иного персонажа, тогда как на деле биография зачастую – литературный жанр, творческая интерпретация опре-

¹¹ См.: *Shamdasani S. Jung strip bare by his biographers, even. London, 2005. P. 1–7.*

деленного набора фактов с заполнением лакун в этих фактах красивым вымыслом в угоду непрерывности изложения и красоте стиля. Читатель, сталкиваясь с первоисточником, часто находит в нем тяжелый язык, сложность мысли, неясность теорий и для получения прояснения возникших вопросов обращается к биографии автора, которого не смог одолеть. Биография привлекает не только тем, что она написана проще и читается увлекательно, но еще и тем, что сложные идеи ученого «разжеваны» и поданы в связи с его жизнью. Ведь все люди живут собственной жизнью, все сталкиваются с проблемами и переживают различные тяжелые моменты. На основании этого общего между описываемым в биографии героем и читателем биографии устанавливается воображаемая связь, обеспечивающая кажущееся понимание идей ученого через его жизнь. Таким образом, биография служит эрзацем творчества ученого, на деле подменяя его. Думаем, теперь читателю стало понятно, почему почти все студенческие работы начинаются с биографии: таким образом создается иллюзия понимания незнакомого ученого и его сложных идей. Из сказанного ясно, что биографизм в описаниях представляет немалую угрозу для ценности идей самих по себе. Подтверждением важности такого рассмотрения учения *per se* могут служить слова Ницше, сказанные им в работе «К генеалогии морали»:

...наверняка лучше всего было бы в такой степени
отделить художника от его творения, чтобы не

принимать самого его столь же всерьез, как его творение. В конце концов, он лишь предусловие своего творения, материнское лоно, почва, при случае удобрение и навоз, на котором, из которого оно и вырастает, – и, значит, в большинстве случаев нечто такое, что должно забыть, если только желают насладиться самим творением¹².

Слова Ницше, быть может, выражают некую крайность, но нельзя отрицать, что в культуре любое произведение, созданное автором, отделяется от него и начинает жить собственной жизнью. А это значит, что полностью прочитывать творение через биографию создателя неверно и губительно для понимания его смысла.

Для нашей темы все отмеченное в высшей степени актуально по нескольким причинам. Прежде всего существует немалое количество работ, использующих биографии исследователей маргинальной религиозности как оптику для рассмотрения их творчества. Самым ярким примером здесь служит книга Ленель-Лавастин «Забытый фашизм», в которой автор в частности анализирует все творчество Мирча Элиаде через призму его биографии и в особенности увлечения в молодости идеями румынского профашистского движения «Легион архангела Михаила». Сходный метод использует Ричард Нолл в книге «Тайная жизнь Карла Юнга», где призмой для анализа творчества Юнга выступает

¹² Ницше Ф. К генеалогии морали. Т. 2. М., 1990. С. 474.

его увлечение маргинальной религиозностью. В значительной степени сходным методом пользуется и Стивен Вассерстром (Steven Wasserstrom) в книге «Религия после религии» (*Religion after religion*) при описании сотрудничества в рамках круга Эранос Гершома Шолема, Мирча Элиаде и Анри Корбена. Книга последнего является наиболее серьезным исследованием, в котором изучение биографического аспекта органично сочетается с анализом идей, что в принципе характеризует метод Вассерстрема как исследователя¹³, но, несмотря на это, его рассмотрение деятельности Эранос не ушло от критики коллег, несогласных с биографическим прочтением теорий героев книги¹⁴.

Вторым важным фактором, заставляющим нас писать о роли биографии в изучении творчества, является то, что зачастую исследователи маргинальной религиозности имели и имеют реальный контакт с теми или иными группами и обществами внутри исследуемой сферы (например, являются франкмасонами) либо настаивают на реальности пережитого религиозного или парарелигиозного опыта. Иными слова-

¹³ См. статью Вассерстрема об Иоахиме Вахе, написанную в сходном ключе: *Wasserstrom S. The Master-Interpreter: Notes on the German Career of Joachim Wach (1922–1935) // Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade. Oxford, 2010. P. 21–50.*

¹⁴ См. отзывы на книгу Вассерстрема: *Versluis A. Reviewed on Religion After Religion // Esoterica. 2001. № 3. P. 288–292; Hakl T. Eranos. Brisol, 2013. P. 9–10* и большую дискуссию в разделе рецензий 69 номера журнала Американской ассоциации исследователей религии за 2001 год с ответом на критику самого Вассерстрема.

ми, в жизни этих исследователей есть фактические указания на некий фактор, который можно интерпретировать как причину их увлечения исследованием маргинальной религиозности и как почву для произрастания их теорий. Несмотря на фактическую достоверность такого материала, мы в своей работе постарались свести все его упоминания к минимуму, дабы случайно не использовать биографию как систему интерпретации идей и тем самым не сформировать у читателя иллюзию легкого ответа на сложные вопросы. Тем более что мы воздерживались от изложения биографий в начале глав, посвященных тому или иному исследователю. Сразу оговоримся, что полностью этого нам сделать не удалось, и некоторые факты о жизни героев книги встретятся читателю в части о мистоцентризме и главах, посвященных Джеймсу Уэббу, Антуану Февру, Джефффри Крайплу и Йоану Кулиану, но отметим, что данные эти краткие и используются для прояснения фона некоторых идей, разбираемых в книге, без которого адекватно описать их не представляется возможным. Идеи должны говорить сами за себя, а наша книга представляет собой прежде всего описание истории идей.

Учитывая тот факт, что далеко не все имена героев книги известны русскоязычному читателю, мы все же поместили в Приложение краткие биографии тех персонажей, о которых нет информации на русском языке, предоставив читателю самому решать, ознакомиться ли ему с этими сведениями перед прочтением соответствующих глав или после.

Чем обусловлен выбор героев книги?

При чтении книги у читателя может возникнуть закономерный вопрос: а почему в разборе подходов автор ограничивается именами трех представителей каждого, нет ли других и по каким критериям выбирались именно эти имена?

Во-первых, среди всего многообразия исследователей маргинальной религиозности можно выделить две группы. Первую составят ученые, занимающиеся разработкой отдельных тем в рамках общего исследовательского поля: алхимии, каббалы, масонства и т. п. При этом такие ученые вообще могут не задумываться о том, что работают в отдельной сфере научных исследований, а считать себя, например, историками науки. Вторые предлагают гипотезы, объясняющие существование всего феномена в целом, создавая панорамный взгляд на его прошлое и настоящее, зачастую определяя свое поле исследований как отдельный домен в сфере гуманитарной мысли или междисциплинарных исследований. Именно последние авторы и стали героями нашей книги.

Во-вторых, среди западных исследователей уже около десяти лет существует определенное согласие в отношении того, кого причислять к исследователям, выработавшим общее видение проблемы маргинальной религиозности и внесшим

вклад в формирование исследований сферы¹⁵; мы во многом следуем этому принятому за рубежом взгляду. Безусловно, в книге не удалось охватить все теории, претендующие на описание маргинальной религиозности. Отметим, что за рамки книги были вынесены многообразные теории, в той или иной степени затрагивающие тему религиозной маргинальности в социологическом понимании, поскольку, как мы отмечали выше, в нашей работе речь идет о маргинальности в ином смысле. Это означает, что исследовать мы должны теории, основной проблематикой которых является история мысли. Теперь кратко обоснуем выбор этих героев, рассмотрев их в порядке появления на страницах.

Первая часть посвящена мистоцентрическому подходу в исследовании маргинальной религиозности. Этот подход сложился в рамках круга Эранос, поэтому в книге мы кратко остановимся на истории круга и опишем его влияние на исследование культуры и религии, при этом отметим, что в нашу задачу не входило детальное изучение Эранос. Круг был очень сложным объединением множества ведущих мыслителей XX века, и, чтобы оценивать его деятельность во всей

¹⁵ См.: *Versluis A.* Что такое эзотерика? // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4. С. 11–35; *Faivre A.* Western Esotericism. New York, 2010. P. 8–24; *Goodrick-Clarke N.* The Western Esoteric Traditions. New York, 2008. P. 3–14; *Hanegraaff W.* Esotericism and the Academy. Cambridge, 2012. P. 295–367; *Hermes In The Academy.* Amsterdam, 2009. P. 7–29; *Stuckrad Kocku von.* Western esotericism. London, 2005. P. 1–6; *Versluis A.* Magic and Mysticism. Lanham, 2007. P. 1–9.

полноте, требуются отдельные исследования, часть из которых уже была выполнена западными учеными, а часть, быть может, еще будет написана. Нас в работе Эранос интересует лишь аспект, связанный напрямую с изучением маргинальной религиозности, а он, очевидно, выразился наиболее ярко в творчестве К. Г. Юнга, Г. Шолема и М. Элиаде. Мы не претендуем на то, чтобы сказать новое слово в юнговедении, во взглядах швейцарского психолога нас интересует лишь его восприятие маргинальной религиозности, оказавшее решающее влияние на работу Эранос. При этом необходимо понимать, что Юнг как исследователь культуры и религии во многом был не профессионалом, а любителем, что не мешало ему создать теорию, осмысляющую интересующий нас феномен.

Второй этап деятельности Эранос принято связывать с именами Гершома Шолема, Мирча Элиаде и Анри Корбена. Из этих трех замечательных религиоведов мы обратимся к творчеству двух первых, опять же не претендуя на описание всего религиоведческого наследия Шолема и Элиаде, выделим лишь аспект, касающийся восприятия ими маргинальной религиозности как целого. Иными словами, мы не будем писать о Шолеме как пионере исследования каббалы – для этого необходимы специальные работы, а рассмотрим взгляд Шолема на феномен маргинальной религиозности в целом. В той же мере мы коснемся и наследия Мирча Элиаде. У читателя должен возникнуть закономерный вопрос: а как же

Анри Корбен? В творчестве французского ученого можно выделить два важных аспекта: первый – исламоведческий, а второй – напрямую касающийся маргинальной религиозности. Несмотря на то что ныне труды Корбена по исламоведению в значительной степени устарели, это не отменяет его вклада в развитие этой сферы знаний, но нас в рамках книги исламоведческая составляющая его работ интересовать не может. Что касается исследования маргинальной религиозности, то здесь идеи Корбена почти не рассматриваются нами по одной простой причине. Французский исламовед сам считал себя гностиком (об этом мы отдельно будем говорить далее), иными словами, воспринимал себя как участника маргинальной религиозности, а не как ее исследователя, чего нельзя сказать ни о Юнге, ни о Шолеме, ни об Элиаде.

Вторая часть, посвященная подходу классического рационализма, строится вокруг изложения взглядов трех исследователей: Фрэнсис Йейтс, Умберто Эко и Джеймса Уэбба. И Йейтс, и Уэбб, посвятившие почти всю жизнь изучению феномена маргинальной религиозности, с необходимостью должны быть героями этой книги. О причине включения в нее итальянского семиотика стоит сказать пару слов. В рамках исследования различных теорий интерпретации Эко натолкнулся на особый тип истолкования, впоследствии названный им «герметическим семиозисом», описанию этого явления он посвятил целый ряд работ, вышедших после

1980 года. Эко нельзя назвать исследователем маргинальной религиозности по преимуществу, но его идеи важны для нас по двум причинам. Во-первых, благодаря романам «Маятник Фуко», «Баудолино» и «Пражское кладбище» точка зрения Эко на маргинальную религиозность стала очень популярна и во многом повлияла на ее восприятие не только среди простых читателей, но и среди исследователей. Во-вторых, Эко разработал оригинальную концепцию единого для всех представителей маргинальной религиозности типа интерпретации, названного им «герметическим семиозисом». Таким образом, в его представлении единство маргинальной религиозности возможно не институционально или посредством системы идей, а через единую систему истолкования, присущую ее выразителям.

В третьей части, описывающей европейский подход к изучению маргинальной религиозности, рассматриваются идеи трех самых крупных современных европейских ученых, во многом посвятивших свое творчество анализу интересующего нас феномена: А. Февра, В. Ханegraаффа, К. фон Штукрада. Их имена ныне широко известны на Западе, и нет сомнения, что именно они во многом определили контуры современных исследований в сфере, именуемой ими *western esotericism*. При этом оговоримся, что наряду с их теориями сейчас в западном сообществе существует множество различных попыток рефлексии над тем, что такое маргинальная религиозность и как ее исследовать. Нашей зада-

чей было выделение присущей европейскому направлению общей тенденции. Сделать это мы попытались путем описания и анализа идей наиболее известных его представителей, и поэтому имена многих интересных современных ученых не встретятся на страницах этой книги.

В четвертой части мы описываем американский подход к исследованию маргинальной религиозности, также ограничив описание тремя самыми известными и самыми влиятельными из его выразителей: А. Верслуиса, Дж. Крайпла и Й. П. Кулиану.

Русскоязычному читателю, хотя бы немного знакомому с темой, могут сразу вспомниться книги Мэнли П. Холла и Колина Уилсона, в которых представлен общий обзор сферы явлений, нами именуемой «маргинальной религиозностью». В связи с этим может возникнуть закономерный вопрос: почему же мы не рассматриваем их как исследователей изучаемой темы? Ответим на него, последовательно разобрав труды обоих авторов.

Вышедшая в 1971 году книга Колина Уилсона «Оккультное» охватила огромный пласт идей и учений – от эпохи эллинизма и вплоть до середины XX века, став первой частью трилогии, в которой две последующие книги развивали идею первой. Работу Уилсона нельзя назвать научной в строгом смысле слова, ее автор – писатель, поверхностно излагающий определенный набор фактов, объединенных придуманной им теорией. Под «оккультным» Уилсон подразу-

мевал «некую способность, которой мы все обладаем, однако человеческие существа избавились от нее, ибо она стала им мешать»¹⁶, иное название этой способности – «способность Х»¹⁷. В сферу действия «способности Х» попадает все то, что не объясняется современной наукой и не признается существующей религией. Согласно Уилсону, именно эта способность и раскрывала в человеке скрытые возможности, которые позволяли ему читать мысли, исцелять, изменять различным образом действительность, а такие учения, как алхимия, магия и астрология, были призваны описать и объяснить варианты применения этой способности. «Способность Х» – ничем не подтвержденный эвристический конструкт, плод творческого воображения Уилсона, нужный для того, чтобы объединить многообразие явлений, в той или иной степени окруженных флером таинственности. «Оккультное» Уилсона – чисто коммерческий проект, появившийся на фоне бума новых религиозных движений 1970-х годов, в частности эксплуатировавших темы маргинальной религиозности. Его читатель, что-то слышавший о теме книги, находил в ней простой ответ, достигавшийся путем ловкого публицистического манипулирования большим объемом поверхностной информации, представленной в книге. Жанр, в котором написано «Оккультное», имеет свою историю и возник в XIX веке. Книги, придерживающиеся его канонов,

¹⁶ Уилсон К. Оккультное. М.: Эксмо, 2006. С. 7.

¹⁷ Там же. С. 11.

строились по принципу описания всего загадочного, что интересует читателя, в форме чего-то среднего между каталогом и энциклопедией, где тамплиеры соседствовали с амулетами, а призраки – с масонами¹⁸. Такое чтение можно назвать увлекательным и развлекательным, а соответственно, отнести к сфере беллетристики, а не к строгому научному исследованию.

История Мэнли П. Холла представляет собой несколько иной случай. Автор ставит своей целью «ввести читателя в круг гипотез, полностью находящихся за пределами материалистической теологии, философии или науки»¹⁹, и претендует на энциклопедическое изложение материала, затрагивающего огромный пласт учений. Книга Холла некоторыми авторами оценивалась как научный труд²⁰, претендующий на объективное изложение материала²¹. Позволим себе с этим не согласиться. Несмотря на внушительную работу по систематизации определенного набора данных, сделанную Холлом, его книга не может считаться научным исследованием,

¹⁸ Подробнее о таком типе литературы см. главу, посвященную Воутеру Ханеграаффу, в третьей части.

¹⁹ Холл М. П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, кабалистической и розенкрейцеровской символической философии. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2007. С. 12.

²⁰ См.: Horowitz M. Occult America. New York, 2010. P. 147–163.

²¹ См.: Целищев С. Предисловие переводчика // Холл М. П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, кабалистической и розенкрейцеровской символической философии. С. 5–8.

равно как им не может быть «Четвертое измерение» Петра Успенского, «Разоблаченная Изида» Елены Блаватской или «Учение и ритуалы высшей магии» Элифаса Леви. Все это – книги представителей маргинальной религиозности, верящих в истинность определенных положений, не разделяемых ни наукой, ни господствующими религиями. Холл является одним из них.

Чтобы не быть голословными, поясним, что мы имеем в виду, и проиллюстрируем нашу мысль примерами из книги Холла. На наш взгляд, книга верующего человека, не являющаяся научным трудом, должна содержать в себе рассуждения, основанные на принятых на веру предположениях (мифологемах), не подвергающихся критическому анализу и рассматриваемых автором как само собой разумеющиеся. Имея эту установку, обратимся теперь к книге Холла. В самом начале он говорит о том, что «много книг написано в качестве комментариев к секретным системам философии античности, но нестареющие истины жизни, подобно многим величайшим земным мыслителям, одеты в поношенные одежды»²². С самого начала он не высказывает ровным счетом никакого сомнения в том, что такие системы вообще существовали; также из стиля описания очевидно, что книга не ставит перед собой задачи критического всестороннего анализа, а претендует на повествование о «нестареющих истинах». В разделе «Атлантида и боги античности», завершая

²² Холл М. П. Цит. соч. С. 11.

описание истории Атлантиды, Холл замечает следующее:

Перед тем как Атлантида погрузилась в воды, ее духовно просвещенные Посвященные, которые поняли, что их земля обречена из-за того, что свернула с пути света, покинули этот злосчастный континент. Унеся с собой священные и секретные доктрины, эти атланты осели в Египте и стали первыми его «божественными» правителями. Почти все великие космологические мифы, лежащие в основе различных священных книг, включают ритуалы и мистерии атлантов²³.

Это утверждение подается как само собой разумеющееся, не требующее доказательств и якобы не вызывающее критики. Утверждения, подобные приведенному только что, уже являются веским доказательством ненаучности книги, но разберем еще один пример. Дальше в разделе, посвященном тайным обществам, подводя итог изложению идей братства Розы и Креста, Холл пишет:

Существует все усиливающееся подозрение, что если бы истинная природа розенкрейцерства была раскрыта, то это вызвало бы оцепенение, если не сказать больше. Розенкрейцеровские символы имеют много значений, но истинное их значение до сих пор не раскрыто. Гора, на которой стоит Дом Розы и Креста, все еще скрыта в облаках, в которых братья, скрываясь сами, прячут свои

²³ Там же. С. 119.

секреты²⁴.

Если закрыть глаза на высокопарность публицистического слога, то мы вновь увидим, что автор *действительно верит* в реальность существования розенкрейцеров и в то, что у них были истинные секреты, смысл которых до сих пор не раскрыт. Сходными примерами насыщена вся книга Холла.

Мы не ставим своей целью критиковать работу прославленного американского автора, наша задача лишь определить ее место, и это место находится не в строю научных исследований маргинальной религиозности, а в обширном многообразии книг ее выразителей.

²⁴ Там же. С. 675.

Вопрос о методе и несколько формальных замечаний

В каждом исследовании применяются какие-то методы, осознанно или нет, автор обязательно прибегает к их помощи для систематизации материала, его интерпретации и структурирования. В таком отношении ключевой для нашей книги стала идея двух уровней научного описания – эмического и этического, – впервые сформулированная Кеннетом Пайком в работе 1954 года «Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour». Термин «эмический» этимологически восходит к слову «фонэмический», которое происходит от греческого «phōnēma» – речь, звук. Согласно Пайку, эмическое имеет отношение к одному языку или одному диалекту. Термин «этический» не имеет смыслового отношения к этике, он выведен Пайком из «фонетики», раздела лингвистики, изучающего звуковое строение языка. Иными словами, этическое описывает обобщение, классификацию и систематизацию некоего набора данных, в то время как эмическое отвечает за описание одного конкретного элемента в системе. В антропологическом исследовании термины Пайка обрели несколько иной контекст. Под эмическим уровнем описания стали понимать изложение утверждений, терминологии и концепций так, как их используют те, кого исследует ученый. Тогда как эти-

ческий уровень, напротив, предполагает изложение утверждений, терминологии и концепций самого исследователя. Принципиально важным здесь является проведение жесткой границы между двумя названными уровнями. Хотя впервые принцип деления был сформулирован для антропологических описаний, он полностью применим и в методологии метатеоретических исследований, а значит, подходит и для нашей работы. Еще раз для наглядности продемонстрируем деление этих уровней в форме таблицы, поскольку понимание его смысла важно для восприятия нашего текста.

Эмический уровень

Убеждения, идеи,
представления те
исследует ученый

Деление на два уровня описания, эмический и этический,

нашло двойное выражение в нашей работе. Прежде всего оно отразилось в разграничении подходов и атрибуции авторов тому или иному подходу. Иными словами, мистоцентрический подход представляет собой преимущественно эмическое описание, которое всеми силами старается стать похожим на этическое. Подход классического рационализма, напротив, провозглашает строгое разделение между этическим и эмическим подходами, но на деле этические категории в нем проецируются на эмические. Полного и четкого разграничения двух уровней удалось достичь лишь при новоевропейском подходе, где сама методология Пайка была провозглашена нормативной одним из его лидеров – Воутером Ханеграаффом. Американский подход, напротив, стремится преодолеть ограниченность этического уровня описания путем совмещения его с эмическим, но при этом сохраняя установки и самобытность последнего.

Второе выражение это деление нашло в структуре организации текста. Мы старались единообразить главы, посвященные исследователям, расположив в них материал следующим образом: введение в тему, где используется этическая (под ней подразумевается терминология автора книги) терминология; эмическое изложение идей ученого, выразителя того или иного подхода, его языком и с максимально возможной передачей его стиля мысли; глава «Влияния и критика», в которой разбираются влияния на теорию ученого и излагается существующая на данный момент критика его идей;

последний раздел представляет собой уже критические размышления автора книги по поводу теории, изложенной в текущей части. Такой структуре полностью соответствуют вторая, третья и четвертая части книги. Полной четкости не удалось достичь в первой части – во многом из-за того, что изложение идей Шолема, Элиаде и Юнга для русскоязычного читателя, и так хорошо знакомого с их работами, не требовалось.

В заключение затянувшейся вводной части сделаем несколько технических замечаний. Автору представляется, что писать текст, герои которого почти неизвестны современному русскоязычному читателю (исключая неширокие круги специалистов), чьи работы почти не переведены, не цитируя их тексты, невозможно, поэтому в нашей книге много цитат. Все они полностью переведены автором и, на наш взгляд, являются необходимой иллюстрацией идей и концепций, описанию которых и посвящена книга. Поскольку имена и фамилии многих встречающихся на страницах книги персонажей не имеют устоявшегося русского перевода, то при первом употреблении в тексте после русского перевода имени и фамилии в скобках стоит его иноязычный эквивалент, при последующих упоминаниях употребляется только русский перевод.

ЧАСТЬ 1

Мистоцентрический подход

Глава 1

Мистоцентризм и религиозизм

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

опирается на убежденность в том, что универсальное, скрытое, эзотерическое измерение реальности действительно существует. Научные методы, однако, являются «экзотерическими» по

самому своему определению и могут изучать только то, что эмпирически доступно наблюдателям, независимо от их личных убеждений; академия, таким образом, не имеет инструментов для получения прямого доступа к истинной и абсолютной природе реальности...²⁵

Иными словами, это течение признает несводимость религиозных феноменов ко всем возможным проявлениям человеческой жизни, утверждает реальность центра религиозной жизни (того, который Р. Отто назвал нуминозным), описывает возможности некой связи с этим центром и подчеркивает невозможность постичь суть религии с помощью стандартизированного инструментария современной науки. Религионизм, как широкое явление интеллектуальной культуры первой половины XX века, вобрал в себя целый ряд течений. Во-первых, это различные формы интегрального традиционализма – эзотерического учения, ставящего своим центром представление о наличии единой надрелигиозной традиции, чьи следы теряются в глубине веков, получить доступ к которой могут лишь избранные²⁶. Во-вторых, это классическая феноменология религии. В-третьих, это круг Эранос. Именно круг Эранос сыграл ключевую роль в распространении и развитии религионизма в XX веке, именно

²⁵ *Hanegraaff W.* Western Esotericism: A Guide for the Perplexed. London: Bloomsbury Academic, 2013. P. 11.

²⁶ Подробнее об этом см.: *Сэджвик М.* Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2014.

в его рамках традиционализм и классическая феноменология религии были объединены с психологией К. Г. Юнга. Поскольку религиозизм – достаточно широкое явление, имеющее определенные связи с западным эзотеризмом, но все же не сводящееся ни к его выражению, ни к его изучению, то мы обратимся к той части религиознистского движения, в которой главным объектом исследования стал западный эзотеризм. Для удобства обозначим эту часть *мистоцентрическим подходом* в исследовании западного эзотеризма.

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

Эранос стремился [...] создать мистоцентрическую концепцию религии... Суть религии, таким образом, должна быть найдена в религиозном опыте [...] ядром религиозного опыта, в свою очередь, считается опыт мистический... И проблема здесь вовсе не в том, что мы избираем традицию в качестве проводника, а в том, что мы делаем это некритически²⁷.

При всей неоднозначности работы Вассерстрорма²⁸, такое

²⁷ Wasserstrom S. Religion after Religion. Princeton, 1999. P. 239.

²⁸ Оговоримся, что Вассерстром во многом строит свое исследование именно на изучении биографий, используя информацию о личной жизни исследователей для создания рамки интерпретации их научного творчества. Не разделяя его подход в целом, мы все же считаем, что термин «мистоцентризм» удачно подхо-

определение подхода круга Эранос к исследованию западного эзотеризма представляется удачным. В особенности хотелось бы обратить внимание на последнее предложение, которое является определяющим в характеристике методологии мистоцентризма. Коку фон Штукрад проще и более образно выразил базовую тенденцию членов круга следующими словами: «Гершом Шолем, Анри Корбен, Мирча Элиаде, Мартин Бубер и Карл Густав Юнг сами были частью движения против „расколдовывания“ мира»²⁹.

В лице основных представителей Эранос мы впервые сталкиваемся с попыткой серьезного подхода к исследованию отдельных сфер западного эзотеризма. Причем подход этот не спорадический, а сформированный в рамках целой школы³⁰ мыслителей, одной из важных характеристик которой и является исследование западного эзотеризма. В дальнейшем мы бы хотели подробнее остановиться на нескольких представителях круга Эранос – К. Г. Юнге, М. Элиаде и Г. Шолеме. Именно они, по общему мнению, были первыми, кто серьезно поставил вопрос об изучении западного эзотеризма в XX веке. Обычно в ряд с указанными мыслителями ставят и Анри Корбена³¹. Этот известный исследователь ис-

дит для описания первого подхода к изучению западного эзотеризма.

²⁹ *Stuckrad K. Locations of Knowledge... P. 46.*

³⁰ Интересно, что в статье «Время Эранос» Анри Корбен иронизирует над попытками будущих исследователей редуцировать значение Эранос до рамок школы или направления (XIII). Для его участников круг был чем-то бóльшим.

³¹ См., например, общую композицию рассматриваемой ниже книги Вассер-

лама был близким другом Элиаде и Шолема и в значительной степени разделял их идеи и представления. Но для нашего исследования Корбен не подходит по одной простой причине: его сложно назвать ученым, он был эзотериком, «гностиком», изучавшим различные традиции, то есть в фигуре Корбена, в отличие от Элиаде, Шолема и Юнга, как мы продемонстрируем далее, граница между исследователем и исследуемым явлением была стерта почти полностью. В подтверждение приведем слова самого Корбена, недвусмысленно характеризующие его мировоззрение:

...для всех должно быть очевидно, почему мы ассоциируем концепцию гнозиса со взглядом огненных глаз. Взгляд гнозиса визионерский, а не теоретический, он причастен к видению пророков, глашатаев Невидимого. Раскрыть «огненные глаза» — значит преодолеть все фальшивые и пустые оппозиции между верованием и знанием, между мышлением и бытием, между знанием и любовью, между Богом пророков и Богом философов. Гностики ислама в согласии с иудейскими каббалистами в особенности настаивали на идее «профетической философии». Именно в «профетической философии» и нуждается наш мир³².

Эта «профетическая философия», необходимая современному миру, есть не что иное, как весть, полученная пророком.

³² *Wasserstorm S. Religion after religion. P. 31.*

священными людьми, так называемыми новыми гностиками, в их внутреннем религиозно-мистическом опыте. Корбен считал себя именно таким гностиком и в своих друзьях видел единомышленников. Недаром им провозглашен лозунг «Гностики всех стран, соединяйтесь»³³. Причем его гнозис был не личным внутренним увлечением. Для проведения «профетической философии» в жизнь Корбен на склоне лет, незадолго до исламской революции в Иране, организовал университет святого Иоанна Иерусалимского (L'universite de Saint-Jean de Jerusalem)³⁴, который должен был стать центром новой учености. Элиаде и Шолем участвовали в его создании и работе³⁵. Университет был центром, объединяв-

³³ Ibid.

³⁴ Об истории и значении университета см.: *Sedgwick M. Against the Modern World*. New York, 2004. P. 156–157; *Wasserstorm S. Religion after religion*. P. 148, 210; *Hakl H. T. Eranos*. P. 276–277.

³⁵ Томас Хакль характеризует деятельность университета, ссылаясь на его учредительные документы, следующими словами: «Несмотря на доминирующее христианское впечатление, выраженное в его мотивах, деятельность университета сосредотачивалась вокруг общего для всех трех „религий Книги“ – иудаизма, христианства и ислама. Изначальной целью было создание „духовного рыцарства“, противостоящего „беспорядку, возникшему в духе, душах и сердцах“ людей, „...ставшему результатом поражения западных секулярных институтов“. Однако цель университета лежит глубже, чем „простое замещение старых институций новыми“. Теология „смерти Бога“ не может быть принята, она сравнима лишь с „разрушением Храма“. Как борцы с „историцизмом и агностицизмом“ и другими оплотами, мешающими дарованию смысла в чисто временном, его участники осознают анахроничность своей миссии, „новое рождение“ – вот что действительно ожидалось ими» (*Hakl T. Eranos*. P. 276).

шим представителей различных религиозных течений вокруг идеи противостояния современности и некоторых положений западного эзотеризма. Вот как описывается день его открытия 12 июля 1974 года: «Иудеи, посвященные в традицию каббалы, сидят рядом с мусульманами из Ирана и Мали, архиепископ Камбре и теологи всех послушаний делят неудобные скамьи с франкмасонами и другими масонскими членами»³⁶.

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

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

³⁶ Ibid.

философия, которая преимущественно основана на преодолении истории³⁷.

Современные исследователи считают, что Корбен ответствен за конструирование представления об исламском эзотеризме и за привнесение в исламоведение традиционалистских идей Генона и Шуона. Как известно, традиционалисты превозносили суфизм, видя в нем уникальное хранилище изначальной проторелигиозной духовной традиции. Корбен, используя их схему, перенес эти же характеристики на шиитский ислам, при этом почти полностью игнорируя духовное измерение суннизма. По мнению современной исследовательницы исламского эзотеризма Лианы Саиф³⁸, у Корбена было три причины для этого. Первая – это эзотерическая интерпретация Корана через доктрину двенадцати имамов. Вторая – это выраженная подозрительность и враждебность среди шиитов по отношению к движению суфиев, возникшему в суннитской среде. И третья – это бинарная логика ереси и ортодоксии, с помощью которой он отыскивал гностические формы религии. Так, шиитские системы, по Корбену, испытали на себе заметное внеисламское влияние (например, зороастрийское). Это влияние наделяло шиизм особым гетеродоксальным статусом, включая его в единую для Эранос традицию гнозиса всех времен и эпох.

³⁷ *Versluis A.* Reviewed on Religion After Religion. P. 289.

³⁸ *Saif L.* What is Islamic Esotericism? // Correspondences. 2019. Vol. 7. № 1. P. 1–59.

Воздавая честь кругу Эранос, Корбен писал, что члены круга были «гностическими умами»³⁹. При всей кажущейся справедливости такого подхода необходимо более пристально взглянуть на творчество ближайших коллег Корбена, чтобы четче понять, ощутима ли в их творчестве грань, отделяющая «гностический ум» от трезвости ученого. Однако стоит заметить, что такая установка была задана кругу самой его основательницей. Ольга Фрёбе-Коптайн настаивала на том, что участники семинаров должны «идентифицировать себя с предметом исследования, для того чтобы обеспечить духовное соучастие или то, что она назвала *Ergriffenheit*, эмоциональную захваченность предметом исследования»⁴⁰.

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

³⁹ *Corbin A. The Time of Eranos. London, 1958. P. XIV.*

⁴⁰ *Gershom Scholem: The Man and His Work. New York: State University of New York Press, 1994. P. 22.*

сывали себе члены Эранос:

Трагическое искусство – это вопрос богов, героев, воинов, мучеников и аристократов, а не заурядных граждан среднего класса. Опыт, описываемый этим искусством, во многом ограничен духовной элитой. Оно имеет дело с мифом, ритуалом, судьбой, виной, высокими преступлениями, искуплением и кровью, а не хлопчатобумажными мельницами и всеобщим избирательным правом. Оно вызывает квазирелигиозные чувства страха, благоговения, трепета и покорности. Трагедия – это все то, чего недостает современности: аристократичность, а не эгалитаризм, духовность, а не наука, абсолютность, а не условность, судьба, а не самоопределение...⁴¹

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

⁴¹ См.: *Eagleton T. Culture and the death of God. P. 177.*

Глава 2

Время Эранос

История круга «Эранос» началась в 1932 году, когда пожилая женщина-меценат Ольга Фрёбе-Коптайн (Olga Fröbe-Karpeyn) встретила с Рудольфом Отто, чтобы обсудить свой проект ежегодных семинаров, которые должны были стать свободной площадкой для разрешения вопросов, касающихся религии и духовного мира Востока и Запада. Отто одобрил начинание и предложил назвать его греческим словом «эранос»⁴², что переводится как «пир, на который каждый приходит со своей едой и напитками». При встрече Отто передал Фрёбе-Коптайн картотеку с именами сотен ученых специалистов по мифологии, сравнительному религиоведению, восточной религиозности, выбранных им для своего проекта «Интеррелигиозная лига человечества», который он в силу преклонного возраста и болезненности не мог осуществить. Эти люди стали первыми приглашенными докладчиками Эранос⁴³. С 1933 года семинары Эранос ежегодно в течение 55 лет проходили на территории трех вилл, расположенных на границе Швейцарии и Италии, на живописном берегу Lago Maggiore (Большого озера): casa Gabriella, casa

⁴² Wasserstorm S. Religion after religion. P. 36.

⁴³ Подробнее см.: Hakl H. T. Eranos. P. 50–51.

Shanti и casa Eranos.

Интересно, что само место на Laggo Maggiore носило откровенно богемный характер и с 1900 года было центром для встреч теософски ориентированных интеллектуалов⁴⁴. На его берегу свободомыслящий художник Густо Грэзер (Gusto Gräser) при поддержке сына бельгийского миллионера Генри Эденкофена (Henri Oedenkoven) основал коммуну Monte Verità (по названию одноименной возвышенности близ озера). Место быстро снискало славу среди поэтов, художников и писателей, в разное время его посещали графиня Франциска Ревентлов (Franziska countess zu Reventlow), Герман Гессе, Райнер Мария Рильке, Рихард Штраус и даже Владимир Ленин⁴⁵. Поэт-дадаист Хюго Бол (Hugo Ball) презрительно обозвал коммуну «толпой глупых натуристов»⁴⁶. Примечательно, что эта атмосфера не нравилась и будущей основательнице Эраноса. В 1920 году в письме подруге она писала: «Асконская богемная толпа представляет собой тот тип людей, который я не люблю, полуударенных паразитов, мнящих себя гениями»⁴⁷. Как бы там ни было, место снискало себе славу и привлекало многих.

Сама Ольга Фрёбе-Коптайн также сильно симпатизиро-

⁴⁴ Подробнее о предыстории Эранос см. сборник «Пионеры, поэты, профессора» и главу «Эзотерическая прелюдия к Эраносу» в кн.: *Hakl H. T. Eranos*. P. 12–32.

⁴⁵ *Blom P. Der taumelnde Kontinent*. München, 2009. S. 232.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Цит. по: *Hakl H. T. Eranos*. P. 14.

вала теософии, и поначалу божественный дух витал над Эраносом, но семинары быстро переросли из любительского в академический формат, приведя в забвение прежнюю теософскую историю места. В первые пятнадцать лет финансирования семинаров осуществлялось за счет средств Фрёбе-Коптайн, но позже все деньги стали поступать из созданного по этому случаю Bolingen foundation, принадлежащего двум пациентам и последователям Юнга – Мэри и Полу Меллонам (Mellon)⁴⁸. Проект Фрёбе-Коптайн был некоммерческим и не строго академическим, он представлял собой научные встречи с докладами и свободным общением, которые объединили людей, увлеченных темами, лежащими на границе между культурологией, историей, религиоведением, физикой, биологией и медициной. В разные годы в семинарах принимали участие Анри Корбен, Мирча Элиаде, Гершом Шолем, Карл Юнг, Джозеф Кэмпбелл, Фридрих Хайлер, Карл Кереньи, Макс Кнолл, Герардес ван дер Леу, Эрих Нойманн, Жильбер Дюран, Пауль Тиллих, Борис Вышеславцев и многие другие. Почвой для объединения столь разных исследователей послужил антиредукционистский подход к изучению религии, культуры и мифа. Атмосфера тех лет вполне благоприятствовала возникновению подобных объединений. Увлеченность мифом, разочарование в рационализме, поиск забы-

⁴⁸ Masuzawa T. Reflections on the Charmed Circle // Journal of the American Academy of Religion. 2001. June. Vol. 69. № 2. P. 431. Томас Хакль считает, что в большей степени идея финансовой поддержки семинаров принадлежала Мэри Меллон, нежели ее мужу.

тых истин в прошлом были общими темами тех лет⁴⁹. Эранос стал одним из проявлений *Zeitgeist*, его деятели, так же как и представители консервативной революции, во многом были не согласны с современным состоянием буржуазного общества и не находили удовлетворения в выхолащенной нововременной рациональной картине мира.

Эранос по своему настрою был направлен на утверждение автономии религии и несводимости религиозных феноменов к социальным, биологическим и психологическим явлениям. Идея заключалась в том, чтобы изучать религиозность во всем ее многообразии такой, как она видится самим адептам. Здесь очевидно влияние классической феноменологии религии, которую представлял Отто⁵⁰. Но не меньшее, а возможно и большее, чем феноменология, влияние на деятельность Эранос оказал Карл Юнг. Пожилой мэтр был постоянным участником семинаров вплоть до смерти, и именно его интенция поиска архетипических основ религиозной жизни с ориентированием на мистические, пограничные состояния сознания и гностическую религиозность послужила почвой для большинства докладов, сделанных на семинарах. В контексте психологии Юнга биологи находили общий язык с историками искусства, а религиоведы – с физиками. Причем в

⁴⁹ См. специальные исследования по теме: *Goodrick-Clarke N. Occult roots of Nazism. New York, 2005; Маяцкий М. А. Спор о Платоне. М.: НИУ ВШЭ, 2011.*

⁵⁰ Проект Эранос очень хорошо укладывается в концепцию А. Н. Красникова как часть второго периода в истории религиоведения с его скрытым возвращением к теологии.

той или иной степени все участники Эранос разделяли эти фундаментальные ориентиры.

Саму историю кружка можно разделить на два этапа⁵¹: первый этап – с 1933 до 1945 года – так называемая «эпоха Юнга»; второй – с 1945 по 1988 год – период, когда идеи, заложенные вначале, активно развиваются восходящими звездами кружка (Элиаде, Шолем, Корбен, Кереньи, Нойманн и др.). Второй период характерен привлечением большого числа ученых-естественников и пристальным вниманием к проблемам современной культуры.

Чтобы чуть более содержательно продемонстрировать единство в подходе Эранос, проведем небольшой экскурс в понятие мифа (одну из главных тем семинаров⁵²). Для этого сравним подход к мифу нескольких активных участников Эранос на предмет их сходства.

В книге «Аспекты мифа» Элиаде определяет миф следу-

⁵¹ Это не единственный подход к периодизации истории круга, Томас Хакль в фундаментальной работе об Эранос предлагает трехчастное деление: первый период наиболее ярко выражает себя в тенденциях, связанных с западным эзотеризмом (Ольга Фрёбе и Юнг являются двумя лидерами, уравнивающими друг друга), основной фокус докладов направлен на изучение Востока и античности; второй период начинается с середины 1940-х годов, темы западного эзотеризма уходят на второй план, на первый же встаёт изучение человека как культурного и биологического существа (среди докладчиков появляются биологи); третий – конец 1980-х, когда вновь темы западного эзотеризма становятся основными, круг сужается до 18 участников в одном цикле. (Подробнее см.: *Hakl H. T. Eranos*. P. 289–290.)

⁵² См.: *Wasserstrom S. Religion after religion*. P. 5.

ЮЩИМИ СЛОВАМИ:

...миф излагает сакральную историю, повествует о событии, произошедшем в достопамятные времена «начала всех начал»... Это всегда рассказ о некоем «творении», нам сообщается, каким образом что-либо произошло, и в мифе мы стоим у истоков существования этого «чего-то». Миф говорит только о происшедшем реально, о том, что себя в полной мере проявило⁵³.

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

Не будет преувеличением сказать, что миф является чудесным каналом, через который неистощимые потоки энергии космоса оплодотворяют человеческую культуру во всех ее проявлениях. Религии, философии, искусства, формы социальной организации первобытного и исторического человека, озарения первооткрывателей в науке и технике, сами сновидения, вспышками врываются в наш сон, — все это зарождается в изначальном, магическом круге мифа⁵⁴.

Несмотря на высокопарный стиль Кэмпбелла, в проти-

⁵³ Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический Проект, 2001. С. 15–16.

⁵⁴ Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. Киев: Рефл-бук, 1997. С. 3.

воположность описательной отстраненности Элиаде, здесь прослеживается та же идея мифа как проводника интенций некой высшей реальности. А вот как характеризуют исследователи подход к мифу Карла Кереньи, культуролога-античника, интересы которого вряд ли можно связать напрямую с проблемой западного эзотеризма:

Кереньи отрицательно относился к символической или рациональной трактовке мифологии. Для него мифология – не символическая форма мышления в духе Кассирера и не предлогическое мышление в духе Леви-Брюля; мифические рассказы – не выражение убеждений, которые могут проверяться или обсуждаться их носителями; мифология не форма, а материал, вещество... живой миф выражает именно *то, о чем* в нем рассказывается... мифология объясняет, но никаких интеллектуальных усилий для ее постижения не требуется⁵⁵.

В таком контексте Кереньи говорит и о самоценности мифа, может, не столь заостряя внимание на его посреднической функции.

Таким образом, миф, согласно участникам Эранос, есть некое самоценное выражение живой реальности, выводящей человека за пределы его обыденной жизни. В терминологии Элиаде это можно было бы обозначить как проявление священного в профанном.

⁵⁵ Герасимова Л. Ю. Карл Кереньи и его «обхождение с Божественным» // Кереньи К. Дионис. М.: Ладомир, 2007. С. 7.

Наиболее ярким выразителем подхода Эранос к исследованию мифов считается Джозеф Кэмпбелл⁵⁶. На его примере нам хотелось бы продемонстрировать важные методологические лакуны в подходе Эранос к мифу. Кэмпбелл считал, что все мифологические сюжеты имеют общекультурное значение и в каждом обществе функционируют одинаково, поскольку выражают единые реалии человеческой психики. Фактически для него миф является выражением духовной реальности в человеческом обществе. При этом Кэмпбелл отделял реальность, репрезентируемую мифом, от религиозной жизни, которая складывалась на основе мифологических представлений. Религиозная жизнь вторична и детерминирована культурными реалиями; миф, напротив, – надкультурная реальность, находящая воплощение во множестве конкретных форм. Многие ученые ставят под сомнение подход Кэмпбелла по ряду причин.

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

2. Кэмпбелл полагает существование единых нарративов, распространенных по всему миру (то, что он называет «мономифом»). На деле мономиф не есть производное одной культуры, это набор различных черт мифов разных культур, которые объединяются друг с другом, чтобы показать общ-

⁵⁶ См.: *Wasserstrom S. Religion after religion*. P. 85, 96.

ность нарратива. Иными словами, мономиф конструируется самим Кэмпбеллом из отдельных мифов различных культур и народов. Для подтверждения всеобщности мифа используется любимый метод не только Кэмпбелла, но и Элиаде, и многих компаративистов – умножение примеров из разных культур, которые выстраиваются по ранжиру в один ряд, дабы подтвердить красивую гипотезу. Такой метод, по существу, не дает ничего к доказательству эвристичности гипотезы, так как зачастую отдельные сюжеты вырываются из исторического, социального, антропологического контекста той или иной культуры, обретая совсем иной смысл⁵⁷.

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

Таким образом, подход Эранос к исследованию мифа нельзя считать идеальным; не лишены недостатков и другие стратегии, выбранные его участниками при анализе отдельных явлений культуры и религии. В нашем исследовании мы далее детально остановимся лишь на проблемах, возникающих при приложении методов Эранос к изучению западного

⁵⁷ Безусловно, подобный подход мы можем обнаружить и у Джеймса Фрезера, но не будем забывать, что разработки круга проводились уже после смерти британского антрополога, в те годы, когда подход последнего во многом был признан устаревшим, а сама антропология пошла по иному пути развития.

эзотеризма.

Помимо увлеченности темой мифа члены круга в не меньшей степени обращались к концепции гнозиса. Первым ученым, введшим в употребление среди представителей круга категорию «гнозис», был французский религиовед Анри Шарль Пюэш, впервые выступивший на Эранос в 1936 году. Для Пюэша гнозис не был лишь теоретической системой первых веков христианства, он видел в нем особый тип духовной практики, дающей спасение.

Что такое гнозис, если не осознание, – писал Пюэш, – ...но осознание не того, что целиком и полностью посвящено поискам спасения, а скорее того, что приносит спасение... или, еще лучше, это и есть спасение, поскольку он открывает человеку его... сущность и раскрывает знание Бога и всего сущего⁵⁸.

Такая практика выводилась за рамки конкретной эпохи, фактически описывая особый тип духовности, который можно обнаружить во все времена. Именно это понимание термина стало культивироваться в рамках Эранос. Наиболее полно в своем творчестве выразил его другой участник семинаров – друг и коллега Пюэша Жиль Киспель. Он превратил гнозис в «мифическую проекцию опыта самопознания (Selbsterfahrung)»⁵⁹, опыта, лежащего в основе череды аль-

⁵⁸ Цит. по: *Hakl H. T. Eranos*. P. 105–106.

⁵⁹ *Quispel G. Gnosis als Weltreligion*. Zürich: Origo, 1951. S. 17. Это центральное определение встречается в книге трижды, в оригинале выделено курсивом. Тер-

тернативных духовных учений, протянувшейся от герметизма через катаров и средневековых мистиков к Гёте, Блейку и Юнгу. Такое представление о гнозисе нашло широкий отклик у ведущих ученых круга, таких как Юнг⁶⁰, Шолем, Корбен. Последний, как мы и отмечали выше, даже ввел моду на самоназвание членов круга «гностиками»⁶¹. Благодаря такой популяризации категория гнозиса переходит в труды исследователей эзотеризма второй половины XX века. Роль посредника в этом контексте взял на себя все тот же Анри Корбен, организовавший в Сорбонне в 1964 году кафедру «История христианского эзотеризма». Позже, уже в 1979 году, кафедру возглавил Антуан Февр – друг и участник поздних семинаров Эранос. Именно Февр первым предложил концепцию осмысления эзотеризма как цельного феномена, в которой не последнюю роль сыграла категория гнозиса, но об этом подробнее мы поговорим в третьей части.

мин Selbsterfahrung напрямую отсылает к юнгианской категории das Selbst, обозначающей высшую полноту человеческого существа, в русскоязычной традиции переводимой как «Самость».

⁶⁰ Киспель сам последовательно развивал идеи Юнга, что привело некоторых исследователей к заключению о том, что гнозис у Киспеля стал не чем иным, как еще одним названием процесса юнгианской индивидуации. Подробнее см.: *Hanegraaff W. On the Construction of «Esoteric Traditions» // Western Esotericism and the Science of Religion / Ed. by A. Faivre, W. J. Hanegraaff. Leuven: Peeters, 1998. P. 11–61.*

⁶¹ См.: *Wasserstrom S. Religion After Religion... P. 31.*

Глава 3

Мистоцентрический подход: общие черты

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

1) независимость от существующей академической культуры и общей тенденции несерьезного отношения к западному эзотеризму достигалась посредством частной спонсорской поддержки семинаров и общего консенсуса их участников в заинтересованном и положительном отношении к изучаемым явлениям, что во многом достигалось благодаря влиянию личности К. Г. Юнга;

2) личная заинтересованность участников Эранос в эзотерическом знании выражалась для большинства из них в опытном ощущении онтологической реальности чего-то высшего. При этом высшая реальность не могла быть сужена до рамок конкретной религии, следовательно, члены круга искали формы внерелигиозного ее выражения. Все это не мешало участвовать в его собраниях верующим като-

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

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

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

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

Ergriffenheit. Следствием, а в каком-то смысле и внутренней посылкой эссенциализма и антиредукционизма была глубокая личная заинтересованность в особом религиозном опыте среди членов круга. Можно сказать, что члены круга напрямую следовали известной фразе Отто из «Святого»: «того, кто не может этого сделать или кто вообще не испы-

тывал такого момента, мы просим далее не читать»⁶². Участники Эранос считали, что без этого внутреннего опыта религию нельзя понять, и прямо или косвенно верили в наличие этого опыта у себя. Именно это выражает идея эмоциональной захваченности предметом своего исследования, выдвинутая Ольгой Фрёбе-Коптайн и разделяемая членами круга.

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

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

⁶² *Otto P.* Священное: Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. С. 15.

Глава 4

Религиоведчески-психологический проект Карла Густава Юнга

Личная религиозность Юнга, его особое отношение к гностицизму и пограничным состояниям сознания давно занимают ученых как в нашей стране, так и за рубежом. Можно даже сказать, что в общественном мнении сложился не образ Юнга-психолога, а образ Юнга-мистика, эзотерика, увлеченного какими-то тайными силами бессознательного. Для одних такое отношение – повод к глубокому восхищению и почитанию, для других – к полному игнорированию и отторжению. Особенно сильно в нашей стране негативно-пренебрежительное отношение к швейцарскому психологу стало распространено после перевода известной книги Роберта Нолла «Тайная жизнь Карла Юнга», в которой представлен образ Юнга в виде гуру неоязыческого культа⁶³. Безусловно, после

⁶³ Такая позиция имеет хождение в среде российских религиоведов. Например, в лекциях Л. И. Василенко говорится, что «Юнг в сумрачном духовном состоянии воспринимался как гуру-наставник чуть ли не для всей западной культуры» (*Василенко Л. И. Введение в философию религии. М.: ПСТГУ, 2009. С. 189*), а Б. З. Фаликов в книге «Культы и культура» замечает: «если отец психоанализа Зигмунд Фрейд настаивал на позитивистском характере разработанной им науки о законах человеческой психики, то такие его последователи, как Карл Густав Юнг, выстроили на этой основе квазирелигиозную систему» (*Фаликов Б. З. Культы и культура. М.: РГГУ, 2007. С. 159*). Одним из первых ее выразителей

таких исследований тяжело подходить к Юнгу непредвзято. Очень плохо, что у нас не были переведены другие работы, посвященные жизни Юнга и его вкладу в становление психологии как науки; здесь мы прежде всего имеем в виду исследования Сону Шамдасани⁶⁴, без преувеличения ведущего на сегодняшний день биографа и специалиста по творчеству швейцарского психолога, посвятившего десятки лет скрупулезнейшему анализу архивов Юнга, комментарий и изучению его текстов. Самыми яркими примерами деятельности Шамдасани являются детально откомментированное издание «Красной книги» Юнга с оригинальным текстом, переводом и иллюстрациями и подготовка к изданию «Черной книги». Между прочим, одна из первых монографий Шамдасани была посвящена разоблачению исследования Нолла. Шамдасани доказал, что выводы Нолла не подтверждаются никакими реальными источниками и фактически являются фикцией⁶⁵. В дальнейшем экскурсе мы будем в значительной

еще в СССР можно назвать П. С. Гуревича, характеризовавшего Юнга «близким к оккультной традиции» и «склонным к мистицизму» (*Гуревич П. С. Возрожден ли мистицизм? М.: Политиздат, 1984. С. 188*).

⁶⁴ О вкладе Шамдасани в юнговедение см. меткие замечания в рецензии Роджера Смита (*Смит Р. Сону Шамдасани. Юнг, которого разоблачают даже его биографы // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2005. Т. 2. № 3. С. 148–150*).

⁶⁵ См.: *Shamdasani S. Cult Fictions: C. G. Jung and the Founding of Analytical Psychology. London, 1998*. Такое отношение к работе Нолла разделяет не один Шамдасани; так, Томас Хакль говорит об «упрощенном критицизме, представленном Ричардом Ноллом» (см.: *Hakl H. T. Eranos. P. 66*).

мере опираться на разработки Шамдасани и труды Воутера Ханеграаффа, с помощью которых реконструируем методологию изучения западного эзотеризма, представленную в работах К. Г. Юнга. Прежде всего попытаемся развеять некоторые общие предубеждения в отношении Юнга как ученого.

На восприятие Юнга в среде ученых и обывателей повлияло два фактора: так называемый «миф Фрейда» и современное юнгианство. Ни первое, ни второе не имеют прямого отношения к Юнгу-ученому, и оба дают искаженное представление о его жизни и творчестве. Так, последователи Фрейда сознательно выстроили вокруг своего учителя миф, в котором Юнг играл роль блудного сына, не вернувшегося к отцу. Согласно сюжету этого мифа, Юнг всему научился у Фрейда, но одна мелочь мешала ему полностью разделить идеи учителя. Эта мелочь – увлечение эзотеризмом. На этой почве произошел разрыв, повлекший за собой многолетний духовный кризис Юнга, следствием которого и стали иррациональные, сильно отстоящие от психологии Фрейда и от психологии вообще труды швейцарского психолога. Этот миф не имеет никакого отношения к действительности. Шамдасани документированно и основательно доказывает, что Фрейд не был изобретателем теории бессознательного, ее истоки кроются в философском наследии Запада, преимущественно в немецкой философской традиции и в мировоззрении романтизма. Именно там Юнг впервые

почерпнул ее концептуальные основания. В научном плане Юнг скорее может быть назван учеником и последователем Уильяма Джеймса и Теодора Флурнуа, о чем сам швейцарский психолог неоднократно заявлял.

Вторая проблема связана с так называемыми «последователями Юнга», которые очень часто представляют себя в качестве единственных легитимных истолкователей наследия мэтра. Как показывают исследования, сам Юнг очень критично относился к своим ученикам, школы он никогда не создавал и создать не стремился, характерной чертой позднего Юнга было подозрительное отношение ко всем, кто назывался его учеником. Вот, например, как он характеризовал людей, именующих себя его последователями: «...было уже так много моих учеников, которые производили разнообразный мусор из того, что брали у меня»⁶⁶. В 1924 году, рассуждая о возможности создания школы юнгианской психологии, мэтр заметил:

Мне всегда кажется забавным, когда модные врачи с деловым видом утверждают, что практикуют по «Адлеру», «Кункелю», «Фрейдю» или даже «Юнгу». Такого просто нет и не может быть, а если бы и могло быть, то такой путь будет верной дорогой к провалу⁶⁷.

Еще одним сбивающим с толку обстоятельством служит

⁶⁶ Цит. по: *Shamdasani S. Jung and the making of modern psychology*. Cambridge, 2003. P. 14.

⁶⁷ Ibid. P. 344.

так называемая биография Юнга «Воспоминания, сны, размышления», в которой представлен целый ряд фактов, могущих повлечь за собой интерпретацию жизни Юнга в чисто эзотерическом ключе, в духе следующей характеристики: «Юнг охотно погрузился в „яму“ магии, алхимии, астрологии, каббалы и пр. и уверял, что нашел немало интересного»⁶⁸. Как показывают работы Шамдасани, биография Юнга не принадлежит самому Юнгу, ее автор Анели Яффе, секретарь Юнга, которая, записывая часть интервью, касающихся его жизни, скомпилировала имеющийся материал, обработала и издала его под именем Юнга. Причиной для такого шага были чисто коммерческие основания, ведь гораздо охотнее будет куплена биография Юнга от самого Юнга, чем от неизвестной Анели Яффе. Кстати, этот расчет вполне оправдался, по совокупному тиражу продажи биографии превышают продажи любого из научных сочинений Юнга.

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

Параллели с моей психологической концепцией

⁶⁸ Василенко Л. И. Введение в философию религии. С. 191.

являются достаточным основанием, чтобы назвать ее «романтической». Подобные исследования их философских истоков также оправдают этот эпитет для любой психологии, которая берет за душу как «переживаемое» и с исторической точки зрения восходит в равной степени как к «Романтизму», так и к «Алхимии». Но ниже этого уровня переживания моя психология является научно-рационалистической (*wissenschaftlich-rationalistisch*), и этот факт я прошу читателя не упускать из виду⁶⁹.

Сходное предостережение о неверной оценке его метода Юнг адресовал и своему английскому переводчику Ричарду Халлу (Richard Hull) в февральском письме 1951 года: «Не забывайте, я определенно не философ и мои концепции, следовательно, эмпирические и не спекулятивные»⁷⁰. В переписке с другом и коллегой Густавом Хайером (Gustav Heyer) Юнг так же недвусмысленно высказывается против ассоциирования своих теорий с парapsихологией, теософией и иными формами современного ему мистицизма⁷¹. Иной вопрос, как Юнг понимал научную рациональность. Ниже мы подробнее рассмотрим метод Юнга, в котором идея научного эмпирического исследования XIX–XX веков причудливым образом соединилась с представлениями о душе натурфилософов эпохи Возрождения и раннего Нового време-

⁶⁹ Цит. по: *Shamdasani S.* Jung and the making of modern psychology. P. 166.

⁷⁰ *Ibid.* P. 167.

⁷¹ Подробнее см.: *Hakl H. T.* Eranos. P. 66.

ни, образовав тем самым «романтический эмпиризм».

Все сказанное выше важно осознавать, прежде чем переходить к анализу взгляда Юнга на западный эзотеризм, поскольку стилистика Юнга, да и его теории, действительно, при поверхностном знакомстве производят впечатление писаний эзотерического гуру⁷².

Для прояснения разницы приведем здесь историю об оценке Юнгом алхимии. Долгие годы общим местом было считать, что швейцарский психолог видел в алхимии чисто духовное явление, некий способ структурирования бессознательного с помощью символов. Таким образом, алхимия походила на вид западной йоги (именно так ее будет оценивать Элиаде). На деле ситуация оказывается гораздо более сложной. Воутер Ханеграафф провел серьезный анализ текста первой лекции Юнга по алхимии на семинарах Эранос, к которому исследователи зачастую и отсылают в подтверждение идеи ее полностью духовной природы. В ходе этого анализа выяснилось, что исследователи неверно цитировали текст Юнга, в оригинале слова его звучат следующим образом: «В алхимической работе мы имеем дело по большей части *не только* с химическими опытами, но и с чем-то напоминающим психические процессы, выраженные на псевдо-

⁷² Именно так поначалу оценивал творчество Юнга Ханеграафф. С годами эта оценка претерпела изменения, сместились акценты, появились новые оттенки смысла, но нельзя сказать, что амстердамский профессор полностью отказался от своих первоначальных взглядов, несмотря на влияние Шамдасани. Подробнее об этом см. ч. 3, гл. 4.

химическом языке»⁷³. Это действительно сильно меняет дело, оказывается, что Юнг не был столь спиритуально настроенным мыслителем, как зачастую представлялось, – значит, и алхимию он воспринимал в несколько ином ключе.

Ханеграафф предполагает, что Юнг в теоретических построениях в отношении западного эзотеризма базировался на романтическом мировоззрении, которое благодаря опытам Месмера и его последователей смогло ввести в сознание эпохи Нового времени идею экспериментального подтверждения иррациональной реальности, о существовании которой не желали и слышать мыслители эпохи Просвещения. Так, по мнению Ханеграаффа, в «Красной книге» Юнг переворачивает философский настрой Просвещения и возвращается назад, в эпоху романтизма. Швейцарский психолог начинает писать «Красную книгу» после разрыва с Фрейдом и оставления всех постов в университете и клинике. Суть написания текста – желание разобраться в себе, прояснить роль сознания и бессознательного в своей жизни. Юнг начинает рассуждения в книге следующими словами:

До сих пор я ошибочно трудился под водительством духа этого времени и по-другому думал о человеческой душе. Я знал очень много ученых слов о ней, я судил о ней и превратил ее в объект для научного изучения. Я не считал, что моя душа не может быть предметом моих суждений и знания; скорее мои суждения и знания

⁷³ *Hanegraaff W. Esotericism and the Academy. P. 290. Курсив Ханеграаффа.*

являются объектами для моей души⁷⁴.

Здесь ярко видно противостояние двух типов мировоззрения – позитивистского эмпиризма и, если так можно выразиться, эмпиризма романтического, который автор «Красной книги» и развивал в своем творчестве.

В свете такого романтического эмпиризма (а философские основания теории Юнга кроются именно в романтизме⁷⁵) необходимо переставить акценты и в ключевых концепциях Юнга, касающихся нашей темы. Так, Юнг понимал коллективность бессознательного не в форме общего поля, единого для всех, по аналогии с духовным миром, а скорее как систему неких изначально данных всем людям форм-образов, которые и выражали себя в архетипах. И именно наличие этих образов у всех людей не только делает их коллективными, но проявляется в виде снов и заставляет человека выражать их в мифологической форме. То есть сон и миф разделяют некий общий паттерн, лежащий внутри человека,

⁷⁴ Jung C. G. The Red book. New York, 2009. P. 232.

⁷⁵ Г. Элленбергер в двухтомнике «Открытие бессознательного» так характеризует философский настрой юнговской теории: «Юнговская аналитическая психология, как и психоанализ Фрейда, – поздние отпрыски романтического движения, однако психоанализ, помимо этого, является наследником позитивизма, сциентизма и дарвинизма, в то время как аналитическая психология отвергает это наследие и возвращается к таким не подверженным изменениям источникам, как психиатрический романтизм и натурфилософия» (Элленбергер Г. Ф. Открытие бессознательного – 2: История и эволюция динамической психиатрии: Психотерапевтические системы конца XIX – первой половины XX века. М.: Академический Проект, 2018. С. 268).

именно этот паттерн и является содержанием коллективно-бессознательного, в некоторых работах Юнг уподобляет паттерны инстинктам⁷⁶. Также и архетипы Юнг считал не образами, а схемами, по которым в человеке могут сформироваться сами образы. Ниже приведем известное рассуждение Юнга об архетипах:

Архетипы имеют не содержательную, но исключительно формальную характеристику, да и ту лишь в весьма ограниченном виде. Содержательную характеристику первообраз получает лишь тогда, когда он проникает в сознание и при этом наполняется материалом сознательного опыта. Напротив, его форму можно... сравнить с системой осей какого-нибудь кристалла, которая до известной степени преформирует образование кристалла в маточном растворе, сама не обладая вещественным существованием... Архетип сам по себе есть пустой, формальный элемент, не что иное, как способность преформирования, данная возможность оформлять представления⁷⁷.

Во Фрейде Юнга в том числе оттолкнул его крайний редуccionистский рационализм, вычеркивающий из сферы серьезного исследования философию, религию и все то, что он не мог объяснить. В пику Фрейду Юнг хотел, чтобы пси-

⁷⁶ На эту тему см. главу 3 в кн.: *Shamdasani S. Jung and the making of modern psychology*.

⁷⁷ Юнг К. Г. Психологические аспекты архетипа матери // Юнг К. Г. Структура психики и процесс индивидуации. М.: Наука, 1996. С. 33.

хология стала фундаментом для объединения всей системы человеческого знания и преодолела фрагментарность и разрозненность. Во многом именно за этим ему и нужен был Эранос.

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

С 1918 и по 1926 год я серьезно интересовался гностикami, которые тоже соприкоснулись с миром бессознательного, обращаясь к его сути, явно проистекавшей из природы инстинктов. Каким образом им удалось прийти к этому – сказать сложно, сохранившиеся свидетельства крайне скупы, к тому же

исходят большей частью из противоположного лагеря – от отцов Церкви. Сомневаюсь, чтобы у гностиков могли сложиться какие-либо психологические концепции. В своих установках они были слишком далеки от меня, чтобы можно было обнаружить какую-либо мою связь с ними. Традиция, идущая от гностиков, казалась мне прерванной, мне долгое время не удавалось навести хоть какой-нибудь мостик, соединяющий гностиков или неоплатоников с современностью. Лишь приступив к изучению алхимии, я обнаружил, что она исторически связана с гностицизмом, что именно благодаря ей возникла определенная преемственность между прошлым и настоящим. Уходящая корнями в натурфилософию средневековая алхимия и послужила тем мостом, который, с одной стороны, был обращен в прошлое – к гностикам, с другой же – в будущее, к современной психологии бессознательного⁷⁸.

Из приведенного отрывка видно, что сама психология Юнга должна была провести в своих рамках процедуру исцеления человечества посредством интеграции бессознательного (гнозиса) в сознательное (христианство). Необходимо понимать, что Юнг рассуждал об этом не как гуру-неоязычник, а как психолог-эмпирик, для которого бессознательное реально в той же степени, что и культурно-исторические феномены: христианство, гностицизм и алхимия. Кроме того,

⁷⁸ Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Киев: Синто, 1994. С. 173.

в словах Юнга вызывает интерес историчность мышления. В отличие от мыслителей Эранос второй волны⁷⁹, Юнг не испытывал страха перед историей, история для него – единый процесс, влекущий человека вперед, к новым этапам развития, и то будущее психологии, которое прочил Юнг, есть, полагает он, возможное светлое завтра человечества, если человечество захочет пойти этим путем. Аверинцев замечает, что бессознательное Юнга «тождественно со стихией истории»⁸⁰, а вот как сам Юнг говорит о роли истории в своей картине мира:

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

⁷⁹ Об историчности в Эранос см., напр.: *Hakl H. T. Eranos*. P. 169–225; *Wasserstrom S. Religion after Religion*. P. 241–244.

⁸⁰ *Аверинцев С. С. Аналитическая психология К. Г. Юнга // Вопросы литературы*. 1970. № 3. С. 143.

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

Безусловно, все сказанное выше необходимо воспринимать с известной долей осторожности. Пока не будет проведен всесторонний анализ творчества Юнга с полной переоценкой его вклада в науку, говорить о каких-то окончательных выводах рано. В противном случае мы рискуем попасть под влияние процесса реакции, который с неизбежностью требует полностью перевернуть кверху дном суждения предыдущих поколений, так как все они были полностью неверны. И Шамдасани, и Ханеграафф, равно как и Ричард Нолл, каждый по своей причине, создают собственные образы Юнга. Шамдасани, например, в работе «Юнг и становление современной психологии» намеренно воздерживается от изложения идей Юнга о бессознательном в отношении к мифу, алхимии, христианству и западному эзотеризму. В книге Шамдасани Юнг предстает как ученый-эмпирик, который будто бы вообще не склонялся к указанным темам. Кстати, и его критика биографий Юнга не девальвирует полностью значение текста «Воспоминания, сны, размышления». Шам-

⁸¹ Цит. по: *Hanegraaff W. Esotericism and the Academy*. P. 292.

дасани сам не раз обращается к этому тексту, правда указывая на расхождения между рукописью и печатным вариантом. Сходная ситуация и с Воутером Ханеграаффом: он фактически использует концепцию Юнга для иллюстрации своей идеи эзотеризма как «мусорной корзины истории», но подробнее об этом мы поговорим в третьей части. Как бы там ни было, рано полностью пересматривать ставший традиционным взгляд на Юнга, тем более что его идеи Троицы как неполной четверицы, положения гнозиса и христианства в форме отношения сознания и бессознательного, да и его интенсивный внутренний опыт, описанный не только в «Воспоминаниях, снах, размышлениях», но и в изданной Шамдасани «Красной книге», вызывает множество вопросов, на которые пока никто из исследователей не дает исчерпывающего ответа. Необходимо понять, что здесь мы не призываем ни идеализировать, ни демонизировать Юнга, идеальным было бы придерживаться *via regia*. Нашей задачей здесь было продемонстрировать отношение Юнга к западному эзотеризму и отметить, что целый ряд его идей – а именно: преемство между гнозисом и последующими маргинальными религиозными традициями (см. главу о Шолеме), пересмотр значения алхимии (см. главу об Элиаде), переоценка мифа как важной части культуры человечества (см. главы о Шолеме и Элиаде) – оказал значительное влияние на членов круга Эранос, героев нашего последующего повествования, да и во многом определил суть мистоцентрического подхода в

целом.

Глава 5

Гностицизм и каббала в творчестве Гершома Шолема

В начале 2000-х годов русскоязычный читатель был знаком с научным подходом к исследованию каббалы только по работам Гершома Шолема. К счастью, сейчас ситуация изменилась, есть немало статей, учитывающих современное состояние изучения проблемы, вышла на русском языке и фундаментальная работа Моше Иделя «Каббала: Новые перспективы». Тем не менее Шолем был и остается классиком иудаики, основателем научного исследования каббалы, чьи тексты стали доступны в России сравнительно недавно. Такая ситуация избавляет нас от необходимости пересказывать проблематику исследований Шолема. Свою задачу здесь мы видим в том, чтобы кратко описать методологические особенности его подхода, соотнеся их с проблематикой круга Эранос.

Но прежде все же скажем несколько слов о главном труде Шолема – «Основные течения в еврейской мистике». Эта книга – результат пятнадцатилетней работы по изучению иудейской маргинальной религиозности. Изначально она была представлена как цикл лекций, прочитанный в Нью-Йорке. Общая идея Шолема – развернуть перед читате-

лями историческую линию иудейского мистицизма, начиная с его зарождения в мистике Меркавы и вплоть до финальной стадии, выразившейся в двух дополняющих друг друга движениях: саббатизме и хасидизме. Первое из них делало акцент на мессианской апокалиптике, направив мистический импульс вовне. Второе же, напротив, отказалось от традиционного каббалистического представления об учителе-ученом и превратило его в харизматического лидера, тем самым сделав каббалу максимально близкой простым людям, выделив в ней мистику сердца, но при этом убрав апокалиптический мессианизм. Оба движения, согласно Шолему, стали выражением магистральных идей лурианской каббалы, поскольку, как он утверждает, «лурианская каббала, саббатизм и хасидизм в сущности – три стадии одного и того же процесса»⁸². Ведь разработанная ее основателем Ицхак-ом Лурией диалектика цимцум (Божественного умаления через ограничение Бога для возникновения вне Его мира) и тикун (процесса излияния Божественного света в мир и возвращения этого света Ему людьми) давала новое толкование теодицее и обосновывала миссию человека в этом мире⁸³. Та-

⁸² Шолем Г. Основные течения в иудейской мистике. М.: Гешарим, 2004. С. 403.

⁸³ В одном из выступлений на Эранос Шолем пояснял идею тикун так: «Каждый человек, и особенно каждый еврей, участвует в процессе тикун. Это позволяет нам понять, почему в каббалистическом мифе Мессия становится простым символом... Ибо не действие Мессии как исполнителя тикун... приносит искупление, но ваши и мои дела... Для Лурии пришествие Мессии означает не бо-

кой унитарный подход, сводящий все многообразие мистических движений в иудаизме к фазам единого процесса, к тому же в значительной мере подверженного социальным реалиям окружающего мира, вызвал немалую критику в последующих поколениях специалистов по иудаике, что, в частности, привело к оформлению системы Моше Иделя, разделяющего всю каббалу, вне зависимости от исторического этапа, на два магистральных типа – теософско-теургический и профетический.

Если говорить о связях Шолема и Эранос, то во многом исследователь каббалы не может быть назван типичным представителем круга. Его работам не присущ насыщенный метафорами, поэтичный, уводящий читателя в метафизические лабиринты мысли язык, который столь свойственен Кэмпбеллу и Элиаде. Лишь в художественной прозе и поэзии Шолема некоторые исследователи находят отголоски такого мироощущения и стилистического выражения⁸⁴. Правда, если обратиться к жизненному пути Шолема, особенно к его юности, проведенной в Германии, то можно обнаружить, что он испытал значительное влияние немецкого романтизма, которое, по мнению многих исследователей, определило его увлечение иудейским мистицизмом. Например, Моше Идель замечает, что без романтического представления

лее чем подпись под документом, написанным каждым из нас» (*Scholem G. On the Kabbalah and Its Symbolism. Jerusalem: Schocken, 1996. P. 117*).

⁸⁴ Свидетельства такого рода широко представлены в кн.: *Wasserstorm S. Religion after religion*.

о мифе как истоке социального и духовного обновления его исследования каббалы были бы невозможны⁸⁵, а по мнению современного биографа Амира Энгеля, Шолем стремился писать мифы, и каббала была для него «еврейским мифом по преимуществу, он перенял методологию для изучения этого мифа из специфической немецкой научной традиции, которая сама по себе имела сложную связь с немецким дискурсом о мифе»⁸⁶. Наверное, наиболее полно эта идея подтверждается самим Шолемом в завершающей главе «Основных течений...». Там рассказывается притча о великих раввинах древности. Звучит она так:

Когда Баал-Шем должен был совершить трудное деяние, он отправлялся в некое место в лесу, разводил костер и погружался в молитву... и то, что он намеревался свершить, свершалось. Когда в следующем поколении Магид из Межерича сталкивался с той же самой задачей, он отправлялся в то же место в лесу и рек: «Мы не можем больше разжечь огонь, но мы можем читать молитвы...» И то, что он хотел осуществить, осуществлялось. По прошествии еще одного поколения рабби Моше Лейб из Сасова должен был свершить такое же деяние. Он также отправлялся в лес и молвил: «Мы не можем больше разжечь огонь, мы не знаем тайных

⁸⁵ Подробнее см.: *Idel M. Old Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth-Century. Thought.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010. P. 111–113.

⁸⁶ *Engel A. Gershom Scholem: An Intellectual Biography.* Chicago: The University of Chicago Press, 2017. P. 30.

медитаций, оживляющих молитву, но мы знаем место в лесу, где все это происходит... и этого должно быть достаточно». И этого было достаточно. Но когда минуло еще одно поколение и рабби Исраэль из Ружина должен был свершить это деяние, он сел в свое золотое кресло в своем замке и сказал: «Мы не можем разжечь огонь, мы не можем прочесть молитв, мы не знаем больше места, но мы можем поведать историю о том, как это делалось». И... история, рассказанная им, оказывала то же действие, что и деяния трех других⁸⁷.

Свою миссию Шолем видит в том же: рассказать историю о том, как иудейские мистики разжигали огонь любви к Богу, то есть создать цельное мифологическое повествование о каббале, используя для этого исторический материал. И эта интенция на глубинном уровне роднит его с магистральной идеей круга Эранос.

При этом Шолем не раз подчеркивал свое несогласие с некоторыми центральными положениями круга. Так, в докладе «Идентификация и дистанция», сделанном в 1979 году на семинаре Эранос, он подвел промежуточный итог своей деятельности в рамках круга, при этом подчеркнув, что идея отождествления ученого с исследуемым предметом, так активно поддерживаемая Ольгой Фрёбе, была чужда ему:

...она хотела вдохновенных докладчиков, а не профессоров, хотя все они и назывались

⁸⁷ Шолем Г. Основные течения в иудейской мистике. М., 2004. С. 427–428.

профессорами... Я на самом деле считаю, что тот, кто полностью отождествляет себя с предметом своего исследования, теряет определенную научную систему измерений, без которой не может быть исследования. Ученый – не священник, и было бы ошибкой пытаться сделать священника из ученого⁸⁸.

Как видим, эта позиция идет вразрез с общим настроем круга, ярко выражаемым тем же Анри Корбеном.

Чужда Шолему была и компаративистика, увлекавшая членов Эранос в сравнение различных религиозных традиций. Шолем почти не делал межкультурных обобщений, погружаясь в исследование одной культуры. Согласно Шолему, общая компаративистика может быть полезна до определенной степени, но иудейский мистицизм может быть понят лишь «как совокупность конкретных исторических феноменов»⁸⁹. Хотя стоит заметить, что проведение межрелигиозных параллелей порой встречается и у него. Так, позы, принимаемые пророком Илией, он сравнивает с практиками китайских сомнамбул, делая вывод, что «такая поза полного самозабвения, судя по некоторым данным этнологии, благоприятствует самовнушению, предшествующему гипно-

⁸⁸ Gershom Scholem: *The Man and His Work*. P. 22.

⁸⁹ Шолем Г. Основные течения в иудейской мистике. М., 2004. С. 40. Там же он подчеркивает, что «не существует такого явления, как абстрактная мистика, или мистического переживания, не связанного с определенной религиозной системой. Существует не мистика вообще, а лишь определенная форма мистики – христианская, мусульманская, еврейская мистика и т. д.».

зу»⁹⁰. В научном творчестве Шолем придерживался строгого филолого-исторического подхода и фактически основал историко-критическую школу в изучении каббалы. Каббала у Шолема впервые освобождается от стойких ассоциаций с магическими ритуалами Элифаса Леви и становится частью иудейской культуры, оказавшей значительное влияние на культуру Европы. Но при всем сказанном выше Шолем был убежден, что пишет «не историю, а метафизику Каббалы»⁹¹, и цель эта достижима, лишь если «проникнуть сквозь „туманную стену истории“, которая заволакивает наше видение каббалы»⁹².

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

С моей точки зрения, истолкование в мистическом духе атрибутов и единства Бога в так называемом учении о сфирот составляет общую задачу всех

⁹⁰ Там же. С. 86.

⁹¹ Gershom Scholem: The Man and His Work. P. 20.

⁹² Ibid.

каббалистов, тогда как решения ее, предлагаемые различными направлениями или в рамках одних и тех же направлений, могут быть часто совершенно различными. Точно так же все еврейские мистики, от секты терапевтов, чья доктрина была изложена Филоном Александрийским, до современных хасидов едины в вопросе мистического истолкования Торы. Тора в их представлении – это живой организм, в котором под корой буквального смысла струится и пульсирует таинственная жизнь. Каждый из бесчисленных пластов этой тайной сферы соответствует новому и глубокому смыслу Торы. Другими словами, Тора состоит не просто из глав, фраз и слов: она живое воплощение Божественной мудрости, извечно испускающей новые лучи света⁹³.

Во-вторых, теософское (в первоначальном смысле термина) учение каббалы Шолем возводит к неоплатонизму и гностицизму, которые, объединившись, создали сформировавшую каббалу питательную среду. Идеей фикс Шолема часто называют его стремление свести каббалу к форме гностицизма на иудейской почве. Так, например, в главе, посвященной книге «Зогар», читаем:

Каббала начала XIII века была продуктом слияния старой и в основном гностической традиции, представленной «Сефер га-багир», и сравнительно нового элемента – еврейского неоплатонизма. Растущее

⁹³ Шолем Г. Основные течения в иудейской мистике. М., 2004. С. 47–48.

влияние последнего, в свою очередь, вызвало реакцию, которая естественным путем привела к усилению гностических элементов в каббале⁹⁴.

Согласно мнению исследователей, для Шолема Зогар был «примером совершенного сочетания гностической мифологической символики с сильной пантеистической окрашенностью»⁹⁵, а Гарольд Блум вообще говорил, что «Шолем, работая под маской историка, был тайным теологом еврейского гнозиса... хотя он очень редко снимал эту маску»⁹⁶. Именно такой настрой Шолема привел к частичному размежеванию с Мартином Бубером⁹⁷, мыслителем, оформившим взгляды целого поколения молодых иудеев и сильно повлиявшим на юного Шолема. Идеи Бубера, замыкавшиеся на гуманисти-

⁹⁴ Там же. С. 227.

⁹⁵ Gershom Scholem: *The Man and His Work*. P. 61.

⁹⁶ Bloom H. Scholem: *Unhistorischer oder jüdischer Gnostizismus // Babylon, Beiträge zur jüdische Gegenwart*. 1984. № 1. P. 70–83, 70.

⁹⁷ Размежевание Бубера и Шолема носило и социально-политический характер. Вся жизнь Шолем был убежденным сторонником сионизма и в молодости резко осуждал соглашательство молодых евреев, не желающих воплощать мечту о Сионе в жизнь и довольствовавшихся местом респектабельных немецких буржуа. Вот как Шолем пишет о миссии сионизма в своем письме-воззвании: «Вы – восточные люди, а не европейцы; вы – евреи и люди, а не немцы и дегенераты, и имя вашего Бога – а-Шем, а не брюхо. То, что для вас свет, для них тьма, и то, что для вас свято, для них мерзость» (цит. по: Engel A. Gershom Scholem: *An Intellectual Biography*. P. 36–37). Особенно обострила такое отношение Первая мировая война. Именно Бубера Шолем считал ответственным за свращение молодого поколения с пути идеалистического сионизма (подробнее об этом см. вторую главу книги Энгеля).

ческом посыле хасидизма, лишали его эсхатологичности и связи с каббалистической традицией. Это Шолем принять не мог, для него в хасидизме был скрыт тот же гностический дух, что и в каббале⁹⁸.

Многие усматривают в этом прямое влияние трудов Ганса Йонаса и интеллектуальной атмосферы тех лет, в которой чрезмерно широкое и упрощенное представление о гностицизме распространилось среди ученых-гуманитариев⁹⁹. Если понимать гностицизм с точки зрения опытного познания иной реальности, то второе положение вполне сочетается с первым.

Сказанное выше может озадачить читателя, не знакомого со всем корпусом сочинений Шолема. Дело в том, что по мировоззрению, по эстетическому отношению к реальности он был гораздо ближе к кругу Эранос, чем это может показаться из его академических трудов. Получив математическое образование сперва в берлинском университете Гумбольдта, а затем в Йене под руководством Г. Фреге, Шолем параллельно интересовался иудаизмом, изучал иврит и знакомился с каббалой¹⁰⁰. После завершения своего математическо-

⁹⁸ Подробнее об этом см. статью Ривки Шац (Rivka Schatz) «Интерпретация хасидизма Гершомом Шолемом как выражение его идеализма» в сборнике Gershom Scholem: The Man and His Work. P. 87–103.

⁹⁹ Идель М. Каббала. М., 2010. С. 75; Wasserstrom S. Religion after religion. P. 136.

¹⁰⁰ Интересно, что такое обращение к религии касается не только личной истории Шолема, но скорее характеризует эпоху в целом. Вот как интеллектуальный

го образования он отправился в Иерусалим, чтобы учиться каббале у раввинов¹⁰¹, где практиковал профетическую каббалу Авраама Абулафии¹⁰². Позже, разочаровавшись в современных учителях, как и в политике построения суверенного государства Израиль, Шолем занялся научным исследованием древности, но и здесь изначально он преследовал цель, превосходящую историко-критическое исследование. В 1937 году в одном из писем он так говорит о своих намерениях: «Я пришел к идее писать не историю, но метафизику каббалы»¹⁰³. Здесь термин «метафизика» должен вновь вернуть нас к кругу Эранос и к тем определениям мифа, которые мы разбирали. У Шолема можно найти поразительные по сходству с Элиаде или Кэмпбеллом места. Например, в одном из личных писем 1941 года он пишет:

...в каббале человек говорит о реальности, которая не может быть показана или выражена, но сохраняется через символические аллюзии. Скрытая аутентичная реальность, которая сама по себе не может быть выражена, находит свое выражение в символах...

климат начала 1920-х годов описывает Х. Т. Хакль: «Почти отчаянный поиск смысла привел людей не только к буддизму и даосизму, но и к открытию своих собственных этнических корней в германском прошлом или, в случае немецких евреев, в хасидизме или каббале, он также привел более секулярно настроенные умы к национализму или сионизму» (*Hakl H. T. Eranos*. P. 33–34).

¹⁰¹ *Wasserstrom S. Religion after religion*. P. 39–40.

¹⁰² *Идель М. Каббала*. С. 49.

¹⁰³ Цит. по: *Idel M. Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*. Budapest, 2005. P. 14.

Даже имена Божии являются лишь символическим представлением конечной реальности, которая сама по себе не оформлена, аморфна¹⁰⁴.

Здесь, как видно, выражен целый спектр черт мистоцентризма: эссенциализм и антиредукционизм, представление о мифе как символическом способе познания высшей реальности.

Подобные пассажи заставляют некоторых исследователей творчества Шолема говорить о скрытой теологии, которая была стержнем его увлечения каббалой, теологии, имеющей основание в представлении о религиозном опыте, даже более – не только в представлении, но в самом опыте Шолема, сформировавшем его криптиотеологические взгляды. Моше Идель дает красноречивую характеристику Шолему, называя его мистиком-теоретиком¹⁰⁵, а его школу – пансимволической¹⁰⁶. Здесь указания на еще одну черту мистоцентризма – *Ergriffenheit*.

Современные исследователи скептически настроены по отношению к методологическим обобщениям Шолема и его школы. Прежде всего идея связи между гностицизмом и каббалой признана полностью устаревшей и не находящей документального подтверждения, тот же Идель, например, склонен говорить об обратном влиянии каббалы на гностические

¹⁰⁴ *Idel M. Ascensions on High in Jewish Mysticism. P. 14.*

¹⁰⁵ *Идель М. Каббала. С. 49.*

¹⁰⁶ *Idel M. Ascensions on High in Jewish Mysticism. P. 18.*

тексты¹⁰⁷. В равной степени устаревшей и эвристически малопродуктивной признают и символическую интерпретацию каббалистического наследия, сводящую многообразие каббалы к теософии в духе неоплатонизма. Как бы там ни было, для нас важно, что и у Шолема, пусть в чуть менее яркой форме, мы встречаем тот же мистоцентрический настрой, характерный для духа Эранос.

¹⁰⁷ *Идель М.* Каббала. С. 75.

Глава 6

Интегральный традиционализм как религиоведческий метод

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

Тема западного эзотеризма занимала Элиаде с самого детства, первый написанный им рассказ «Как я нашел философский камень» был посвящен алхимии¹⁰⁸. В семнадцать лет он познакомился с текстом «Зогара», отсюда начинается его интерес к каббале¹⁰⁹. Проза взрослого Элиаде несет на себе отпечаток таинственности, и отдельные темы, связанные

¹⁰⁸ Об этом и о других свидетельствах в пользу увлеченности Элиаде проявлениями западного эзотеризма см.: *Элиаде М. Посулы равноденствия*. М.: Критерион, 2008. С. 46, 47, 75, 85, 137.

¹⁰⁹ По мнению Моше Иделя, во время Первой мировой войны и в межвоенный период в Румынии был большой интерес к каббале, и учитель Элиаде Нае Йонеску серьезно увлекался ее идеями. Так что интересы Элиаде вполне вписываются в фон эпохи. Подробнее см. выступление Иделя на Шестой конференции Европейской ассоциации исследователей религии (6th EASR Conference on Religious History of Europe and Asia, 20–23 September 2006. См.: <https://www.youtube.com/watch?v=rDyKrBLZ3j0>).

с магией, колдовством, вампиризмом, часто встречаются на ее страницах¹¹⁰. Очевидно, что Элиаде хорошо был знаком с трудами представителей западного эзотеризма, можно сказать, что они во многом формировали круг его чтения. Еще в школьные годы по заданию преподавателя истории он подготовил доклад по книге Шюре «Великие посвященные». Вот как сам Элиаде вспоминает об этом:

Имея очень смутные представления о древней Индии, я поверил всему, что говорил Шюре. И каковы же были мое изумление и моя ярость, когда я задним числом узнал, что речь идет о его «мистических» выдумках. Наверное, с этих пор во мне и поселилось недоверие к дилетантам, страх, что меня проведет какой-нибудь «любитель», и стало набирать силу желание идти к источникам, консультироваться только с трудами специалистов, досконально изучать всю библиографию¹¹¹.

Последнее замечание кажется принципиальным. Несмотря на то что Элиаде много читал и в художественном творчестве работал с темами западного эзотеризма, нельзя сказать, что они были для него основными. Тем более нельзя сказать, что религиозоведческая теория Элиаде покоится на идеях, почерпнутых из эзотерического сектора его кру-

¹¹⁰ Пожалуй, наиболее полное собрание прозы Элиаде, посвященной загадочному, представлено в сборнике: *Элиаде М. Под тенью лилии*. М.: Энигма, 1996.

¹¹¹ *Элиаде М. Посулы равноденствия*. С. 61–62.

га чтения. Несмотря на хорошую осведомленность в эзотерических теориях и личное знакомство, даже дружбу с Юлиусом Эволой, лидером интегрального традиционализма, Элиаде не являлся традиционалистом, как, по-видимому, не относил себя и ни к одной из религий. Можно было бы назвать подход Элиаде к западному эзотеризму аскетическим. Несмотря на явные симпатии к теме, он не допускал, чтобы его труды из научных превратились в пропагандистские. Такая же сдержанность очевидна и в отношении к религии. В одном из интервью на вопрос о его личных религиозных убеждениях он ответил:

Довольно давно я взял за правило сохранять молчание о том, во что лично я верю или не верю. Но всю свою жизнь я посвятил тому, чтобы понять тех, кто верит в различные вещи: шамана, йогина, австралийского аборигена, так же как и великих святых – Мейстера Экхарта или Франциска Ассизского¹¹².

Несмотря на такую сдержанность, нельзя сказать, что Элиаде удалось полностью устранить влияние западного эзотеризма в своем творчестве. Неявно, в форме скрытых посылок оно ощутимо. Обратимся к сборнику лекций «Оккультизм, колдовство и моды в культуре», по тематике наиболее подходящему к нашему исследованию. Прежде всего рас-

¹¹² Цит. по: *Douglas A. Myth and Religion in Mircea Eliade // Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade. P. 119.*

смотрим, какие термины Элиаде употребляет для характеристики западного эзотеризма. Как явствует уже из названия сборника, пласт такой религиозности он маркирует как «оккультизм». Этот термин и его значение он берет из теории американского социолога Эдварда Тириакияна (Edward Tiryakian)¹¹³. В своей статье «К социологии эзотерической культуры» Тириакиян называет ситуацию конца 1960-х – начала 1970-х «оккультным возрождением»¹¹⁴. При этом, используя термин «оккультное», Тириакиян приходит к заключению, что он достаточно широко употребляется в современной социологии, но никто до сих пор не попытался дать ему четкого определения. Основной своей задачей американский социолог видит восполнение этого пробела, прежде всего он определяет, что такое «эзотерическая культура»; по Тириакияну, это «культурная парадигма, которая проявляет себя в общественных институтах; набор когнитивных и оценочных ориентаций общественно признанных и легитимированных в сети социальных институций»¹¹⁵. Но для полного понимания культурных и социальных процессов современного общества необходимо дополнить картину экзотерической культуры культурой эзотерической. Американский

¹¹³ См.: Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. Киев: София, 2002. С. 83–84.

¹¹⁴ Tiryakian E. Toward the Sociology of Esoteric Culture // American Journal of Sociology. 1972. Vol. 78. № 3 (Nov.). P. 491.

¹¹⁵ Ibid. P. 498.

социолог констатирует факт, что термины «эзотерический» и «оккультный» зачастую употребляются как синонимы, но он предлагает их развести. Под «оккультными» Тириахьян предлагает понимать

намеренные практики, техники или процедуры, которые: а) оперируют тайными или скрытыми силами природы или космоса, не поддающимися измерению или опознанию с помощью инструментария современной науки; б) устремлены на получение конкретного эмпирического результата, такого как получение знания об эмпирическом ходе событий либо представлений о том, каковым этот ход был бы без их вмешательства¹¹⁶.

Поскольку для совершения действий подобного рода актер должен обладать определенной квалификацией, передающейся с помощью набора тайных методов социальной трансляции, то Тириахьян предлагает именовать эти методы передачи «оккультными науками или искусствами»¹¹⁷. Итак, под «эзотерическим» Тириахьян понимает

религиозно-философские системы верований, которые лежат в основе оккультных техник и практик, то есть относятся к всеобъемлющему когнитивному картографированию природы и космоса, эпистемологическим и онтологическим отражениям

¹¹⁶ *Tiryakian E. Toward the Sociology of Esoteric Culture. P. 498.*

¹¹⁷ *Ibid. P. 499.*

конечной реальности, которые при соотнесении формируют запас знаний, обеспечивающий основу для оккультных действий¹¹⁸.

Из определений видно, что в теории Тириахьяна термины «оккультизм» и «эзотерика» разводятся, одному присваивается практическое измерение другого. «Эзотерика» становится формой мысли, которая выражает себя в виде системы действий, именуемых оккультными.

Вернемся к тексту Элиаде. Мы видим, что лидер Чикагской школы не полностью разделяет идеи Тириахьяна. Вернее сказать, он их разделяет в декларативной форме и даже приводит определение социолога как базовое, но на деле он не следует четким дистинкциям последнего. Элиаде в своем тексте смешивает понятия: говоря об «оккультной традиции»¹¹⁹, связанной с гностицизмом, называет шаманизм «наиболее архаичной и широко распространенной оккультной традицией»¹²⁰. Эти высказывания полностью противоречат идеям Тириахьяна. Так, шаманизм не является только набором практик, очевидно, что он включает в себя сложный комплекс идей и мифов, оформляющих и объясняющих эти практики (чтобы в этом убедиться, достаточно прочесть «Шаманизм» того же Элиаде).

Если налицо такая терминологическая путаница, то на ка-

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. С. 87.

¹²⁰ Там же. С. 95.

ком же основании румынский религиовед проводит анализ эзотерических групп и идей? Как представляется, этим основанием были работы классика интегрального традиционализма Рене Генона. Интересно, что сразу за определением Тириакияна Элиаде дает ссылку на Генона, характеризуя его творчество следующими словами: «...значительный современный представитель эзотеризма, Рене Генон является решительным противником так называемой оккультной деятельности»¹²¹. Казалось бы, какое отношение это явно оценочное суждение имеет к научному обзору? На самом деле вполне прямое. Весь стиль и смысл четвертой главы «Оккультизма...» сводится к тому, что в современном мире происходит неуклонная деградация и профанизация доступных ранее лишь узким группам посвященных учений¹²². Вот эту популярную профанизованную смесь Элиаде и называет «оккультным», противопоставляя ее истинным, недеградировавшим формам тайных, эзотерических учений. В завершающем разделе текста румынский религиовед пишет о пользе и значении трудов Рене Генона. Генон, по словам Элиаде, обрушился с сокрушительной критикой на современные популярные формы эзотерических учений, которые и получили в его устах наименование оккультных, учения же древности французский традиционалист склонен именовать эзо-

¹²¹ Там же. С. 84.

¹²² О личном опыте Элиаде и характеристиках учений для посвященных см.: Там же. С. 94–95.

терическими, поскольку они в чистоте сохраняли истинные идеи Традиции¹²³.

Из отмеченного выше ясно, что Элиаде, характеризуя оккультные учения, предстает даже не как религиовед, а скорее как морализатор или проповедник, говорящий о вреде новых учений и об истинности древних тайных знаний. Отметим, что роль проповедника несколько расходится с ролью исследователя, хотя негативные оценки западному эзотеризму давали в те годы многие¹²⁴, например последователи классического рационализма. В отличие от них Элиаде критикует современный ему популярный оккультизм не с позиции разума, а с позиции представления о существовании истинного учения, именуемого эзотеризмом. О проблеме такого деления мы еще не раз будем говорить, здесь же необходимо отметить, что Элиаде во взглядах на западный эзотеризм предстает как проводник и последователь учения Рене Генона. Мы не утверждаем, что Элиаде являлся интегральным традиционалистом, мы хотим лишь сказать, что в отношении к западному эзотеризму (и только в этом отношении)¹²⁵

¹²³ «Традиция» с большой буквы – ключевое понятие из системы мысли Генона, не имеющее четкого определения, ее можно обозначить как «совокупность верований и практик, которые *должны были* (курсив Седжвика. – П. Н.) передаваться с незапамятных времен, но были утрачены во второй половине второго тысячелетия по Р. Х.» (Sedgwick M. Against the Modern World... P. 21).

¹²⁴ См. следующую часть.

¹²⁵ Здесь мы не согласимся с мнением Джефффри Крайпла о том, что «Элиаде... сделал больше, чем любой другой компаративист, чтобы трансформировать

Элиаде разделял взгляды Генона. Он был знаком и с другими исследованиями, например с книгами Фрэнсис Йейтс, но, по нашему мнению, именно геноновский подход для Элиаде стал той оптикой, с помощью которой он изучал интересующий нас феномен.

Говоря о более конкретных сферах западного эзотеризма, нельзя не отметить вклад Элиаде в изучение алхимии. Возможно, на него определенное влияние оказали работы интегральных традиционалистов, например его друга Юлиуса Эвола¹²⁶, а возможно, здесь сыграл какую-то роль личный опыт Элиаде по изучению тантры¹²⁷. Как бы там ни было, основатель Чикагской школы был первым, кто в религиоведении и в культурологии стал развивать идеи духовного значения алхимических практик. Напомним, что Юнг сделал в этом направлении значительные шаги, но, во-первых, как было продемонстрировано выше, он не считал алхимию лишь духовным действием; во-вторых, он говорил о *психологическом* значении алхимического символизма. К работам Юнга по алхимии Элиаде испытывает большое уважение, видя в них базу для дальнейших исследований, при этом пони-

перениализм в изучение и новый способ мышления о религии» (*Kripal J. The Serpent's Gift. Chicago, 2006. P. 107*).

¹²⁶ Косвенным подтверждением тому служит наименование алхимии «сакральной наукой», расхожее для традиционализма клише. См.: *Элиаде М. Азиатская алхимия. М., 1998. С. 141.*

¹²⁷ См. вступительную статью С. В. Пахомова к книге Элиаде «Йога...» (СПбГУ, 2004).

мая их не в психологическом, а в духовном ключе. Как он сам отмечает,

Юнг показал, что символика алхимических процессов оживает в снах и историях, рассказанных людьми, не имеющими никакого представления об алхимии, его наблюдения касаются не только глубинной психологии; косвенным образом они подтверждают сотериологическую функцию – основную для алхимии¹²⁸.

Элиаде видит в алхимии своего рода западную йогу¹²⁹. Проведя большой компаративистский анализ практик по трансформации энергий в теле человека в Индии и Китае, Элиаде переключается на Запад, где за образами реторт, перегонных кубов и дистилляторов угадывает такие же энергетические практики, которые должны были привести адептов этих учений к духовной трансмутации, внутреннему изменению и преображению и, как следствие, внешнему преображению для них мира. Этот подход для своего времени был вполне оригинальным и оправданным, так как явился прямой реакцией на сведение алхимии к протохимии, о чем

¹²⁸ Элиаде М. Азиатская алхимия. С. 142.

¹²⁹ И в этом видении можно угадать некоторое влияние Эранос. На второй конференции круга в 1934 году, посвященной восточному и западному символизму психопомпа, Ольга Фрёбе подчеркнула, что всегда существовала не только восточная, но и западная традиция йоги, среди выразителей которой она выделила «герметическую и пифагорейскую школы, алхимическую и розенкрейцерскую традиции» (см.: *Hakl H. T. Eranos*. P. 69).

открыто заявлял сам Элиаде:

Я неоднократно пытался доказать, что такой подход к алхимии не всегда оправдан; что отнюдь не всегда и не везде она была прологом к химии; что если от алхимических техник в какой-то момент отделилась новая научная техника, давшая начало современной химии, это не означает, что все алхимические техники были прагматическими¹³⁰.

В другом тексте на эту же тему он уточняет:

...по происхождению алхимия не была наукой эмпирической, некой эмбриональной химией; она стала таковой лишь гораздо позднее, когда ее собственный ментальный универсум для большинства экспериментаторов потерял ценность и тем самым лишился права на существование¹³¹.

Сравните это высказывание с утверждением Юнга (приведенным выше) о том, что алхимия была не только прото-химией, чтобы ощутить разницу в подходе двух участников Эраноса.

Такой спиритуалистический подход полностью отвергнут современными исследователями, которые говорят об алхимии прежде всего как о части научного комплекса эпохи перехода от Средних веков к Новому времени¹³².

¹³⁰ Элиаде М. Азиатская алхимия. С. 42.

¹³¹ Там же. С. 141.

¹³² Подробнее см. ч. 3, гл. 4.

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

Возьмем, к примеру, брошюры Мирча Элиаде, посвященные компаративистике. Обобщения, столь характерные для позднего периода его исследований, очень редко имеют подтверждение в текстах. Самонадеянные попытки Элиаде открыть «структуры» (patterns) религий можно сравнить лишь с потугами юнговского психоанализа обнаружить архетипы человеческой психики; этот платонический по своему духу подход приводит к редукционизму в отношении широкого и разнообразного спектра религиозного опыта и религиозных представлений и отличается крайним упрощенчеством и субъективизмом. Механическое приложение результатов такого типа к каббалистическому материалу может лишь усложнить и помешать его адекватному пониманию¹³³.

Необходимо здесь понимать Иделя адекватно, он не предлагает вычеркнуть тексты Элиаде из религиоведческого арсенала, напротив, он лишь говорит о необходимости их взве-

¹³³ Идель М. Каббала. С. 65.

шенного и критичного восприятия¹³⁴.

К наследию Элиаде и его влиянию на современные исследования западного эзотеризма мы еще вернемся в четвертой части, а сейчас сделаем некоторые выводы относительно ми-стоцентрического подхода.

¹³⁴ От себя добавим, что мода ругать Элиаде, как и мода им восторгаться, есть неадекватные проявления отношения к научному наследию ученого. Почему-то в России не могут не уклоняться в названные крайности. Порой, когда присутствуешь на какой-либо русскоязычной конференции и участники начинают хвалить Элиаде, складывается впечатление, что, кроме Элиаде, они не знают вообще ничего. Или же, напротив, когда начинают ссылаться на критику Элиаде (в основном западную), складывается ощущение, что на Элиаде как ученом давно поставлен жирный крест, и только у нас его все еще читают. На деле же западные ученые очень взвешенно, с большой осторожностью изучают Элиаде как классика религиоведения, разумеется, осознавая все недостатки его подхода. Ссылка на подтверждение такого рассмотрения можно привести массу, ограничимся лишь одной книгой – материалами конференции, посвященной Чикагской школе религиоведения, прошедшей сравнительно недавно в Америке: *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade* / Eds C. K. Wedemeyer, W. Doniger. Oxford: Oxford University Press, 2010. Очень показателен приведенный Т. Хаклем перечень современных обвинений Элиаде, которые уравниваются мнениями его защитников, см.: *Hakl H. T. Eranos*. P. 169–188.

Глава 7

Мистоцентрический подход: выводы

Итак, если характеризовать мистоцентризм как особый религиозоведческий подход, то можно сказать следующее: он напрямую связан с личными убеждениями и переживаниями ученого. В его рамках исследователь имеет определенный внутренний опыт (здесь мы не конкретизируем, каким этот опыт может быть: религиозным, мистическим, эстетическим или иным), и этот опыт оказывает значительное влияние на его религиозоведческую теорию. В самом общем виде можно говорить об исследователях такого рода как о теологах, и здесь сама собой напрашивается параллель с описанной А. Н. Красниковым «теологической диверсией» в религиоведении¹³⁵. Однако здесь нужно сделать существенные пояснения. Во-первых, теология мистоцентризма внеконфессиональна. Очевидно, что исследователи круга Эранос не склонялись к строгому исповеданию какой-то конкретной религии, а искали системы, способные объединить в себе различные аспекты многообразного мира религий. Во-вторых, то, что называет теологией в религиоведении Красников, вряд ли можно хоть как-то соотнести с теологией христианства

¹³⁵ См.: Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический Проект, 2007. С. 68–125.

(что, как кажется, и пытается сделать А. Н.), уж очень широко говорили о религии в целом, о святом как ее центре и о многообразии его проявлений и форм классики феноменологии религии, к которым относят и Мирча Элиаде.

Продолжая рассуждения о теологии Эранос, заметим, что мистоцентризм теологичен не потому, что хочет обосновать вероучительные положения, облекши их в научную риторику, а потому, что ученый-мистоцентрист говорит о религиозных феноменах со знанием дела. Элиаде, Шолем, Юнг и Корбен, рассуждая о религиозности, в том числе и эзотерической, давали понять, что знают на собственном опыте, о чем говорят, в их рассуждениях кроется некая система, базирующаяся на их внутреннем опыте и установках, на основании которой выстраиваются все религиоведческие теории. В отношении западного эзотеризма такими посылками, сформированными на внутреннем опыте, были: историософия Юнга с диалектикой христианства и гностицизма, основанная на его внутреннем конфликте с бессознательным; алхимия как западная йога Элиаде, ставшая следствием его собственного опыта йогических практик; каббала как «гностическое эхо» Шолема – система взглядов, в основу которой легли личные религиозные поиски его юности и влияние друзей по кругу Эранос.

Нам могут возразить, что любое исследование базируется на предпосылках, тем более сложно найти ученого, серьезно исследующего религию и не имеющего неких внутренних

установок на ее счет. Но между внутренней убежденностью и экспликацией этих убеждений в научной форме есть огромная разница. Здесь вернемся к вассерстромовской характеристике мистоцентризма: проблема не в том, что «мы избираем традицию в качестве проводника, а в том, что мы делаем это некритически»¹³⁶. Вот эта некритичность, нежелание отделить свои внутренние переживания и стремления от общезначимых научных результатов, и формирует главную проблему мистоцентризма. Безусловно, у Шолема, Элиаде и Юнга смешение личных убеждений и научного исследования проявляется в разной степени, поэтому нельзя упрощать ситуацию. Нельзя и переносить указанные характеристики на *все их религиозное* и научное наследие. Именно в рамках изучения западного эзотеризма такая некритичность может стать пагубной для научного исследования. Именно из-за специфики сферы исследований некритичное отношение к традиции, к своему опыту, потеря границы между личным и общезначимым приводит к формированию искаженной картины, которая при видимой научности фактически транслирует учение самого исследователя, используя факты в изучаемой сфере как подручный материал для конструирования своего учения. При этом такое конструирование не является целью мистоцентриста, он делает это неосознанно, просто в силу специфики подхода, в силу убежденности в своей правоте.

¹³⁶ Wasserstrom S. Religion after Religion. P. 239.

Суммируя вышесказанное, можно сделать вывод, что мистоцентризм был первым цельным подходом к изучению западного эзотеризма, впервые введшим его темы в оборот академических исследований. Но в силу указанной специфики мистоцентризм не смог создать общепризнанного в академии и институализированного научного поля для его изучения. На ученых-мистоцентристов скоро стали смотреть как на проводников идей тех, кого они исследовали. Что, кстати, было ошибкой: мистоцентризм не занимается транслированием того или иного эзотерического учения, он конституирует это учение на основе личного опыта ученого из научных данных. В результате первая попытка изучения западного эзотеризма не получила всеобщего признания, при том что наследие ученых-мистоцентристов широко известно и их теории будут принимать во внимание авторы других подходов, о которых речь пойдет дальше.

ЧАСТЬ 2

Подход классического рационализма

Глава 1 Истоки подхода классического рационализма

Название «Подход классического рационализма» не должно вводить в заблуждение. В этой части мы не будем писать о Декарте, Спинозе, Лейбнице и других философах Нового времени¹³⁷. Однако именно в рамках намеченного ими подхода сформировался особый тип отношения к западно-му эзотеризму, определивший во многом то, что мы имену-

¹³⁷ Разумеется, вопрос о соотношении философии Нового времени и западного эзотеризма совсем не прост. Кант писал о Сведенборге, Декарт в юности искал розенкрейцеров, в философии некоторых представителей рационализма просматривается влияние западного эзотеризма. Но это тема для отдельных исследований, некоторые из которых уже вышли в свет (см., напр.: *Magee G. A. Hegel and the hermetic tradition*. Ithaca; London: Cornell University press, 2001). Далее мы обратимся к конструктам, которые создаются в представлении тех или иных исследователей. Для нас очевидно, что Адорно, Фёгелин, Йонас, Эко, Уэбб и Йейтс принимали конструкт «классической рациональности», отрицающей западный эзотеризм. Такой же конструкт по сей день бытует и в массовом сознании, что заставляет говорить об общей тенденции единого восприятия классического рационализма.

ем подходом классического рационализма. Преимущественно для рациональности эпохи модерна эзотеризм (порой наравне с обычной религиозностью) стал не чем иным, как собранием заблуждений, суеверий, обскурантизма и обманов. В основном этот феномен не рассматривали как нечто серьезное и предпочитали игнорировать, поскольку, согласно кантовскому идеалу Просвещения как поры зрелости, рациональность должна была изгнать всю темноту из дальних углов человеческого существа. Многие мыслители Нового времени считали, что все темные суеверия сами покинут человечество, когда оно войдет в свой зрелый возраст. Разумеется, это тоже можно назвать подходом, но с точки зрения нашей работы «подход классического рационализма» формируется лишь тогда, когда ученые, стоящие на мировоззренческом базисе нововременной посткантианской философии, обращают свой взор на западный эзотеризм и начинают серьезно его изучать, чтобы объяснить его сущность и место в истории. Такая тенденция характерна преимущественно для второй половины XX века и, по мнению некоторых исследователей, напрямую связана с трагедией Второй мировой войны. Элен Фишер (Elaine Fisher) так описывает эту тенденцию:

В исступлении послевоенной культурной травмы ученые всех мастей были мобилизованы для инокуляции Западного мира против рецидивов величайшей трагедии века. Впоследствии научно-

клинический дискурс фокусируется вокруг процесса диагностирования. Новаторские исследования были посвящены не просто пониманию причин появления тоталитарных политических институтов, но и выявлению многочисленных симптомов авторитарной личности. В этой литературе фашизм понимался не только как репрессивная форма власти или даже как вредоносное мировоззрение, но и как опасное психическое заболевание, поразившее процесс рационального мышления индивидуума, распространяющееся бесконтрольно и в конечном итоге приводящее к массовой истерии¹³⁸.

Одними из первых выразителей взгляда на западный эго-теризм как на питательную почву для фашизма стали философы Франкфуртской школы, преимущественно Теодор Адорно¹³⁹. В своих работах 1950-х годов, прежде всего в

¹³⁸ *Fisher E. Fascist Scholars, Fascist Scholarship: The Quest for Ur-Fascism and the Study of Religion // Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade. P. 271.*

¹³⁹ Отметим, что Марко Пазі считает первым представителем такого отношения Джорджа Оруэлла, опубликовавшего в 1946 году эссе об Уильяме Батлере Йейтсе. «...Оруэлл, по-видимому, был первым, кто попытался явно связать личный интерес Йейтса к оккультизму с его политическими симпатиями к правым силам и в то же время сделал из этого общий вывод о глубинной связи между оккультизмом и фашизмом. Оруэлл утверждал, что существует как минимум три аспекта, которые могут объяснить такую связь между „ненавистью к демократии“ (выражающейся в реакционных политических идеях) и оккультизмом» (*Пазі М. Оккультизм и современность // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4. С. 278–279*). Первый аспект – идея циклического времени, присущая, по Оруэллу, всем оккультным течениям; второй – имманентный

«Minima moralis» и «The Stars Down to Earth», он начинает активно критиковать иррационализм как крайне опасный с общественной точки зрения феномен, ставший одним из источников, породивших фашизм, и существующий по сей день в западной культуре. В трактате «Minima moralis» есть раздел, носящий претенциозное название «Тезисы против оккультизма», он был написан философом сразу после войны, в 1947 году. Эти тезисы в общих чертах задают тон «подходу классического рационализма». Кратко их можно сформулировать следующим образом. «Оккультизм» – симптом деградации сознания, ставший «второй мифологией» после «первой мифологии»¹⁴⁰ монотеизма. «Вторая мифология» оформила себя в оппозиции к первой («я верю в астрологию, поскольку не верю в Бога») и является более ложной, чем первая. Когда рациональные объяснения кажутся человеку недостаточными и мертвыми, он стремится наделить бытие смыслом посредством таинственности, смыслом, которого сам не понимает¹⁴¹. Адорно замечает, что в «оккультизме» разум сам накладывает на себя заклятие, от которого не может избавиться, «оккультизм – это метафизика остолапа»¹⁴². С одной стороны, он стремится противопоставить

оккультизму элитизм; а третий – враждебность христианству.

¹⁴⁰ Adorno T. W. The Stars Down to Earth. London, 1994. P. 173.

¹⁴¹ Образно Адорно выражает эту идею следующим образом: «...если живущим объективная реальность кажется глухой, как никогда ранее, они пытаются наделить ее значением, сказав „абракадабра“» (Ibid. P. 174).

¹⁴² Ibid. P. 175.

себя рационализму и научности, но с другой – использует околонаучную терминологию и язык¹⁴³. Тем самым «оккультизм» служит преодолению человеком собственного отчуждения через осознание существующей и действующей в жизни высшей силы. Как фашизм, согласно Адорно и Хоркхаймеру, есть Просвещение, вывернутое наизнанку и обращенное против самого себя, так и «оккультизм» является выродившимся идеализмом, превратившимся в противоположность рационализму и оформившимся в идеологию, которая в XX веке через антисемитизм нашла свое отражение в фашизме. Для Адорно «оккультизм» – это болезнь разума, поразившая общество в XX веке.

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

¹⁴³ Об этом он, в частности, пишет: «Они нападают на материализм, но хотят взвесить астральное тело. Объекты их интереса одновременно должны быть и трансцендентными для опыта и опытно познаваемыми. Их процедуры должны быть строго научны: чем больше обман, тем строже подготовлен эксперимент. Важность научных экспериментов самих по себе доводится до абсурда, так что проверять оказывается уже нечего» (Ibid. P. 177).

ра, и христианство говорят о красоте и гармонии мира, гностики пропагандируют жесткий дуализм, разводящий мир, в котором живет человек (в который он «заброшен»), и истинный мир полноты Бытия (Плеромы), гражданином которого и является гностик. В этот мир он должен вернуться посредством получения освобождения через спасительное знание – гнозис. По мнению исследователей¹⁴⁴, в период написания Йонасом книги он негативно оценивал все попытки бегства от мира, пропагандируя этическую вовлеченность в жизнь и коллективную ответственность людей друг за друга и за текущее состояние мира. В таком контексте гностицизм рассматривается как абсолютное зло. Вторым подтверждением негативного отношения к феномену может служить антииудейская направленность гностицизма. Йонас сознательно игнорирует возможность возникновения гнозиса в иудейской среде (хотя теории такого плана широко известны еще с начала XX века), резко противопоставляя последнюю гностическому мировоззрению. На фоне конца 1950-х (времени выхода книги) такая ремарка не могла не вызвать ассоциаций с недавними политическими реалиями, в которых негативная оценка иудаизма сплеталась с определенным мифологическим восприятием мира. Йонас сам усматривает следы гнозиса во многих современных течениях мысли, ориентированных на спасение в ином мире, его отношение к та-

¹⁴⁴ См., например, размышления о месте Йонаса в исследовании гностицизма в кн.: *Hakl H. T. Eranos*. P. 264–265.

ким течениям резко негативное¹⁴⁵.

Определенное влияние мировоззрение Йонаса оказало на работы Эрика Фёгелина. Последний в ряде исследований описывает коммунизм и национал-социализм как «политические религии»; характеризуя их религиозность, он называет ее «гностической». Под «гностической» Фёгелин понимает такую религию, которая тщится перенести идеал трансцендентного совершенства в земной мир. Такой тип мировоззрения мыслитель открыто именуется «пневмопатологией»¹⁴⁶, по аналогии с психопатологией. Кроме того, для Фёгелина очевидно, что «гностицизм, хоть древний, хоть новый, является тупиком»¹⁴⁷, «раковой опухолью на теле реальности»¹⁴⁸, приводящей к «смерти цивилизации», эта «опухоль» должна быть устранена, если необходимо, то и хирургическим путем¹⁴⁹.

¹⁴⁵ Подробнее об отношении Йонаса к политическим движениям XX века, иудаизму, а также о биографическом фоне его творчества см. исследование: *Wise C. The life and thought of Hans Jonas. Lebanon, 2007* (в особенности третью главу, р. 87–149).

¹⁴⁶ Пневматизм здесь надо понимать в гностическом смысле деления людей на три группы: гиликов, психиков и пневматиков. Последние и являются в полном смысле слова гностиками, предопределенными ко спасению. Так интерпретировал этот термин Фёгелин, предполагая элитизм гностиков и ощущение превосходства над реальностью движущими импульсами их деятельности. (Подробнее см.: *Germino D. Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence. München, 1998.*)

¹⁴⁷ Цит. по: *Ibid.* P. 47.

¹⁴⁸ Цит. по: *Hakl H. T. Eranos.* P. 240.

¹⁴⁹ Подробнее об отношении Фёгелина к гностицизму см.: *Germino D. Eric*

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

Второй посылкой в полномасштабном изучении западного эзотеризма в рационалистическом ключе стали историко-культурные исследования, объектом которых в первую очередь стали эпоха Ренессанса и поздний эллинизм. Можно сказать, что определенную перспективу такого рассмотрения Ренессанса заложил в эпохальном труде «Культура Возрождения в Италии: Опыт исследования» еще Якоб Буркхардт. Для Буркхардта в его стремлении уйти от устаревшей схоластики мыслители Возрождения случайно открыли массу отживших свой век суеверий, таких как алхимия, астрология, магия и т. п. Буркхардт был одним из первых, кто предложил рассматривать возрожденческую мысль как своего рода *consensus oppositorum*, сочетающий тягу к новому гуманизму, лишенному астрологического детерминизма и магического автоматизма, и увлеченность наследием древних, веривших и в астрологию, и в магию. Для него двумя иллюстрациями крайностей такого сочетания были Пико делла Мирандола как образец нового рационалиста¹⁵⁰ и Марсилио Фичино как пример помраченного суевериями мыслителя. У Буркхардта различные формы эзотеризма получают недвусмысленную характеристику «достойных сожаления»¹⁵¹ «глупостей»¹⁵² и «ложных хитросплетений»¹⁵³,

¹⁵⁰ Это противопоставление особенно полно представлено в кн.: Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. М.: Юристъ, 1996. С. 347.

¹⁵¹ Там же. С. 343.

¹⁵² Там же. С. 340.

против которых вел борьбу «просветленный итальянский дух»¹⁵⁴. Любопытно, что он завершает свою работу ссылками на гимны Лоренцо Медичи, – по идее Буркхардта, эти гимны должны были стать выражением зари нового гуманизма, призванного заменить собой «юдожь скорби»¹⁵⁵, то есть устаревший средневековый мир. По Буркхардту, гимны Лоренцо описывают «мир как единый великий нравственный и физический космос»¹⁵⁶. В этом видении мыслителей Возрождения заметно «вызревание высшего плода... познания мира и человека»¹⁵⁷, давшего начало «нашей эпохе» Нового времени. Пафос противопоставления суеверной древности рационализму присущ подавляющему большинству ученых, в той или иной степени обращавшихся к тематике западного эзотеризма через оптику исследований культуры.

Важной вехой в предыстории рационального исследова-

¹⁵³ Там же. С. 346.

¹⁵⁴ Там же.

¹⁵⁵ Там же. С. 372.

¹⁵⁶ Там же.

¹⁵⁷ Здесь стоит заметить, что стихи, написанные Лоренцо, были вольным парафразом герметического гимна, помещенного в христианский контекст. Таким образом, Буркхардт увидел зарю новой эпохи там, где текст отсылал читателя в глубокую древность, указывая на непрекращающуюся мудрость вечной философии, восходящей к Гермесу. (Подробнее об этом см.: *Copenhaver B. P. Magic in Western Culture*. P. 202.) Эта близорукость, во многом связанная с глубокими философскими установками, определяющими суть рационального подхода в рассмотрении эзотеризма, проявляется и в центральных трудах, оформивших этот подход в целом.

ния эзотеризма стал восьмитомный труд Линна Торндайка «История магии и экспериментальной науки», публикация которого началась в 1923 году, а закончилась в 1958-м. Непосредственно связи магических представлений и науки посвящены первые пять томов. Кроме того, Торндайк был одним из ранних сторонников издания журнала *Isis* и сделал немало для популяризации исследований алхимии как части истории науки. Торндайк оттолкнулся от тезиса Фрейзера о магии как примитивной стадии человеческого развития, стадии, из которой впоследствии родилась современная наука, и рассмотрел роль магических представлений¹⁵⁸ в истории развития научной мысли на Западе. Как подчеркивают современные исследователи¹⁵⁹, Торндайк склонялся к большей по сравнению с Фрейзером нейтральности в оценке магии, кроме того, он предложил расширительное ее понимание, расценивая магию не как набор практических действий, а как особую форму мировоззрения, вобравшую в себя как теоретико-экспериментальные, так и фольклорные элементы. Для Торндайка, и здесь он рассуждал вполне в ду-

¹⁵⁸ Или, по меткому выражению Копенхейвера, представлений, которые Торндайк оценивал как магические (см.: *Copenhaver B. P. Magic in Western Culture: from Antiquity to the Enlightenment. P. 20*).

¹⁵⁹ Об оценке наследия Торндайка см.: *Панин С. А. Дискуссии о методологии исследования эзотеризма в работах европейских и североамериканских авторов // Религиоведческие исследования. 2014. № 1–2. С. 60–73; Панин С. А. Становление академического исследования эзотеризма // У истоков религиоведения: Из истории зарубежного религиоведения XIX – первой половины XX века. М.: URSS, 2017.*

хе Фрейзера и Конта, магия была важным этапом на пути становления современного естествознания, а маги – прообразом ученых-экспериментаторов. Правда, Торндайк почти полностью проигнорировал особую специфику эпохи Ренессанса, той эпохи, с изучения которой начнется серьезное научное рассмотрение западного эзотеризма в 1960-е.

В 1950-е годы свет увидели два труда британского историка, сотрудника Варбургского института Даниэла Пикеринга Уолкера, посвященные роли магии в музыкальных теориях мыслителей эпохи Ренессанса: «Орфей-богослов и ренессансные платоники» (1953) и «Духовная и демоническая магия: от Фичино до Кампанеллы» (1958). Уолкер изучал музыкальную теорию позднего Ренессанса и через нее вышел на специфику магического мировоззрения эпохи. Он продемонстрировал, что музыка для того времени была чем-то вроде античной пневы – живого связующего все духа. Уолкер в отличие от большинства его современников показал, насколько глубоко в культуре Ренессанса были укоренены магические представления, насколько они были серьезны и являлись прерогативой интеллектуальной элиты эпохи. Он связал магическое мировоззрение с католическим учением о таинствах, предположив, что именно месса с ее

музыкой, словами посвящения, благовониями, светом, вином и высшим магическим действием – пресуществлением – ...оказала фундаментальное влияние на всю средневековую и ренессансную магию,

также став основной причиной осуждения церковью всех магических практик¹⁶⁰.

На эту христианскую основу позже наслоились все вариации античных религиозных традиций и философских мировоззрений, образовавшие комплекс ренессансной магии. Уолкер одним из первых поставил вопрос о невозможности вписать ренессансную магию в прокрустово ложе фрейзеровской теории первоначальной стадии научного прогресса. Кроме того, Уолкер, как позже и Йейтс, изучал магию этой эпохи в отрыве от общих кросскультурных параллелей, для него единственным объектом исследования было особое мировоззрение эпохи Ренессанса. Для некоторых авторов именно труд Уолкера стал главным шагом к появлению нового типа исследований эзотеризма в рациональном ключе. Так, Б. Копенхейвер пишет: «Уолкер поставил магию на один уровень с другими вопросами, имеющими центральное значение для ренессансного гуманизма, таким образом был подготовлен путь для эпохальной работы Фрэнсис Йейтс»¹⁶¹.

Упоминание Фрэнсис Йейтс заставляет нас остановиться на отношении к западному эзотеризму одного из ведущих исследователей культуры тех лет – создателя института, давшего работу и Йейтс, и Уолкеру, Аби Варбургу. В свое время Варбург прочел книгу Франца Болла «*Sphaera*», ко-

¹⁶⁰ Walker D. P. *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2000. P. 36.

¹⁶¹ Ibid. P. X.

торая открыла ему глаза на значение древних астрологических знаков¹⁶². Варбург решил применить идеи Болла об эллинистической и египетской астрологии в расшифровке ренессансных росписей, и этот проект принес свои результаты. Из работы Буркхардта Варбург уже имел хорошее представление о значительной роли астрологических представлений в оформлении декора внутреннего убранства итальянских дворцов. Таким образом и возник его проект, в котором впервые был раскрыт подтекст считавшихся декоративными изображений. При этом сам Варбург не видел в астрологии и магии никаких положительных черт, для него это был примечательный объект для исследования, сложность которого была проигнорирована другими. В оценке магии эпохи он следовал курсом, проложенным Буркхардтом. Он разделял представления последнего об итальянском гуманизме, бросившем вызов устарелым суевериям прошлого. По мнению исследователей¹⁶³, в идейном плане проект Варбурга основывался на представлениях о стадиях Конта, но с тем существенным отличием, что история для него была не последовательным восхождением от этапа к этапу, а чем-то вроде движений маятника, качающегося от рационального постижения мира к иррационально-магическому. Именно эту

¹⁶² Подробнее см.: Warburg A. Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance. Band II. Leipzig; Berlin: B. G. Teubner, 1932. S. 561.

¹⁶³ В первую очередь см.: Copenhaver B. P. Magic in Western Culture. P. 44–51.

двойственность по нему хорошо иллюстрировал Ренессанс. Эту особенность эпохи он описывал следующим образом:

...астральные божества трепетно передавались из эллинистического мира через Аравию, Испанию и Италию в Германию [...] они продолжили жить как боги времени [...] существа, обладающие зловещими, амбивалентными и даже противоречивыми силами: как звездные знаки – они расширяли пространство, обозначали путь для полета души по Вселенной; как созвездия – они были также идолами, с которыми, как и положено детскому характеру человека, простое существо могло стремиться к мистическому союзу через богослужебные практики. Астролог [...] принял эти противоположные полюса математической абстракции и благочестивого богообщения... Логика устанавливает ментальное пространство между человеком и объектом, применяя концептуализацию; магия уничтожает это пространство, создавая суеверную [...] связь между человеком и объектом [...] в разуме астролога, эти два процесса действуют как единый примитивный инструмент, одновременно использующийся для вычислений и проведения магической работы¹⁶⁴.

В ренессансной астрологии для Варбурга сочеталась древняя тяга к поклонению иррациональным образам с гениальной утонченностью современного художественного ма-

¹⁶⁴ Warburg A. Die Erneuerung der heidnischen Antike. S. 491–492.

стерства. Во всей этой развернутой характеристике двух типов мировоззрения угадывается не только контовская схема; ощутимо здесь и представление Канта о Просвещении, выведшем человека из состояния детского восприятия мира. По удачному замечанию исследователей, его «неприязнь к магии как примитивной и к астрологии как фаталистичной»¹⁶⁵ отражает желание Канта спасти человека от предопределенности, выраженной в природе. Здесь Варбург полностью созвучен с оценкой тех же феноменов Кассирером. Последний, характеризуя труды Помпонацци, писал, что в раннем Новом времени

с астрологических представлений совлекаются откровенно демонические, «первобытные» элементы, и их место занимает приоритетная идея единой непреложной закономерной связи событий, не знающей ни случайностей, ни исключений. «Демоническая» каузальность веры отступает перед каузальностью науки, хотя все же и эта последняя – в силу того, что Помпонацци ничего не знает о математическом естествознании – остается неразрывно связанной с кругом идей традиционной астрологии¹⁶⁶.

Из философов, обративших свой взор к интеллектуальной истории возрождения, Кассирер был не единственным

¹⁶⁵ *Copenhaver B. P. Magic in Western Culture: from Antiquity to the Enlightenment. P. 50.*

¹⁶⁶ *Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 115.*

автором, стремившимся рационализировать магическое мировоззрение. Так, Джованни Джентиле с его философией актуального идеализма, выраженной в представлении об имманентном миру духе, был в принципе склонен редуцировать все духовные искания Ренессанса к формам актуализации человеческого духа в этом мире, а религиозно настроенные мыслители в его философии становились провозвестниками нового гуманизма. Одним из помощников Кассирера был учитель Фрэнсис Йейтс Оскар Кристеллер, а базовые интенции Джентиле воплотил в труде о Пико делла Мирандоле его последователь Эудженио Гарин, создав канонический ныне образ Пико как борца за свободу и человеческое достоинство¹⁶⁷. Таким образом укорененное в христианском и неоплатоническом мировоззрении убеждение, что человек может и должен выйти за пределы этого мира, духовно преодолев его ограничения, в философски оформленной историографической традиции превратилось в утверждение человека царем этого земного мира. Такая перспектива привела к построению особой картины западного эзотеризма, канонизированной в рациональном подходе.

Параллельно трудам Торндайка и Варбурга с середины

¹⁶⁷ Стоит отметить, что в одной из своих последних работ Б. Копенхейвер так оценивает вклад Кассирера, Джентиле и Гарина в историю мысли: «...образ Пико был канонизирован в 1937 году Гариным... после Второй мировой войны Пико Гарина через учебники вошел в американские университеты... образ Пико Гарина [...] ошибочен [...] корень ошибки кроется в переводе послекантовских ценностей в докантовский мир» (*Copenhaver B. P. Magic in Western Culture. P. 226*).

1930-х годов историк математики Отто Нойгебауэр начал писать работы, в которых, в частности, затрагивалась связь математики с астрологическими представлениями. Позже, в статье 1951 года, он подытожил опыт почти полувекового изучения «убогих предметов»¹⁶⁸ в академии, выделив особо многотомный труд Линна Торндайка и культурно-исторический проект Аби Варбурга. При этом Нойгебауэр очень точно подметил общий пафос исследований до 1950-х, находящихся под влиянием этоса, оформленного философией Канта, Гегеля, Конта, который был подкреплён религиозно-теологической теорией Фрейзера. Характеризуя достижения современных ученых в раскрытии неизведанных страниц истории науки, он писал:

они все трудились, чтобы восстановить бесчисленные убогие коллекции астрологических трактатов из европейских библиотек, и им удалось дать нам представление о повседневной жизни, религии, суевериях, астрономических методах и космогонических идеях поколений людей, которые вынуждены были жить без высших даров нашей научной эпохи¹⁶⁹.

Именно этот комплекс представлений о благословенной эре современной науки, путь к которой был проделан через тернии суеверий, к 1960-м годам соединился с тенденцией

¹⁶⁸ Neugebauer O. The Study of Wretched Subjects // Isis. 1951. № 42. P. 111.

¹⁶⁹ Ibid.

выявления метастазов раковой опухоли эзотерического сознания, способного дать новые формы фашизма. Это соединение и привело к возникновению подхода классического рационализма в изучении западного эзотеризма. Далее мы суммируем основные черты этого подхода¹⁷⁰.

¹⁷⁰ Очевидно, что этот подход не ограничен лишь приведенным набором имен, он значительно шире и вбирает в себя целый спектр тем, в той или иной степени ассоциирующихся с западным эзотеризмом. Так, исследования в области феномена конспирологии Ричарда Хофштадтера и Дэниэла Пайпса идут в том же русле. В классическом эссе 1964 года «Параноидальный стиль в американской политике» (*Hofstadter R. The Paranoid Style in American Politics and Other Essays. Cambridge: Harvard University Press, 1996. P. 3–41*) Хофштадтер характеризует конспирологический стиль мышления как «любопытный скачок в воображении, неизменно совершаемый в некий критический момент в ходе изложения событий» (*Ibid. P. 37*). Такой скачок и является признаком паранойи, иными словами, ничего заслуживающего внимание за ним не стоит. Продолжатель идей Хофштадтера Дэниэл Пайпс в книге «Конспирология: Как расцвел параноидальный стиль и откуда он появился» заявляет, что он сталкивается «не с культурной элитой, а с арьергардом культуры, не с отборными творениями разума, а с отбросами мышления» (цит. по: *Найм П. Культура заговора. Б. м., 2010. С. 18*).

Глава 2

Подход классического рационализма: общие черты

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

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

Унификация. Такой подход свысока неизбежно приводит к интерпретации многообразия явлений через единую схе-

му, что влечет за собой неразличение мелких деталей, приводящее к чрезмерным обобщениям, уничтожающим уникальность отдельных предметов исследования. Иными словами, в «классическом рационализме» объект изучения заранее сконструирован в голове исследователя и под него подбираются подходящие примеры, а исключения либо игнорируются, либо перетолковываются в полезном для изначальной теории значении.

Ирония. Здесь «ирония» не имеет ничего общего с методом Сократа. Поскольку рационалист знает, «как правильно», то его отношение к западному эзотеризму зачастую выражается в насмешке над ним. Проявляется это в доведении до абсурда одних положений, гипертрофировании других, использовании специфических речевых оборотов, заведомо снижающих серьезность позиции исследуемых авторов, и т. п.¹⁷¹ Благо сам предмет позволяет подтрунивать над собой,

¹⁷¹ Вот, для примера, как Фрэнсис Йейтс характеризует мнемотехнику, описанную Альбертом Великим в одном из трактатов. Поясним, что образ барана Альберт Великий предлагает использовать для запоминания показаний свидетелей на суде, следуя в этом античным правилам мнемотехники, правда в несколько измененном виде, об этом и пишет Йейтс. «Такой баран нагонит страх на кого угодно! Как удалось ему вырваться из образа судебного процесса, чтобы теперь кружить во тьме, пугая встречных своими рогами? И почему правило, гласящее, что места должны быть не слишком освещенными, в сочетании с правилом, в котором говорится, что запоминать следует в тихих местах, порождает этот мистический страх и уединенность, в которых объединяются *sensibilia* и становится виден их порядок? Если бы речь шла об эпохе Возрождения, а не о Средних веках, мы могли бы спросить, не подразумевает ли здесь Альберт зодиакальный знак Овна, объединяющий при помощи магических звездных образов содержи-

в проявлениях западного эзотеризма человеку, знакомому с ним лишь понаслышке, легко найти предмет для шуток. Но и серьезный исследователь при желании всегда может найти здесь над чем посмеяться, ведь вера одного человека может казаться очень смешной другому.

Reductio ad absurdum, ставшая reductio ad Hitlerum ¹⁷². Главным методом по выявлению несостоятельности идей западного эзотеризма в Новое время была *reductio ad absurdum*; во второй половине XX века к ней добавилась *reductio ad Hitlerum*. Если вам нужно раз и навсегда поставить крест на каком-то учении, осудить его без излишней аргументации, назовите его фашистским, или околоташистским, или подготовившим почву фашизму – и цель будет достигнута. Именно так стали работать с западным эзотеризмом в той или иной степени Эко, Уэбб и Адорно. Этот подход автоматически расставлял акценты в исследовании и формировал систему интерпретации многообразных явле-

мое памяти. Но возможно, он просто переусердствовал, упражняя свою память по ночам, когда всюду разлито молчание, как советовал Марциан Капелла, и потому образ судебного процесса принял у него столь странные очертания» (*Йейтс Ф. Искусство памяти*. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 90).

¹⁷² Идея была впервые сформулирована в те же 1950-е годы Лео Штраусом в «Естественном праве и истории» следующим образом: «К сожалению, невозможно обойти молчанием то, что в нашем исследовании мы должны избежать заблуждения, которое в последние десятилетия часто употреблялось в качестве подмены *reductio ad absurdum* – *reductio ad Hitlerum*. Никакая точка зрения не отвергается из-за того факта, что ее, как оказалось, разделял Гитлер» (*Штраус Л. Естественное право и история*. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 46).

ний. В текстах Йейтс мы не найдем этих идей в прямом выражении, но порой британская исследовательница может провести *reductio ad absurdum* для тех идей, которые не вызывают ее симпатии. Разумеется, не стоит думать, что западный эзотеризм в таком контексте стал каким-то уникальным явлением, скорее его судьба здесь повторяет историю многих явлений, в той или иной степени ассоциирующихся с тоталитаризмом и иррационализмом. Вот как удачно об этом написал Герман Люббе в книге «В ногу со временем»:

...эта техника эристически пользуется давно известным ложным умозаключением, когда из совпадения определенных свойств двух субъектов делается вывод о родовой идентичности этих субъектов [...] Бессмысленный характер этого псевдологического умозаключения учатся распознавать студенты философии на вводном семинаре¹⁷³.

Очевидно, что в современных условиях такая аргументация, широко распространенная среди выразителей рационального подхода, служит не чем иным, как, выражаясь словами того же Люббе, способом «морального самопривилегирования посредством политико-моральной делегитимации противника»¹⁷⁴. Здесь играют роль еще и мотивы религиозного характера, поскольку эзотеризм представляет со-

¹⁷³ Люббе Г. В ногу со временем: Сокращенное пребывание в настоящем. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2016. С. 126.

¹⁷⁴ Там же. С. 284.

бой форму веры, а любая вера для рационализма, по определению, должна восприниматься с сомнением. Терри Иглтон замечает, что доведенный до своего предела рационализм «совершает ошибку, предполагая, что любая страстная убежденность является зачаточным догматизмом. Начните с твердой веры в гоблинов, и вы в конечном итоге придете к ГУЛАГу»¹⁷⁵. Последнее выражение на удивление точно совпадает с оценкой западного эзотеризма в среде исследователей-рационалистов.

Подводя итог, отметим, что представители подхода классического рационализма, оперируя инструментарием современной гуманитарной науки, подошли к изучению западного эзотеризма. Если в мистоцентризме авторы сами хотели найти в предмете исследования какую-то истину, то здесь впервые предмет и исследователь отделяются друг от друга. Сам процесс изучения был обусловлен и во многом определен заранее сформированными установками, но результаты, полученные в ходе исследования, могли быть разными и даже неожиданными. Таким образом, подход классического рационализма стал новым этапом в изучении темы. Теперь перейдем к описанию конкретных теорий главных его выражителей.

¹⁷⁵ См.: *Eagleton T. Culture and the death of God. P. 192.*

Глава 3

Фрэнсис Йейтс и «герметико-каббалистическая традиция»

Фрэнсис Йейтс и институт Варбурга

Фрэнсис Йейтс была одной из самых известных исследовательниц темы западного эзотеризма (в ее терминологии «герметической традиции») в 1960–1980-е годы. До сих пор ее наследие порождает споры, а идеи, выдвинутые в ее работах, служат отправной точкой для многих современных трудов по культурологии, истории науки и религиоведению. С 1934 года Йейтс издала 11 монографий и три сборника эссе. Ее вклад в изучение культуры Ренессанса и раннего Нового времени трудно переоценить. В 1940-е годы она была одним из активных популяризаторов междисциплинарного подхода к исследованию культуры, в ее работах данные из различных сфер (музыки, литературы, искусства, науки) выстраивались в один ряд для подтверждения системы тезисов – характеристик культуры той или иной эпохи. Западный эзотеризм не был единственной темой в творчестве Йейтс, немало написала она работ по истории Англии эпохи Нового времени и литературоведению, но самыми известными, безусловно,

стали книги, посвященные творчеству Джордано Бруно и розенкрейцерскому движению. Так сложилось, что на русский язык переведены всего три работы Йейтс, причем все они касаются западного эзотеризма: «Искусство памяти» (1997), «Розенкрейцерское Просвещение» (1999), «Джордано Бруно и герметическая традиция» (2000)¹⁷⁶.

Важным фактором в становлении Фрэнсис Йейтс как ученого была ее работа в Варбургском институте (ныне подразделение Лондонского университета). Основанный Аби Варбургом институт был центром по изучению культуры и искусства во второй и третьей четверти XX века. В разные годы в его стенах работали Эрнст Кассирер, Эрвин Панофски, Эрнст Гомбрих и многие другие. Замечательная библиотека института, содержащая коллекцию редких книг эпохи Ренессанса и Нового времени, на момент переезда института из Гамбурга в Лондон, связанного с неприятием режима Гитлера, насчитывала порядка 60 тыс. томов и как нельзя лучше подходила для серьезного междисциплинарного исследования. Сам проект института был реализацией идеи Варбурга о едином поле наук о культуре (Kulturwissenschaft). По мнению исследователей¹⁷⁷, Аби Варбург сознательно закладывал базу под возможное изучение неоплатонизма, герметизма,

¹⁷⁶ У британской исследовательницы есть еще одна работа, полностью посвященная интересующей нас теме, вышедшая незадолго до ее смерти: «The occult philosophy in the Elizabethan age» (1979). Она по каким-то причинам переведена не была.

¹⁷⁷ На эту тему см. статьи в: *Hermes in the academy*. P. 51, 105, 129.

алхимии и магических практик ренессансной поры.

Для Фрэнсис Йейтс институт стал фактически вторым домом, где она не только работала с первоисточниками, но и училась у старших прославленных коллег. Междисциплинарность, ключевая идея Варбурга, легла в основу видения истории и культуры британской исследовательницы. Сидни Англо (Sydney Anglo), коллега Йейтс по институту в 1950-е, вспоминает:

Нельзя было даже представить, что ей можно возразить, сказав: «О, это же история, это французская или английская литература, это итальянская философия, или наука, или медицина, или магия, или все что угодно». Для нее не было никаких ограничений в исследовании, кроме времени и сил¹⁷⁸.

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

Герметизм и научная революция

Именно в книге о Бруно Йейтс сформулировала идею гер-

¹⁷⁸ Williams D. No Man's Elizabet // The Impact of Feminism in English Renaissance Studies. London, 2007. P. 245–246.

метико-каббалистической¹⁷⁹ традиции, фактически являющейся синонимом того, что сейчас называется западным эзотеризмом¹⁸⁰. В первой части книги британская исследовательница описывает античные источники этой традиции, историю их забвения в Средние века и переоткрытие лидерами Ренессанса Марсилио Фичино и Пико делла Мирандолы. Вторая часть книги посвящена жизни и творчеству Джордано Бруно. Именно здесь Йейтс разоблачает миф о Бруно как мученике науки, рисуя образ Бруно – ренессансного мага, нового язычника, бросившего вызов существующим нормам религии и культуры. Согласно Йейтс, Бруно разрабо-

¹⁷⁹ Именно так аутентично называется рассматриваемая традиция у Йейтс. В своей последней работе «The occult philosophy in the Elizabethan age» она, в частности, замечает: «В современных исследованиях наблюдается тенденция сосредотачиваться на герметической стороне оккультной философии, – тенденция, к которой я сама приложила руку в своих книгах. Тем не менее я всегда настаивала, что философия, или движение, должна называться „герметико-каббалистической“, не только „герметической“» (Р. 2). Это же словосочетание можно встретить в книге «Джордано Бруно и герметическая традиция» (см., например, с. 6, 143, 385–386), в «Розенкрейцеровском Просвещении» (см., например, с. 100, 222, 255) и в «Искусстве памяти» (см., например, с. 198, 217, 222). Исследователи ее творчества (Ханеграафф, Визгин, Копенхейвер и др.) единодушно склонны именовать традицию Йейтс «герметической».

¹⁸⁰ В заключении к монографии о Бруно Йейтс пишет: «Следуя за „Гермесом Трисмегистом“, мы попадаем в области, лежащие на границе между магией и религией, магией и наукой, магией и искусством, поэзией, музыкой» (С. 403), а вот что мы читаем по поводу главной темы книги «Искусство памяти»: «...искусство памяти – это чистый случай маргинальной темы, которая не стала частью ни одной из обычных дисциплин и была забыта, поскольку до нее просто никому не было дела» (С. 478–479).

тал программу культурных реформ, укорененных в герметико-каббалистической традиции, истоки которой он, как Мирандола и Фичино, возводил к временам Древнего Египта. Бруно-мага Йейтс резко противопоставляет настоящим нововременным ученым, таким как Галилей и Кеплер, указывая, насколько профанными, по мнению Бруно, были взгляды последних.

Ситуация эпохи Ренессанса, по мнению британской исследовательницы, сформировала особый климат, позволивший бурно разрастись разнородным учениям, укоренявшимся на вспаханной вновь герметико-каббалистической почве. Фактически герметико-каббалистическим британская исследовательница именует синтез герметизма, каббалы и неоплатонизма, получивший у нее и второе синонимичное наименование – «оккультная философия»¹⁸¹. Эта философия сама по себе имеет целую систему исторического преемства, которая и позволяет британской исследовательнице адаптировать к ней термин «традиция». Вот как сама она пишет об этом:

Если посмотреть на вещи в очень долгой временной перспективе, то напрашивается очень

¹⁸¹ «Эта философия состояла из герметизма, возрожденного Марсилио Фичино, к которому Пико делла Мирандолла прибавил христианизированную версию иудейской каббалы. Эти два течения, ассоциировавшиеся друг с другом, сформировали то, что я называю „оккультной философией“, таково было название, которое дал своей известной и влиятельной книге Корнелиус Агриппа» (*Yates F. The Occult Philosophy in the Elizabethan Age. London, 2004. P. 1*).

красивая и последовательная линия развития – возможно, слишком красивая и последовательная, чтобы быть совершенно достоверной. Мир поздней античности, уже неспособный развивать греческую науку, обратился к религиозному культу космоса и к сопровождающим этот культ оккультизму и магии, выражением чего служат сочинения «Гермеса Трисмегиста». Возникновение мага как идеала в ту эпоху было, как сказал Фестюжьер, отходом от разумного к оккультному. Он же говорит и о возникновении ренессансного идеала мага как об отходе от напряженного рационализма средневековой схоластики. На протяжении долгих Средних веков и на Западе, и в арабском мире греческая наука прогрессировала. Поэтому можно предположить, что когда «Гермес Трисмегист» и все, что он воплощал, было заново открыто в эпоху Возрождения, то на этот раз возврат к оккультному стал стимулом для подлинной науки¹⁸².

Проводниками между таким «возвратом к оккультному» и нововременной эпохой были розенкрейцеровское движение и фурор, порожденный манифестами розенкрейцеров. Но как бы там ни было, линией, отделяющей герметико-каббалистическую традицию от научной рациональности Нового времени, стал XVII век, когда в полноте сформировалась новая научная рациональность. Так, в «Джордано Бруно...»

¹⁸² Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000. С. 398.

читаем:

Правление «Гермеса Трисмегиста» поддается точной датировке. Оно начинается в конце XV века, когда Фичино переводит новонайденный Герметический свод. Оно заканчивается в начале XVII века, когда Гермеса разоблачает Казобон. За время его правления возникли новые картины мира, новые взгляды, новые движущие силы, которые и привели к появлению современной науки¹⁸³.

С приходом научной рациональности происходит разделение рационального знания и внерациональных спекуляций, и большинство принадлежащих герметико-каббалистической традиции мыслителей (Джон Ди, Роберт Фладд, Джордано Бруно и многие другие) признаются заблудшими учеными, допустившими в свое мировоззрение темные суеверия. При этом, по мысли Йейтс, такое положение вещей, включающее противопоставление науки Нового времени и герметико-каббалистической традиции, в корне ошибочно. Британская исследовательница делает смелое предположение, согласно которому сама идея экспериментального знания была производной оккультной философии, а следовательно, герметико-каббалистическая традиция лежит в основе новой научной картины мира. Среди адептов оккультной философии были не только маги в чистом виде (такие, как Бруно); немало страниц Йейтс посвящает описанию син-

¹⁸³ Там же. С. 397.

теза научных и герметических идей в творчестве Джона Ди и Исаака Ньютона, тем самым отмечая сложность демаркации между рациональным и иррациональным в культуре раннего Нового времени. В подтверждение своих идей британская исследовательница приводит целый ряд примеров не только из истории мысли, но и из искусства, литературы, музыкальной культуры той эпохи, тем самым показывая глобальность влияния герметико-каббалистической традиции не только на рациональность, но и на культуру в целом. Главная идея книги Йейтс может быть проиллюстрирована следующими словами:

Именно в этом качестве — как историческое исследование, и как исследование именно побудительных мотивов, — данная книга может внести какой-то вклад в прояснение этих проблем... За возникновением современной науки стоит поворот воли в сторону мира, его чудес, его таинственных процессов, новое желание и решимость понять эти процессы и овладеть ими. Откуда и как возникло это новое направление? Один из ответов на этот вопрос предложен в данной книге — «Гермес Трисмегист». Я называю этим именем и герметическое ядро неоплатонизма Фичино; и сыгравшее огромную роль соединение герметизма и каббалы у Пико; и интерес к Солнцу как к источнику мистико-магической силы; и ту магическую одушевленность всей природы, которую маг пытается уловить и

приручить; и сосредоточенность на числе как на пути к тайнам природы; и входящее как в магические учебники вроде «Пикатрикс», так и в философские герметические тексты учение о том, что Вселенная едина и что поэтому маг-практик может полагаться на универсальную значимость своих процедур; наконец – и это во многих отношениях самое важное, – те ошибки в хронологии, из-за которых «Гермес Трисмегист» подвергся христианизации и религиозный герметик получил законное право размышлять о природе в его компании, изучать тайны творения с его помощью и даже (хотя и не все хотели простираť это право так далеко) применять к действующим в мире силам магические процедуры¹⁸⁴.

Необходимо отметить, что при всем сказанном Йейтс довольно критично относится к идеям «окультной философии», для нее, в отличие от представителей круга Эранос, в ней нет ничего привлекательного. Вернее, она привлекает Йейтс как объект исследования, курьезный случай, как привлекает рыбака экзотическая, не пойманная никем большая рыба или как привлекает астронома открытие новой планеты. Никаких истин в «традиции» британская исследовательница не ищет, напротив, порой она позволяет себе достаточно резкие высказывания на сей счет, например следующее:

...никто не станет отрицать, что XVII век был поворотной точкой в развитии мировой цивилизации,

¹⁸⁴ Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 397.

когда человек после долгих блужданий наконец твердо встал на путь, который привел его к небывалому в истории не только Европы, но и всего человечества успеху – к покорению природы средствами науки¹⁸⁵.

Здесь очевидно, что у нее нет ностальгии по утраченной эпохе и что человека новой научной рациональности она воспринимает как успешного покорителя природы, неуклонно движущегося по пути прогресса; быть может, лишь в эстетическом плане взгляды ренессансных магов вызывают у нее симпатию. Правда, некоторые исследователи жизни Йейтс все же отмечают в ней склонность к приданию самому процессу исследования прошлого мистических черт. «Она действительно считала, что „жила“ через свои исследования Ренессанса... Она верила... в стирание личности исследователя через мистический союз с прошлым»¹⁸⁶.

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

¹⁸⁵ Там же. С. 382.

¹⁸⁶ *Williams D.* No Man's Elizabet. P. 250.

продемонстрировать ее метод, обратимся к сравнению подхода британской исследовательницы с теориями ее предшественников и наших современников.

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

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

Впервые Панофски затрагивает тему «Меланхолии» в 1923 году, затем продолжает ее в монографии 1945 года, посвященной творчеству Дюрера; полное выражение исследование «Меланхолии I» и интеллектуального фона, на котором она возникла, достигает в работе 1964 года «Сатурн и меланхолия», написанной Эрвином Панофски в соавторстве с Раймондом Клибански и Фрицем Закслем. Еще в монографии о Дюрере Панофски предполагает, что во время посещения Италии художник познакомился с идеями гуманистов о типах темперамента и их связях с планетами, в том числе и с теорией Генриха Корнелиуса Агриппы, изложен-

ной в «Оккультной философии», о связи Сатурна с меланхолическим темпераментом¹⁸⁷. Эта тема нашла продолжение в «Сатурне и меланхолии», где Клибански изложил историю четырех темпераментов в медицинских представлениях Античности и Средних веков, Заксль описал варианты их визуальной репрезентации, а Эрвин Панофски перенес в систему рассмотрения возрожденческой иконографии, в том числе и на «Меланхолию» Дюрера.

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

¹⁸⁷ Подробнее см.: *Panofsky E. Albrecht Dürer. Princeton, 1948. P. 166–168.*

ли на Дюрера. Панофски замечает, что «...основание, на котором возросли идеи Дюрера, без сомнения, было заложено доктриной Фичино»¹⁸⁸.

Напомним, что на гравюре «Меланхолия I» изображена темноликая женщина с крыльями в позе задумчивого мыслителя с подпирающей щеку рукой,

...ее взгляд обязан своей выразительностью не только глазам, устремленным вверх, и расфокусированности, типичной для глубокой задумчивости, но прежде всего тому, что белки глаз особенно ярко сияют на фоне темного лица¹⁸⁹.

Как в руках, так и вокруг фигуры в многообразии представлены измерительные приборы (песочные часы, весы, кошелек) и орудия труда ремесленника (молот, щипцы, гвозди), указывающие на связь с землей и Сатурном. Позади фигуры над ее головой находится квадрат, заполненный числовыми знаками. По мнению Панофски и его коллег, этот квадрат является магическим квадратом Юпитера, призванным привлечь влияние планеты через числовой символизм. Такое соотношение Юпитера и Сатурна опирается на теории Марсилио Фичино о дополнении влияния одной планеты влиянием другой. Согласно Панофски, большую роль в написании гравюры сыграли не идеи Фичино, а теория Агриппы Неттестеймского. Именно благодаря ей Дюрер задумал

¹⁸⁸ Saturn and Melancholy. P. 345.

¹⁸⁹ Ibid. P. 319.

целую серию гравюр (Меланхолия I, II и III), в которых хотел показать три типа меланхолии, описанных Агриппой в его книге. Панофски поясняет этот замысел так:

Это происходит в трех различных формах, соответствующих тройной потенции нашей души, а именно воображении (*imaginatio*), рациональном (*ratio*) и психическом (*mens*). Будучи исполнена меланхолическим чувством, душа полностью сконцентрирована на воображении и сразу же становится жилищем для нижних демонов, от которых она часто получает замечательные инструкции в ручном труде. Таким образом, мы видим, как неквалифицированный человек вдруг становится художником или архитектором либо выдающимся мастером в искусстве иного рода. Если демоны этого вида открывают нам будущее, то они показывают то, что касается природных катастроф и стихийных бедствий, например приближение бури, землетрясения, ливней или угрозы чумы, голода и разрушений... Но когда душа полностью сосредоточена в разуме, она становится домом срединных демонов, тем самым достигая знания природных и человеческих вопросов. Мы видим, как человек вдруг становится философом, врачом или оратором, из будущих событий они показывают нам то, что касается свержения королевств и возвращения эпох, пророчат таким же образом, как и Сивилла пророчествовала римлянам... Но когда душа парит полностью в интеллектуальной сфере, то

она становится домом высших демонов, от которых узнает тайны Божественных вопросов, таких как закон Божий, ангельская иерархия, то, что относится к познанию вещей вечных и спасению души. Из будущих событий они показывают нам будущие чудеса, грядущих пророков или появление новой религии, как Сивиллы предсказывали явление Иисуса Христа задолго до Его пришествия¹⁹⁰.

Произведя все эти сопоставления, Панофски приходит к выводу, что на гравюре мы видим разочарование вдохновенного гения. Крылья фигуры указывают на возвышенность идей и порывов, но они безвольно опущены и не используются, равно как и в небрежении валяются многообразные орудия труда. Все это символизирует страдания гения, который не может воплотить в жизнь свои идеи. Как видим, Панофски здесь идет по вполне рациональному пути, сводя все к конкретной идее, лишенной каких-либо коннотаций с западным эзотеризмом. То есть путь, по которому шел Дюрер в подборе символического ряда, пролегал по территории отверженных учений, но идею, реализованную художником, эти учения никак не затронули. Йейтс характеризует такой вывод следующими словами: «Тем не менее после всего блестящего и поучительного, собранного в книге, интерпретация гравюр Панофски вызывает лишь разочарование...»¹⁹¹

¹⁹⁰ Цит. по: *Yates F. The Occult Philosophy...* P. 62–63.

¹⁹¹ *Ibid.* P. 64.

Английская исследовательница считает, что в своей интерпретации «Меланхолии I» Панофски полностью игнорировал наличие герметико-каббалистической традиции, идущей от Фичино, через Пико делла Мирандолу к Агриппе, которая должна была оказать влияние не только на символизм Дюрера, но и на его идеи. По мнению Йейтс, фигура с ангельскими крыльями указывает на комбинацию натуральной магии и каббалы, осуществленную в трудах Корнелиуса Агриппы. Окруженная аллюзиями на ремесла и занятия, покровительствуемые Сатурном, она имеет ангельский характер, устремляющий ее к небесным сферам, на что напрямую указывает лестница, ведущая прямо в небеса (намек на лестницу Иакова). Таким образом,

меланхолия Дюрера не пребывает в состоянии депрессивной бездеятельности. Она в активном состоянии визионерского транса, состоянии, гарантирующем от демонского вмешательства посредством ангельского водительства. Она вдохновлена не только Сатурном как могущественным звездным демоном, но и ангелом Сатурна, крылатым духом, чьи крылья подобны крыльям времени¹⁹².

Эти идеи ангельских влияний напрямую коренятся в христианской каббале Мирандолы, Рейхлина и Агриппы. Таковую интерпретацию Йейтс разворачивает и на дальнейшее творчество Дюрера, предполагая, что художник реализовал

¹⁹² Ibid. P. 66.

проект изображения трех стадий меланхолии. Так, гравюра «Святой Иероним в келье», понимаемая Панофски как прямой антитезис «Меланхолии I», по Йейтс, является не чем иным, как «Меланхолией III», так как Иероним находится «на третьей ступени классификации Агриппы»¹⁹³.

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

Рассмотрев отличия подхода Йейтс от исследователей

¹⁹³ Ibid. P. 69.

прошлого, сравним ее взгляды с изысканиями наших современников.

История Джона Ди: два взгляда

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

В трудах Йейтс впервые имя Джона Ди появляется на страницах «Розенкрейцерского Просвещения», где в главе «Джон Ди и явление Христиана Розенкрейца» описывается история влияния британского ученого на розенкрейцерское движение. Для Йейтс фигура Ди ключевая, именно он являлся выразителем системы взглядов, которая в сочетании «каббалистических, алхимических и математических дисциплин открывает новые возможности достижения углубленных прозрений в природу и проникновения в тайны божественного мира, лежащего за ее пределами»¹⁹⁴, то есть «герметико-каббалистической традиции». Именно Ди, согласно такому взгляду, стал своего рода катализатором ро-

¹⁹⁴ Йейтс Ф. Розенкрейцерское Просвещение. М.: Алетея, 1999. С. 82.

зенкрейцерского движения, побывав в местах его будущего распространения за двадцать лет до появления манифестов братства, а сами манифесты, как и роман Андреа, были выразителями философии Ди. В таком контексте Джон Ди предстает как хранитель и распространитель герметико-каббалистической традиции¹⁹⁵, как звено, связующее деятелей эпохи Возрождения с мыслителями Нового времени. Причем именно благодаря сохранению его взглядов в розенкрейцерстве они позже возродились в рамках синтеза науки и алхимических поисков в трудах таких ученых, как Ньютон.

Отдельно жизнь и творчество Ди Йейтс анализирует в своей последней крупной работе «Оккультная философия в елизаветинскую эпоху». Здесь Джон Ди предстает как выразитель взглядов и теорий Корнелиуса Агриппы, прямой последователь идей «Оккультной философии». Кстати, Агриппу Йейтс считает виновником введения темы алхимии в систему герметико-каббалистической традиции, что в еще большей степени доказывает то, что Ди был прямым выразителем идей автора «Оккультной философии», ведь именно алхимические эксперименты сыграли столь драматичную роль в его судьбе. На этих же идеях Ди надеялся создать новую почву для надконфессионального объединения европейских интеллектуалов, когда отправился в свою континен-

¹⁹⁵ Йейтс специально подчеркивает, что в библиотеке Ди значительное место занимали тексты Мирандоллы, Рейхлина, Луллия и иных выразителей означенной традиции (см.: *Yates F. The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*. P. 93).

тальную миссию 1583–1589 годов. Выражением все той же философии Агриппы стали и небезызвестные сеансы Ди, посредством которых он вызывал ангелов и пытался получить рецепт *Lapis philosophorum*. Йейтс не склонна сгущать краски, описывая историю с сеансами; напротив, она замечает, что Ди «искренне заверяет архиепископа, что все его исследования были направлены на поиск правды Божией, что они святы, а не дьявольские, как ложно утверждали его враги»¹⁹⁶. Лишь когда Ди попал в опалу и его идеи были пересмотрены, фигура британского ученого подверглась трансформации в глазах потомков: из прославленного естествоиспытателя он превратился в Фауста. Как бы там ни было, для Йейтс Ди является классическим ренессансным магом, подчинившим свою жизнь и творчество реализации идеи «Окультурной философии» Агриппы.

Теперь обратимся к современному взгляду на деятельность Джона Ди, представленному в работе Коку фон Штукрада «Эзотерический дискурс и западная идентичность»¹⁹⁷. Штукрад предлагает взглянуть на творчество Ди

¹⁹⁶ Yates F. The Occult Philosophy... P. 106.

¹⁹⁷ Мы обращаемся к трудам Штукрада исключительно по причине того, что он также является героем нашего исследования. Штукрад разработал свой общий взгляд на западный эзотеризм, о котором подробнее мы поговорим в следующей части. О жизни и творчестве Ди появились подробные и очень интересные исследования. Например, относительно недавно в свет вышла монография Игила Аспрема «Споря с ангелами» (*Asprem E. Arguing with angels: Enochian Magic & Modern Occulture*. New York, 2013).

не с позиции некой «герметической традиции» и не рассматривать Ди как мага, реализующего проект Агриппы. Для него Ди – *exemplum* ученого раннего Нового времени. Согласно такому подходу рациональность в ту эпоху не была столь строгой и не делила мир на вымышленные суеверия (верования в духов, алхимию, магические практики) и экспериментальную науку. В рамках мышления ученого тех лет духовный мир, религиозные представления и философские теории были неразрывно связаны с лабораторными экспериментами, которые в таком контексте могли принимать очень широкий и порой странный для современного человека характер. Штукрад характеризует эвокации Ди следующим образом:

Если мы рассмотрим материал разговоров, то станет очевиден их эмпирический характер. Эти разговоры не похожи на герметические или волшебные сценарии, в которых маг заклинает определенных духов или выполняет более или менее сложный ритуал для достижения своей цели. Ангелы даже говорят Ди в форме аллюзии на историю о соревновании Моисея со жрецами фараона из Исх. 7: 9–13, что «искусство египетских магов» должно было быть могущественным, но таковым не было. Нет никаких четких записей об использовании какой-либо ритуальной магии, кроме молитв, во время экспериментов. Те же наблюдения могут быть сделаны и в отношении камня. Несмотря на то что Ди считал кристалл чем-то особенным,

использовал он его в чисто технических целях. Он был не более, но и не менее чем линзой, фокусировавшей и переносящей энергию из одной области реальности в другую¹⁹⁸.

Таким образом, сеансы с вызовом ангелов, как и интерес Ди к каббале и алхимии, были не чем иным, как продолжением его научных штудий, вполне традиционных для того времени. Ди не реализовывал систему Агриппы, он применял ее к своим научным открытиям. По мнению Штукрада, надконфессиональный проект континентальной миссии был также вызван не теориями Агриппы, а тем, что Ди и Келли являлись членами мистико-спиритуалистской группы *Familia caritatis*, основанной в 1539 году Хансом Никлаесом (Hans Niclaes) из Мюнстера. Таким образом, фигура Ди лишается темного мистического ореола и обретает вполне стандартные черты ученого, образ которого был распространенным в раннее Новое время.

Хотелось бы обратить внимание и на две разные перспективы рассмотрения Ди у Йейтс и Штукрада. Для британской исследовательницы движущей силой культуры являются системы идей, одна из которых – сплав герметико-каббалистической традиции, определивший интересы и идеи Ди. Для Штукрада, наоборот, не существует никакой традиции, а есть лишь общие условия научного дискурса отдельной эпохи, позволяющие ученому реализовывать личные идеи в

¹⁹⁸ *Stuckrad K. Locations of Knowledge... P. 150–151.*

определенной, странной для современного человека форме. Равно как существуют и отдельные группы людей – сейчас их можно называть сектами, – реализующие не какую-то древнюю традицию, а утопические идеалы общего мирного события людей всех конфессий и рас в рамках общины. Одно, наложившись на другое, и создает столь загадочную историю Джона Ди.

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

Влияния и критика

С точки зрения современных исследователей, теория Йейтс оказала огромное влияние на всю сферу изучения западного эзотеризма в XX веке. При этом она следовала определенной, сложившейся до нее традиции. Еще в 1938 году ее учитель Пол Оскар Кристеллер написал статью, в которой привлёк внимание к огромной популярности *Corpus*

Hermeticum в среде ренессансных мыслителей. Идеи, высказанные в этой статье, легли в основу целого направления в среде итальянских исследователей Возрождения, так что к концу 1950-х годов роль герметизма в культуре эпохи была неплохо изучена. Строго говоря, Йейтс адаптировала идеи итальянских исследователей на англоязычной почве, но эта адаптация превратилась в создание новой историографической концепции «герметико-каббалистической» традиции, следы которой британская исследовательница искала по всей Европе как в культуре и науке эпохи Ренессанса, так и в Новое время. Эта традиция, по Йейтс, создала почву для научной революции Нового времени и выразила себя в целом ряде движений и сообществ эпохи.

В таком подходе можно выделить три автономные составляющие: 1) концепция единой герметико-каббалистической традиции (в равной мере противостоящей христианскому богословию и секулярной научной рациональности); 2) теория об определяющем влиянии этой традиции на науку Нового времени и 3) противопоставление магического (традиционного в понимании Йейтс) видения мира современной рациональности и научности. В соотношении три эти составляющие придают теории Йейтс не только оригинальный, но даже вызывающий (если не сказать скандальный) оттенок, ведь выходит, что на современные рациональные научные взгляды повлияла отвергнутая иррациональная, ненаучная герметико-каббалистическая традиция. Последователь-

но касаясь всех трех составляющих, опишем современное критическое отношение к идеям Йейтс.

Герметико-каббалистическая традиция. Своего рода общим консенсусом среди исследователей западного эзотеризма с конца 1980-х годов стало отрицание идеи единой эзотерической, мистической, герметической и какой-либо другой традиции. Как замечает Воутер Ханegraафф,

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

и ее последователями¹⁹⁹.

Следовательно, на данный момент можно говорить об интересе к идеям герметизма и каббалы в Ренессансе, но нельзя утверждать, что «герметико-каббалистическая» традиция существовала в действительности. Более того, не стоит все эзотерическое мировоззрение сводить лишь к герметизму: гораздо большее значение на мировоззрение эпохи оказывал неоплатонизм, именно он во многом и определил специфичность возрожденческой мысли, и его основания легко обнаруживаются в мировоззрении Бруно, Фичино и Мирандолы.

Герметизм и научная революция. Для современных исследователей очевидно, что Йейтс открыла новую страницу в истории науки. Брайан Копенхейвер замечает, что «до работ Фрэнсис Йейтс трудно себе даже представить такую ситуацию, когда сообщество Истории науки отдало бы свою самую престижную награду за книгу о периоде научной революции, в большей степени посвященную алхимии»²⁰⁰. Фактически споры о наследии Йейтс стали разгораться сразу же после выхода в свет ее исследования о Джордано Бруно, причем они захватили не только и не столько историков культуры и религии, сколько историков науки, для которых основной тезис британской исследовательницы звучал поистине

¹⁹⁹ Hanegraaff W. Beyond the Yates paradigm: the study of Western esotericism beyond conterculturure and new complexity // Aries. 2000. Vol. 1. № 1. P. 15–16.

²⁰⁰ Copenhaver B. P. Natural Magic, Hermetism, and Occultism // Early Modern Science in Reappraisals of the Scientific Revolution. Cambridge, 1990. P. 264.

революционно. При более детальном исследовании исторических фактов ученые пришли к выводу о сильной преувеличенности влияния западного эзотеризма на науку Нового времени. Во-первых, как было нами рассмотрено в истории о Джоне Ди, нельзя безоговорочно утверждать, что герметическое мировоззрение являлось определяющим для научных исследований. Быть может, все было совсем наоборот, научные исследования заставляли ученого принимать отдельные положения герметического мировоззрения. Во-вторых, сама так называемая традиция при ближайшем рассмотрении предстает неоднородным сплавом, важную роль в котором играют чисто философские идеи неоплатонизма. Именно эти идеи и могут оказывать определенное влияние на те или иные концепции нововременной научности. Так, по мнению В. П. Визгина,

неудивительно, что историки химии или медицины более позитивно настроены по отношению к концепции Ф. А. Йейтс, чем их коллеги, занимающиеся такими точными науками, как математика, астрономия, физика или механика. Причина очевидна: эти дисциплины ближе к анимистической и герметической ментальности, чем к ментальности механистической или математической²⁰¹.

²⁰¹ Визгин В. Герметическая традиция и научная революция: к новой интерпретации тезиса Фрэнсис А. Йейтс // Государство, религия, церковь. 2013. № 1 (31). С. 95.

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

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

Герметизм vs Рационализм. Этот тезис, наверное, наиболее полно иллюстрирует идею о том, что теория Йейтс является ярким выражением подхода классического рационализма. Британская исследовательница противопоставляет статичный традиционный мир магии динамичному эволюционирующему миру новой научности, отмечая, что первый полностью основывается на иррациональном мировос-

приятти, в то время как второй – на рационализме. Главной темой ее исследования становится столкновение этих двух миров в раннее Новое время. Для современных исследователей такой подход представляется чрезмерным упрощением очень сложной картины. Это упрощение приводит к тому, что сложные явления маркируются ярлыками: «суеверие», «магия», «рациональность» и т. п. Ситуация неопределенности с очевидными, как ранее казалось, понятиями характерна для гуманитарных наук начала XXI века, и изучение западного эзотеризма не является исключением. Более подробно на теориях, отвергающих противопоставления Йейтс, мы сосредоточимся в следующей части, здесь же лишь констатируем тот факт, что нынешние исследователи признают подход Йейтс не только устаревшим, но и тенденциозно интерпретирующим исторический материал²⁰².

Историк философии Брайан Копенхейвер, в свое время сотрудничавший с Йейтс в Институте Варбурга, посвятил значительную часть жизни анализу ключевых тезисов о магии и герметизме, выдвинутых британской исследовательницей. Итогом его работы стало убеждение в том, что в большинстве ее выводы были ошибочны. С одной стороны, Йейтс сделала первый шаг к тому, чтобы установленная Фрейзе-

²⁰² Более подробно об этом можно прочесть в статье В. Визгина «Герметическая традиция и научная революция: К новой интерпретации тезиса Фрэнсис А. Йейтс», где автор противопоставляет культурологический подход Йейтс работам историков науки, помещающих мыслителей, приверженных герметико-каббалистической традиции, в общий контекст развития научной мысли эпохи.

ром прочная связь между магией и примитивным мировоззрением была разорвана. Она продемонстрировала, что корифеи философской и научной мысли Ренессанса и раннего Нового времени не просто увлекались магией, а были погружены в нее. До ее работы большинству тем из сферы западного эзотеризма серьезные ученые уделяли мало внимания, исключение составляла лишь алхимия, еще с 1930-х годов признанная легитимной частью истории науки.

С другой стороны, вся история эзотеризма в эпоху Ренессанса строится для Йейтс как разворачивание идей герметического корпуса, все иные источники (аристотелевская философия, Плотин и неоплатоническая традиция, средневековые схоласты) играют второстепенную, а порой и третьестепенную роль, превращаясь в дополнение к магистральному влиянию Гермеса. Копенхейвер в целом ряде своих работ методично доказывает, что такое сведение всего мировоззрения эпохи к решающей роли Гермеса было конструктом, не находящим обоснования в текстах. Согласно его исследованиям, основную роль в оформлении магического мировоззрения Ренессанса играла преимущественно неоплатоническая традиция. Герметизм был дополнительным приложением к ней, причем сами тексты корпуса оказали лишь избирательное влияние на мыслителей эпохи. Тот факт, что Фичино перевел некоторые герметические трактаты, еще не делает из него герметического мага. В некоторых случаях Копенхейвер напрямую обвиняет Йейтс в бездоказательности:

так, ее характеристика положений «Речи о достоинстве человека» Пико, как противоречащей наследию отцов церкви и утверждающей достоинство не обычного человека, а «человека как мага, как творца, обладающего божественной творческой властью, а также магической властью сочетать браком землю и небеса»²⁰³, равно как и утверждение о том, что все эти положения основаны на некоей «гностической ереси», по его мнению, не имеют никаких текстуальных подтверждений²⁰⁴.

Кроме того, в своем настойчивом желании «идентифицировать постсредневековый энтузиазм к магии с герметической традицией»²⁰⁵ Йейтс проигнорировала то влияние, которое на ренессансных мыслителей оказало христианство. По мнению Копенхейвера, Марсилио Фичино был благочестивым христианином, именно религиозное мировоззрение не давало ему полностью примириться со всеми идеями древних мудрецов, а Пико делла Мирандола в принципе был неверно истолкован и провозглашен лидером нового гуманизма, в то время как весь его пафос основывался на христианских аскетических идеалах²⁰⁶. Главной ошибкой Йейтс, согласно Копенхейверу, было применение термина «герметический» к культуре постсредневековой Европы, эта

²⁰³ Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 107.

²⁰⁴ *Copenhaver B. P. Magic in Western Culture. P. 90.*

²⁰⁵ *Ibid. P. 22.*

²⁰⁶ *Ibid. P. 225–226.*

ее идея, ставшая такой влиятельной в историографии после 1960-х, не находит никакого подтверждения. Согласно его мысли, Йейтс здесь вписывается в посткантианскую линию мыслителей (Буркхардт, Варбург, Кассирер, Джентиле), чью задачу найти в допросвещенческой эпохе предвестия наступления зари человеческого совершеннолетия. Йейтс увидела всполохи этой зари в Ренессансе, это хорошо видно в риторике ее работ. Так, говоря об общем курсе истории мысли, она замечает:

...хотя немало было сделано для этого и раньше, никто не станет отрицать, что XVII век был поворотной точкой в развитии мировой цивилизации, когда человек после долгих блужданий наконец твердо встал на путь, который привел его к небывалому в истории не только Европы, но и всего человечества успеху – к покорению природы средствами науки²⁰⁷.

А описывая роль мага в истории, рисует его как борца за прогрессивное развитие человеческого познания:

...главная заслуга ренессансного мага по отношению к Новому времени состоит в перемене воли. Воздействие на природу стало достойным и важным делом; идея, что человек, это величайшее чудо, должен применять свои силы на практике, получила религиозную санкцию и перестала быть противной воле Бога. Именно эта фундаментальная психологическая

²⁰⁷ Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 382.

переориентация, не греческая и не средневековая по духу, и была решающей²⁰⁸.

Эта мысль прекрасно иллюстрирует глубокую приверженность Йейтс идеалам классического рационализма и Просвещения. Брайан Копенхейвер, оценивая вклад Йейтс в исследование эпохи, удачно заметил, что созданная ею «история – это мелодрама со счастливым концом в яркой заре науки... а человек-маг в ее сказке – герой, завоевывающий мир эпохи модерна...»²⁰⁹ Согласно Копенхейверу, ключевой ошибкой как Йейтс, так и всех мысливших в ее русле ученых было применение категорий посткантианской философии к докантовой эпохе. Этот процесс исказил оптику исследования, сделав непонятым многое из наследия мыслителей Ренессанса и раннего Нового времени.

Итак, подход Фрэнсис Йейтс к изучению западного эзотеризма является ярким выражением классического рационализма. Важнейшим отличием работ Йейтс от предыдущих исследований является ее серьезное отношение к темам, отвергнутым ранее как суеверия и обскурантизм. Йейтс ставит эти темы в центр своих научных интересов, погружаясь в мир, которым ученые ранее пренебрегали. Следствием такого погружения является открытие целого ряда учений и течений, которые британская исследовательница оформляет в своих работах в виде «герметико-каббалистической» тра-

²⁰⁸ Там же. С. 147–148.

²⁰⁹ *Copenhaver B. P. Magic in Western Culture. P. 50.*

диции. Этой традиции она приписывает огромное культурно-историческое значение.

В трудах Йейтс мы имеем наиболее полное отражение того, как представители классического рационализма, если у них нет предубеждений, могут интерпретировать многообразие исторических и культурных реалий. Такие интерпретации не могут быть лишены тенденциозных обобщений, так как тенденциозность уже заложена в самом подходе, обобщающем разнородные явления. При этом исследователь попутно может открыть массу нового и незамеченного, создав тем самым плодотворную почву для последующих исследований в рамках иных подходов. Действительно, теории Йейтс сыграли значительную роль в становлении того, что мы именуем новоевропейским подходом. Представители этого подхода всегда будут отталкиваться от построений Йейтс, отвергая и переосмысляя их, но никогда не игнорируя.

Завершив анализ концепции Фрэнсис Йейтс, перейдем к другим выразителям подхода классической рациональности, по-иному интерпретировавшим многообразие проявлений западного эзотеризма.

Глава 4

Одержимость герметическим семиозисом

Умберто Эко и западный эзотеризм

Утверждение о том, что Умберто Эко является исследователем западного эзотеризма, может вызвать удивление. Как романист Эко известен всем, чуть меньшему кругу известен Эко-семиотик, еще более меньшему – Эко-медиевист, но какое отношение эти сферы деятельности имеют к западному эзотеризму? Оказывается, прямое. Каждый, кто хотя бы бегло просматривал роман Эко «Маятник Фуко», должен признать, что он перенасыщен отсылками к корпусу западного эзотеризма: структура в виде древа сфирот, постоянные реминисценции из работ алхимиков, каббалистов и различных адептов так называемых тайных обществ. Да и сам роман посвящен проблеме существования этих самых обществ. Для исследователей западного эзотеризма «Маятник Фуко» стал своего рода образцом, в котором в карикатурной форме представлены как адепты эзотерических сообществ, так и сами учения, передаваемые и сохраняемые ими²¹⁰. Бо-

²¹⁰ Именно так его характеризует Антуан Февр (см.: *Faivre A. Access to Western*

лее того, очевидно, что к концу 1980-х – началу 1990-х годов теория герметического семиозиса Умберто Эко заняла свое место в строю гипотез, объясняющих многообразие западного эзотеризма. Самым ярким тому подтверждением является выступление Эко на знаменитой конференции 1992 года в Лионе, в которой приняли участие многие известные исследователи различных сфер западного эзотеризма. Доклад Эко на лионской конференции назывался «Почему Раймонд Лулий не был каббалистом»²¹¹. Итак, почему же прославленный семиотик занялся темой западного эзотеризма и в чем заключается концепция «герметического семиозиса»?

На первый вопрос можно ответить следующим образом. Во-первых, Эко как семиотик постоянно сталкивался с различными интерпретативными стратегиями: средневековыми, нововременными, современными. В процессе поисков он натолкнулся на некую специфическую для всей области западного эзотеризма стратегию, которую обозначил как «герметический семиозис». Этот способ интерпретации так заинтересовал Эко, что он отвел ему значительное, даже ключевое место в большинстве своих романов²¹² и посвятил

Esotericism. P. 106 и Faivre A. Western Esotericism. P. 105).

²¹¹ См.: Eco U. Pourquoi Lulle n'était pas un kabbaliste // Aries. 1992. № 1. P. 85–94 (на русском языке идеи, высказанные Эко в этой работе, представлены в сборнике: Эко У. От древа к лабиринту: Исторические исследования знака и интерпретации. М.: Академический Проект, 2016. С. 367–403).

²¹² Очевидно присутствие герметического семиозиса как отдельной темы в «Маятнике Фуко» (1988), «Острове накануне» (1994), «Баудолино» (2000) и

несколько научных исследований²¹³. Во-вторых, очевидно, что эзотерическая литература была знакома итальянскому семиотику с юности и представляла для него немалый интерес, быть может, даже формировала в определенный момент значительную часть его мировоззрения. С юности Эко увлекался эпохой романтизма, в частности прозой Жерара де Нерваля²¹⁴, одна из его первых работ была посвящена «Сильвии» Нерваля²¹⁵. Очевидно, что через знакомство с культурой романтизма Эко, как пытливый исследователь, не мог не обратиться и к реалиям западного эзотеризма, столь ярко расцветившим культуру той эпохи.

Как бы там ни было, необходимо отметить, что Эко сложно назвать самостоятельным исследователем западного эзотеризма. Его подход обобщающий, он знаком с конкретными случаями лишь по исследованиям других. Разумеется, Эко читал первоисточники, но объем такого знакомства сравнительно мал для специалиста, всю основную информацию как

«Пражском кладбище» (2010). Проблема пределов интерпретации, родственная теории «герметического семиозиса», явно выражена в «Имени Розы» (1980). Лишь в «Таинственном пламени королевы Лоаны» (2004) названные темы уступили место другим интересам Эко и то лишь на время, так как роман «Пражское кладбище» пропитан реалиями из сферы западного эзотеризма.

²¹³ Основными являются «The limits of interpretation», «Interpretation and over interpretation», «Serendipities. Language and lunacy».

²¹⁴ Подробнее о связи Нерваля и западного эзотеризма см.: Dictionary of gnosis and western esotericism. Leiden, 2006. P. 854–855.

²¹⁵ См.: Эко У. Шесть прогулок в литературных лесах. СПб.: Simposium, 2003. С. 26.

для своих теоретических построений, так и для романов он черпал из книг своих друзей – Антуана Февра, Массимо Интровинье, Моше Иделя. Кроме того, Эко хорошо ориентировался в базовых исследованиях по теме, работах Фрэнсис Йейтс, Гершома Шолема, Линна Торндайка²¹⁶. Более подробно на связи текстов Эко с работами Февра и Интровинье мы остановимся чуть ниже. Прежде необходимо познакомить читателя с самой концепцией «герметического семиозиса» по Умберто Эко.

Семиотика – краткий экскурс

Одной из главных работ, в которых изложена семиотическая теория Эко, является «Роль читателя»²¹⁷. В этой книге он формирует концепцию двух типов текстов: открытых и закрытых. При этом закрытые тексты он определяет так:

Тексты, нацеленные на вполне определенные реакции более или менее определенного круга читателей (будь то дети, любители «мыльных опер», врачи, законопослушные граждане, представители молодежных «субкультур»... изнеженные снобы или представители любой другой воображимой социо-

²¹⁶ Для примера см. библиографию к его статье: *Eco U. Pourquoi Lulle n'était pas un kabbaliste*. P. 94.

²¹⁷ Эта первая работа, где Эко предлагает общий очерк своей семиотики; в трудах более поздних лет он повторяет те же идеи (см., например: *Eco U. Semiotics and the Philosophy of Language*. Bloomington: Indiana University Press, 1986).

психологической категории), на самом деле открыты для всевозможных «ошибочных» декодирований. Текст, столь чрезмерно «открытый» для любой возможной интерпретации, я буду называть *закрытым* текстом²¹⁸.

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

Поможет ответить на этот вопрос теория Эко об идеальном читателе. Согласно итальянскому семиотику, текст сам создает правила своего прочтения и своего читателя. Автор при написании текста имеет в сознании модель некоего читателя, на которого ориентируется данный текст. Этот читатель имеет возможность раскодировать сообщение таким образом, который не будет противоречить замыслу текста. Многие тексты требуют для адекватного прочтения знание некой «энциклопедии компетенции»²¹⁹. Под «энциклопедией компетенции» Эко понимает сложную систему кодов и субкодов языка, на котором написан текст. В любом случае, текст требует от читателя некой активности и знаний в определенных сферах и направлениях, а значит, и участвует в формировании своего читателя, сообщая ему определенные правила компетенции для своего прочтения²²⁰. Тот читатель,

²¹⁸ Эко У. Роль читателя. СПб.: Simposium, 2006. С. 19.

²¹⁹ Там же. С. 18.

²²⁰ Даже известный зачин «Жили-были...» уже указывает на определенные

модель которого подразумевает автор при создании текста, согласно Эко, носит название М-Читатель (модель читателя).

Открытый текст изначально имеет лабиринтообразную структуру, которая, отметим, была вложена в него автором²²¹.

Читатель не может использовать текст так, как ему, читателю, хочется, но лишь так, как сам текст хочет быть использованным. Открытый текст, сколь бы ни был он открыт, не позволяет произвольной интерпретации²²².

Это значит, что открытый текст подразумевает своего особого читателя, умеющего раскодировать его определенным образом. Закрытые тексты могут быть перетолкованы из щегольства и ничего при этом не теряют, хотя, возможно, и не обретают. Тексты же открытые теряют очень много при неверном декодировании.

Можно – по глупости – прочитать «Процесс» Кафки

правила прочтения и реакцию читателя. Иной вопрос, что такой сказочный зачин может намеренно использоваться для начала текста с абсолютно иным содержанием. Но и в данном случае само продолжение текста подскажет читателю, что он имеет дело не со сказкой, а с текстом сознательно мимикрирующим под сказку.

²²¹ Будто зеркальное отражение этой идеи мы находим в рассказе Х. Л. Борхеса «Сад расходящихся тропок». В нем повествуется о правителе Цюй Пене, сказавшем: «„Я удаляюсь писать книгу“, а потом: „Я удаляюсь создавать лабиринт“. Все думали, что речь идет о двух вещах; никто не догадался, что лабиринт и книга – одно и то же» (*Борхес Х. Л. История вечности. М.: АСТ, 2014. С. 238*).

²²² Эко У. Роль читателя. С. 21.

как тривиальный уголовный роман, но текст при этом рухнет. Текст, можно сказать, сгорит, как сгорает «самокрутка» с марихуаной, подарив курильщику сугубо личное ощущение эйфории²²³.

Открытые и закрытые тексты имеют отличную друг от друга фабульную структуру. В закрытых текстах читателю изначально предлагается выбор того или иного пути понимания развития сюжета, но чем дальше сюжет продвигается, тем все менее очевидными становятся развилки и все более путь читателя походит на просеку, вырубленную в нарративном лесу.

Открытый же текст, напротив, приглашает читателя в соавторы, он подтверждает широчайший интерпретационный диапазон читательских предположений. Хорошо видно различие двух типов фабульной композиции на рисунке, который Эко приводит в своей книге²²⁴:



На рисунке *a* мы видим типичное развитие повествования в тексте открытого типа (буквой S помечены точки – этапы

²²³ Там же. С. 22.

²²⁴ Эта схема приводится Эко в «Роли читателя» на с. 66.

фабулы, на которых от читателя ожидается какое-либо предсказание). В нем автор ведет читателя шаг за шагом к точке множественности интерпретаций. В таком тексте никогда нельзя вынести окончательный вердикт, любое из осмысленных текста будет лишь возможным, но с помощью такой вариативности концовок читателю открывается свобода интерпретации всего повествования в свете того варианта концовки, который был им выбран. Один из самых ярких примеров подобной концовки – «Приключения Артура Гордона Пима» Эдгара По²²⁵.

На рисунке *b* представлен другой вид построения фабулы в текстах закрытого типа. В них отправитель сообщения, то есть автор текста, предлагает читателю раз за разом предсказывать дальнейшее развитие сюжета, но каждый раз утверждает свое авторитарное право на то, как правильно читать этот текст. Примером такого построения могут служить все детективные романы.

²²⁵ Напомним текст По: «Тьма сгустилась настолько, что мы различаем друг друга только благодаря отражаемому водой свечению белой пелены, вздымающейся перед нами. Оттуда несутся огромные мертвенно-белые птицы и с неизбежным, как рок, криком „текли-ли!“ исчезают вдаль. Услышав их, Ну-Ну шевельнулся на дне лодки и испустил дух. Мы мчимся прямо в обволакивающую мир белизну, перед нами разверзается бездна, будто приглашая нас в свои объятия. И в этот момент нам преграждает путь поднявшаяся из моря высокая, гораздо выше любого обитателя нашей планеты, человеческая фигура в саване. И кожа ее блее белого» (см.: По Э. Золотой жук: Рассказы, повести, стихотворения. М.: Эксмо, 2012. С. 592). Приведенный отрывок – один из любимых примеров самого Эко (см., напр.: Эко У. Шесть прогулок в литературных лесах. СПб., 2003. С. 15–16).

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

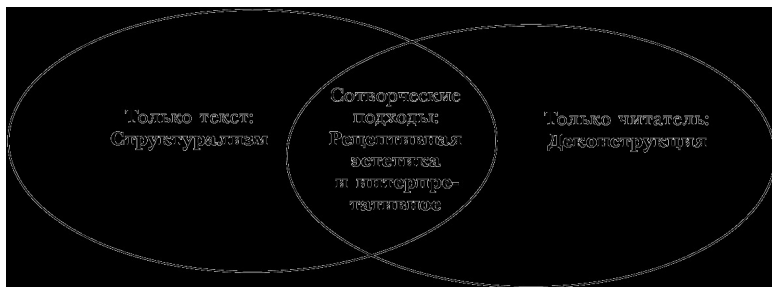
Эко отмечает, что можно провести различие между «свободой интерпретативного выбора», которую дает нам открытый текст, и «свободой того читателя, который обращается с текстом как всего лишь со стимулом для своих собственных фантазий»²²⁶.

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

²²⁶ Эко У. Роль читателя. С. 76.

Герметический семиозис

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



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

Отметим, что если для деконструктивистов эта стратегия является осознанно выбранным методом, то для «гермети-

ков»²²⁷ все несколько иначе. Прежде всего герметик утверждает, что он обладает единственным истинным ключом к тексту, а все остальные его прочтения неточны или поверхностны. Надеясь себя полными правами интерпретации, герметик, в отличие от деконструктивиста, утверждает, что он является представителем традиции подлинного истолкования текста, не привносит ничего от себя как читатель, а, напротив, очищает изначальный текст от наслоений. Иными словами, представитель деконструктивистского подхода осознанно использует ту же интерпретативную стратегию, что и приверженец герметического семиозиса, единственная разница между ними в том, что первый прекрасно осознает, что он делает, в то время как второй делает то же самое неосознанно.

Согласно Эко, основой для построения герметического семиозиса является принцип подобия. «Бесспорно, – пишет Эко, – что человек мыслит также в терминах идентичности и подобия. В повседневной жизни тем не менее мы обычно знаем, как различить подходящие, значимые подобия от случайных, иллюзорных...»²²⁸ Каждый из нас прекрасно понимает, что с определенной точки зрения все в этом мире может быть рассмотрено как подобие всего, но для герметика

²²⁷ Этим термином Эко обозначает адепта, принадлежащего к тому или иному эзотерическому сообществу, либо человека, разделяющего способ мысли, основанный на герметическом семиозисе. Интересно, что в «Маятнике Фуко» Эко называет адептов «одержимцами» (по-итальянски *diabolici*).

²²⁸ Eco U. Interpretation and overinterpretation. Cambridge, 1992. P. 165.

это здоровое рассуждение не играет роли. Характеризуя герметический образ мысли, Эко пишет:

...некоторые люди могут утверждать, что существуют взаимоотношения между словами «родил» и «крокодил», хотя бы потому что я их употребил сейчас в одном предложении. Но разница между вменяемой интерпретацией и интерпретацией параноидальной лежит в том, чтобы опознать, что эти отношения минимальны и из этих минимальных отношений нельзя вывести максимально возможное количество истолкований²²⁹.

Поэтому в обычной жизни главной ограничительной чертой выступает принцип экономии.

Эко предлагает рассматривать интерпретации по принципу экономии смысла, в герметическом семиозисе мысль истолкователя идет по окольному пути, вбирая в свои пределы массу предметов и смыслов, которые при ином типе истолкования включать было бы не надо. Критическая интерпретация является описанием и объяснением того, на каких основаниях данный текст порождает данный ответ. Очень сложно и почти невозможно установить критерии правиль-

²²⁹ Поскольку для более точной передачи смысла текст перевода имеет буквальные расхождения с оригиналом, приведем текст Эко: «One may push this to its limits and state that there is a relationship between the adverb *while* and the noun *crocodile* because – at least – they both appeared in the sentence that I have just uttered. But the difference between sane interpretation and paranoiac interpretation lies in recognizing that this relationship is minimal, and not, on the contrary, deducing from this minimal relationship the maximum possible» (Ibid. P. 165).

ной интерпретации, это предмет бесконечных и бесплодных споров в кругах семиотиков и постструктуралистов последних лет. Гораздо более возможным и важным, с точки зрения Эко, представляется найти критерии для ложных, неприемлемых интерпретаций. Эко предлагает здесь идти по пути, подобному тому, который избирает Поппер в своей теории фальсификации. Мы не можем установить критерии правильных интерпретаций, но можем выделить интерпретации экономически неудобные. Ум герметика идет от цветка через сложную систему соответствий планет и знаков Зодиака, чтобы установить воздействие этого цветка на органы человеческого тела²³⁰. Такая интерпретация не соответствует критерию экономии.

Как отмечает исследовательница творчества Эко А. Усманова, один из известных критериев интерпретации текста был выдвинут еще Блаженным Августином в работе «О христианской науке». Он заключается в следующем: «Любая интерпретация, касающаяся данного фрагмента текста, может быть приемлема, если она подтверждается, и наоборот – должна быть отвергнута, если противоречит другим частям того же текста»²³¹. Эко расширяет идеи Августина по поводу интерпретации и говорит о возможностях интерпре-

²³⁰ Именно такие системы связей любили выстраивать мыслители позднего Средневековья и эпохи Возрождения.

²³¹ Цит. по: Усманова А. Р. Умберто Эко: Парадоксы интерпретации. Минск: Пропилеи, 2008. С. 153.

тации текстов, которые в культуре получили наименование сакральных. Здесь имеются в виду не только Библия или Коран, но и «Илиада» или «Божественная комедия».

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

Чтобы прояснить метод Эко на конкретном примере, обратимся к тексту книги Фулканелли «Тайна соборов» – классическому произведению из корпуса западного эзотеризма XX века, считающемуся важным алхимическим трудом, воплотившим в себе множество скрытых смыслов. По содержанию «Тайна соборов» является интерпретацией символических изображений средневековых соборов, фактически в

ней происходит приложение герметического метода к визуальным образам. Чтобы не пускаться в детальный анализ текста, разберем здесь лишь один пример.

В заключительной части «Тайны соборов», посвященной циклическому кресту в Анде²³², Фулканелли разбирает две надписи, сделанные на кресте. Одна из них традиционная «INRI – Iesus Nazareus Rex Iudaorum», которую Фулканелли трактует, основываясь на изначальном допущении тайного смысла символизма готического искусства, как «Igne Natura Renovatur Integra»²³³. Вторую надпись на кресте автор тоже подвергает широкой интерпретации, пользуясь тем, что слова на кресте не разделены пробелами. «OCRUXAVES PESUNICA» Фулканелли трактует не традиционным образом, как «o crux ave spes unica»²³⁴, а герметически – «o crux aves pes unica»²³⁵, набор несвязанных слов, требующий дополнительного истолкования, которое и совершает автор, опираясь на герметическую литературу по дешифровке «языка птиц» или «языка богов»²³⁶, в итоге получая фразу, полностью соответствующую его алхимической теории: «Написано, что жизнь укроется в одном-единственном месте». Неэкономичность этого толкования легко можно про-

²³² См.: *Фулканелли. Тайна Соборов*. М.: Энигма, 2008. С. 247–255.

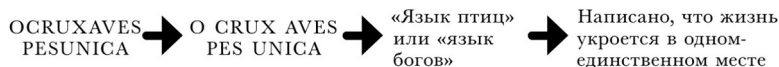
²³³ Естество полностью обновляется огнем (см.: Там же. С. 251).

²³⁴ «Благословен крест, единственная надежда».

²³⁵ «О крест страстно желай единственная нога» (см.: Там же. С. 248).

²³⁶ Особая система интерпретации в среде алхимиков.

иллюстрировать схемой, приведенной ниже:



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

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

Текст – открытый универсум, в котором интерпретатор может раскрыть бесконечные связи.

Язык не способен уловить уникальный и всегда существовавший смысл; напротив, функция языка заключается в том, чтобы показать, что мы говорим лишь о совпадении противоположностей.

Язык отражает неадекватность мысли: наше бытие-в-мире – это бытие, лишённое трансцендентного смысла.

Любой текст, претендующий на утверждение чего-то однозначного, есть модель Вселенной, автор которой Демиург.

Всякий, кто может навязать намерения читателя намерениям автора, даже если автор и близко не хотел сказать что-то подобное, является своего рода просветленным, который явил миру истинный, сокрытый смысл данного текста.

Процесс поиска подтекстов в каждом слове, каждой запятой является бесконечным. В нем нельзя останавливаться. Знание чего-либо заключается в раскрытии тайного смысла, который указывает на иную тайну. Вопросы о финальной истине возникать не должно.

Подлинный читатель – это тот, кто осознал, что единственная тайна текста – это пустота²³⁷.

Рациональное и иррациональное

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

Согласно Эко, если мы обратим взор в прошлое, то увидим, что в истории мысли начиная с эпохи греческой философии на сцену выходит *ratio* (разум). От Платона и Ари-

²³⁷ Эта система обобщающих характеристик содержится в кн.: *Eco U. Interpretation and Overinterpretation*. P. 158–159. На русский язык она переведена в кн.: Усманова А. Умберто Эко... С. 157.

стотеля рационализм проходит через все века вплоть до сего дня. Хотя виды логики могут быть разные, например у Аристотеля и у Гегеля, но не изменяются основные законы мышления, открытые тогда и существующие поныне: это закон тождества, непротиворечия и исключенного третьего. В латинской традиции ограничение мира законами разума хорошо выразил Гораций в словах: «Есть мера для всего. Есть границы, которые нельзя переходить». Именно на таких принципах строилась, по Эко, вся западная культура. Еще в легенде о Ромуле и Реме мы читаем, как Ромул, построив стену, убивает брата за то, что тот перепрыгивает ее. Этим подчеркивается важность закона, границы, которую не вправе преступать люди. Не зря для Римской империи так важны были ее границы. Они отделяли не только римских жителей от варварских племен, но и цивилизацию от хаоса.

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

Но наряду с рациональностью та же греческая культура дает начало другому направлению – иррационализму. Это

направление нашло свое выражение прежде всего в греческом герметизме. Гермес – покровитель искусств, бог купцов, но вместе с тем покровитель воров – старый и молодой одновременно. В образе Гермеса мы видим исчезновение всех логических принципов (тождественности, непротиворечия, исключения третьего). Его образ противологичен.

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

Отсюда сильное увлечение варварскими культами. Ранее варваром считался тот, кто не умеет говорить понятно. В герметизме же варварский жрец в неясности языка скрыва-

ет что-то очень важное, какую-то тайну. Эта тайна заключается прежде всего в постоянном действии принципа симпатии, когда, например, алфавит является выражением планетарной системы, а планеты соотносятся с частями тела человека, когда все, что сделано с образом, переходит на носителя этого образа, когда «то, что наверху, равно тому, что внизу».

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

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

Вторая победа герметизма в истории западной культуры

относится к эпохе Возрождения. В эпоху схоластики ему, казалось, не было места, все было подчинено строгим законам разума, но герметизм сохранился среди средневековых каббалистов и алхимиков. Он сохранился, чтобы быть вновь открытым во Флоренции. *Corpus Hermeticum*, основной текст герметизма, был вновь найден неоплатониками эпохи Возрождения Пико делла Мирандола, Марсилио Фичино и др. как свидетельство древнего знания, восходящего ко временам еще до Моисея. Герметизм вместе с гностицизмом порождают общий синдром тайны. Знание посвященными некой тайны дает им исключительность и, как следствие, возможность политической власти.

Эзотерика и этика

Для Эко наличие герметического семиозиса с необходимостью должно вести к размышлениям о его этических следствиях. Итальянский семиотик недвусмысленно указывает на опасность неэкономичной интерпретации. Так, в одном из интервью он отмечает:

Как семиотик, я постоянно пытаюсь искать значение вещей, сокрытое в подтексте, но я против раковой опухоли чрезмерной интерпретации, которой вы никак не можете удовлетвориться и продолжаете искать другие ответы²³⁸.

²³⁸ Цит. по: Усманова А. Умберто Эко: Парадоксы интерпретации. С. 147.

Нельзя не отметить здесь тот же метафорический язык, что и у Э. Фёгелина.

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

«Первой характеристикой ур-фашизма является культ традиции»²³⁹. Традиционализм – явление и культурно, и исторически очень древнее. Он зародился в период позднего эллинизма как реакция на развитие греческой философии. Поскольку в римском пантеоне было собрано множество богов разных стран и народов, то последователи так называемой «традиции» стали искать некий общий смысл, древнее откровение, явленное на заре человечества и сокрытое ныне в кельтских рунах, египетских иероглифах и скульптурах азиатских религий. Это явление позже стало носить название синкретизма. В этом понятии Эко выделяет новый аспект, расходящийся с обычным словарным определением. Синкретизм, по Эко, – это «прежде всего *пренебрежение к противоречиям* (здесь и далее по тексту „Пяти эссе...“ курсив в оригинале. – П. Н.)»²⁴⁰, а «...принцип валить в кучу Ав-

²³⁹ Эко У. Пять эссе на темы этики. СПб.: Simposium, 2002. С. 67.

²⁴⁰ Там же. С. 68.

густина и Стоунхендж – это и есть симптом ур-фашизма»²⁴¹. Благодаря такому ошибочному подходу огромный массив разнообразных идей можно совместить абсолютно в любой комбинации. Различия здесь с легкостью упраздняются путем аллегорического толкования, абсолютно игнорирующего всякие исторические и культурные реалии. «Из этого вытекает, что *нет места развитию знания*»²⁴², – получается, что все знание уже было явлено некими всезнающими древними мудрецами. Исходя из такой обскурантистской, по Эко, позиции, все новое знание, по-настоящему научно обоснованное, воспринимается с резко негативной позиции, и это несмотря на то, что под видом древнего знания обычно выдаются псевдостаринные выдумки проходимцев от традиции.

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

Вопрос об источниках

В своих построениях Эко, разумеется, несамостоятелен, он преимущественно опирается на тексты людей, посвятивших жизнь изучению западного эзотеризма. Прежде всего на

²⁴¹ Там же. С. 70.

²⁴² Там же. С. 68.

идею герметической традиции Фрэнсис Йейтс, которую легко можно угадать в историческом экскурсе его кембриджских лекций.

Очевидно, что интерпретация гностицизма, представленная в тех же кембриджских лекциях, несет прямой отпечаток теории Ганса Йонаса о гностической религии, сохранившейся вплоть до сего дня в форме особого мироощущения. Так, Эко рассуждает о гностических корнях в основании романтического идеализма, марксизма и ленинизма, Хайдеггере и Юнге как выразителях «так называемого гностического мировоззрения»²⁴³. Знаком Эко и с работами Йоана Кулиану – в частности, очевидны параллели между генеалогией гнозиса у Кулиану (о нем подробнее в четвертой части) и эковским взглядом на историю ересей. Прямое свидетельство такого знакомства – отзыв Эко на книгу «Древо гнозиса», вынесенный на ее первую страницу: «Если бы Йоан Кулиану не исчез так неожиданно, он бы мог дать нам много книг, подобных этой. Научный шедевр»²⁴⁴.

В общетеоретическом плане Эко испытывает значительное влияние Антуана Февра. Сравним базовые характеристики герметического семиозиса у Эко и некоторые черты западного эзотеризма как формы мысли у Февра. Подробнее на теории Антуана Февра мы остановимся в следующей ча-

²⁴³ См.: *Eco U.* Interpretation and Overinterpretation. P. 154.

²⁴⁴ *Couliano I. P.* The Tree of Gnosis: the Untold Story of Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism. San Francisco, 1992. Первый разворот.

сти, здесь лишь приведем базовые характеристики его теории, не раз воспроизводившиеся им в ряде работ. Февр описывает эзотеризм как «форму мысли» и «совокупность тенденций», которые характеризуются четырьмя составляющими:

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

К этому можно добавить две необязательные характеристики:

- 5) вера в единение нескольких или всех духовных традиций;
- 6) идея тайной передачи духовных знаний²⁴⁵.

Как видно, в концепции Февра очень много параллелей с подходом Эко к этому явлению. Так, Февр определяет эзотеризм как особую форму мысли – у Эко это особый способ истолкования. Характеристики, выделенные Февром под

²⁴⁵ Февр А. 500 лет эзотеризма: Новая область междисциплинарных исследований в рамках академии // 500 лет гностицизма в России. М.: ВГИБЛ, 1994. С. 7–13.

пунктами 1, 3 и 6, мы можем найти и при описании герметического способа истолкования у Эко: герметик признает полную доступность всех уровней мира через систему подоби́й, с помощью которых он может достигнуть любых высших миров, и эта возможность и отделяет его от других и дает ореол некой тайны, недоступной непосвященным.

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

[Эко:] [Вселенная] становится одним большим залом, наполненным зеркалами, где каждый объект одновременно является собой и отражает множество других объектов... Герметическая мысль покоится на том, что язык туманен и многозначен, и чем больше он использует символов и метафор, тем более он подходит для именованя Единого, в котором и происходит совпадение противоположностей. Но там, где совпадают противоположности, принцип идентичности исчезает²⁴⁶.

[Февр:] Здесь мы вновь находим древнюю идею микрокосма и макрокосма, или, если хотите, принципа универсального соответствия. Эти соответствия на первый взгляд представляются в той или иной степени скрытыми, но должны

²⁴⁶ Eco U. Interpretation and Overinterpretation. P. 151.

быть прочитаны и расшифрованы. Вся вселенная предстает большим театром, наполненным зеркалами, ансамблем иероглифов, нуждающихся в расшифровке. Все есть символ, все скрывает и излучает тайну. Принцип непротиворечия, исключения третьего, линейной причинности заменен включением третьего и синхроничностью²⁴⁷.

В своем романном творчестве Эко также опирается на исследование западного эзотеризма – в частности, в «Пражском кладбище» он воссоздает мир Парижа конца XIX века, перенасыщенный тайными обществами и разного рода эзотерическими мыслителями. Фактически весь текст романа базируется на исторических реалиях, лишь главный герой – выдуманное лицо, связующее эти реалии. Во многом данные для своей реконструкции Эко взял из книги известного итальянского социолога религии Массимо Интровинье «Исследование сатанизма. Сатанисты и антисатанисты с XVII века и до наших дней»²⁴⁸. Заметно знакомство Эко и с другими, менее академическими работами по теме. Например, в сцене с описанием черной мессы в «Пражском кладбище» легко угадывается интертекстуальный диалог между романом Гюисманса «Без дна» и «Оккультным» Колина Уилсона. Эко в своем тексте исправляет описание черной мессы

²⁴⁷ Faivre A. Access to Western Esotericism. P. 10.

²⁴⁸ Introvigne M. Indagine sul satanismo. Satanisti e anti-satanisti dal Seicento ai nostri giorni. Milano, 1994.

из романа «Без дна» согласно замечаниям Колина Уилсона. В частности, Уилсон упрекает Гюисманса в «обилии мерзости и отвращения», которое «едва ли может способствовать тому, чтобы месса казалась нечестивой, ибо кому бы захотелось стать свидетелем столь тошнотворного зрелища?»²⁴⁹. Эко делает зрелище мессы более привлекательным для современного читателя, тем самым демонстрируя ее отвратительность²⁵⁰.

Очевидны связи «Маятника Фуко» с работами по каббале Гершома Шолема и Моше Иделя. Их нет смысла даже подтверждать, так как вся структура «Маятника Фуко» строится вокруг древа сфирот и постоянных реминисценций к текстам, реалиям и персоналиям из мира каббалы. При этом очевидно, что каббалу Эко делит на два типа: «неокаббалу», порожденную синкретизмом современного мира, и каббалу иудейскую²⁵¹. Аргументируя последнее положение, при-

²⁴⁹ Уилсон К. Оккультное. С. 459.

²⁵⁰ См.: Эко У. Пражское кладбище. М.: Астрель, 2012. С. 491–498.

²⁵¹ Здесь можно провести параллель с предисловием к «Каббала: Новые перспективы», где Идель предлагает сходное разделение: «Сначала каббала превратилась из темного учения, которого придерживались немногочисленная еврейская элита и отдельные христианские каббалисты, в некий тип знания, которое повсеместно изучают самые разные люди, как евреи, так и не евреи. Это изменение в среде читателей каббалистических книг было очень существенным, и благодаря ему по всему миру возникли центры изучения каббалы, появились сайты в интернете, бесконечное количество популярной литературы, которая распространяет, популяризирует и вульгаризирует разные аспекты того, что ее авторы считают каббалой» (см.: Идель М. Каббала: Новые перспективы. М.: Гешарим,

ведем in extenso характерную цитату из работы Эко, формально никак не связанной с проблемами западного эзотеризма. Этот текст наглядно иллюстрирует не только историософию Эко, в которую он вписывает западный эзотеризм, но и его эмоциональное отношение к описываемому феномену. В «Истории красоты», касаясь искусства второй половины XIX века, он, в частности замечает:

Декадентская религиозность выделяет в религиозном культе только ритуальные, причем желательно двусмысленные, моменты и преломляет в болезненно-чувственном ключе мистическую традицию. Религиозность *à rebours* (наоборот – *фр.*) устремляется в иное русло – к сатанизму. Отсюда не только лихорадочная приверженность к сверхъестественным явлениям, новооткрытие магии и оккультизма, каббалистика, не имеющая ничего общего с подлинной иудейской традицией, возбужденный интерес к проявлениям демонического начала в искусстве и в жизни (лучший пример в этом смысле – роман Гюисманса «Там внизу» – *Là-bas*), но и участие в самой что ни на есть практической магии и вызывании дьявола или же прославлении расстройств чувств, садизма и мазохизма, взывание к Пороку, превознесение извращенных, тревожных, жестоких образов – эстетика Зла²⁵².

2010. С. 9).

²⁵² Эко У. История красоты. М.: Слово, 2006. С. 336–337.

Умберто Эко и исследование западного эзотеризма

Все это заставляет нас прийти к выводу о несамостоятельности и сравнительно слабом источниковом базисе концепции Эко. Вернее будет определить два аспекта концепции герметического семиозиса: 1) теория интерпретации, выявленная Эко на основе анализа значительного массива текстов, принадлежащих сфере западного эзотеризма; 2) значительные теоретическо-философские обобщения, касающиеся истории культуры и этики, покоящиеся преимущественно на второисточниках, уже проведенных другими исследованиях. Именно во второй части теория Эко выглядит очень слабой и устаревшей. Несмотря на развитие сферы исследований западного эзотеризма с 1990-х годов, построения Эко не учитывают исследования европейской или американской школ, которые в значительной степени девальвируют его общие рассуждения. Все это итальянскому семиотику попросту неинтересно, поскольку для себя он уже нашел необходимые ответы.

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

Быть может, вы помните старый роман Умберто Эко «Маятник Фуко», вышедший в 1988 году. Роман очень интересный, но по прочтении вы получаете стойкое впечатление, что эзотеризм – область одних фанатиков. Я знаю Умберто Эко и несколько раз обсуждал с ним эту тему. Он все еще продолжает придерживаться убеждения, что, как он сам это выражает, «Генон ничуть не более серьезен, чем колдун Отельма (Otelma the magican)». Отельма – самопровозглашенный оккультный гуру, часто мелькающий по итальянскому телевидению, для Эко это синоним оккультного шарлатана... многие ученые, в особенности в Европе (быть может, их меньше в Соединенных Штатах), все еще разделяют взгляд Эко на эзотеризм... Для нас сейчас одним из самых главных вызовов современности является создание полной программы изучения истории и современного состояния западного эзотеризма, убрав при этом часть, где мы вынуждены будем доказывать, что изучать эзотеризм нужно и важно, а, напротив, приняв как данность, что сейчас многие коллеги и студенты считают такие исследования совершенно нормальными...²⁵³

Из слов Интровинье видно, что проблема с теорией герметического семиозиса вовсе не в том, что она ошибочна, а в тех выводах, которые Эко на основании этой теории дела-

²⁵³ The Newsletter of the European Society for the Study of Western Esotericism. 2012. Vol. 3. № 2. P. 11.

ет. С одной стороны, он нивелирует значение работ и личностей адептов западного эзотеризма, считая их одержимыми особым типом истолкования, с другой – распространяет на них обвинение в криптофашизме, фактически полностью закрывая тему для безоценочного научного исследования описываемой сферы. Любому человеку, знакомому с современным состоянием исследований в сфере западного эзотеризма, ясно, что давать однозначные оценки и рубить сплеча здесь невозможно, так же как и недопустимо судить о целом на основании части, что делает Эко в своих «Пяти эссе на тему этики», выделив критерии не эзотерики в целом, а лишь одного ее крыла – интегрального традиционализма, который действительно имеет ряд пересечений с фашизмом²⁵⁴. Кроме того, нельзя не отметить и опасности слепого применения теории Эко в более широком контексте, ведь антиномия рационализм – иррационализм, на которой он основывает свое неприятие герметизма, чрезмерно широка. В той или иной степени к иррациональному можно отнести значительную часть сферы религиозного, а рассуждения по ана-

²⁵⁴ Интересно, что представители интегрального традиционализма узнали в этом, с точки зрения Эко, сборном портрете свое учение и выступили с критической статьей, в которой обосновывали идеи неверной интерпретации Эко их учения и приписывание ему тех черт, которых оно на деле не несет. Подробнее см. эссе Али Лахани (Ali Lakhani) «Umberto Eco, Fascism and Tradition». О связи интегрального традиционализма, праворадикальных движений и маргинальной религиозности см.: *Носачев П.* Интегральный традиционализм: между политической и эзотерикой // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4. С. 203–222.

логии, включающие системы подобий, легко находятся и в христианской экзегезе, а не только в корпусе герметических текстов.

При этом, конечно, теория Эко небезынтересна, ведь он выделил одну важную характеристику символического отношения к миру адептов западного эзотеризма, которую назвал «герметическим семиозисом». Такой способ мышления действительно можно обнаружить при знакомстве с текстами адептов, причем во все века. Эвристическую ценность такого подхода сложно переоценить, но насколько широко его можно использовать и какие выводы из этого делать – вопрос будущего. Кроме того, популяризация описанных идей в романном творчестве мыслителя не могла не привлечь к ним интерес широких кругов, в том числе и ученых, профессионально не связанных с темой, но по стечению обстоятельств столкнувшихся с реалиями западного эзотеризма, которые им оказалось необходимо как-то описать и проинтерпретировать. Здесь идеи Эко обретают жизнь вновь и даже могут стать методологической рамкой для проведения исследования. Так, в вышедшей недавно книге известного американского филолога Теодора Циолковского «Прелесть тайны: Литература культа и конспирологии» виден глубокий отпечаток подхода классического рационализма к западному эзотеризму, преимущественно воспринятого через романное творчество Эко. В книге много отсылок к работам

Эко, как прямых, так и косвенных²⁵⁵, но при этом очень мало упоминаются работы ученых-специалистов. Так, нет вообще ссылок на исследование новоевропейского или американского подхода, в основном выстраивание картины идет в русле книг Йейтс²⁵⁶, теоретических размышлений Зиммеля и взглядов Хабермаса²⁵⁷. Но, повторим, главной во всем тексте является интенция, почерпнутая именно у Эко²⁵⁸.

Но выраженная Эко перспектива рассмотрения западного эзотеризма нашла продолжение не только в кругах исследователей-специалистов. Можно заметить, что в своей позиции Эко зафиксировал и подытожил взгляды многих современных интеллектуалов, склонных к строгому рационализму. Для подтверждения этой мысли обратимся к одной из последних работ известного британского литературове-

²⁵⁵ Вот лишь неполный перечень прямых: *Ziolkowski T. Lure of the Arcane: the Literature of Cult and Conspiracy*. Baltimore, 2013. P. 7, 9, 173–174, 188–190, 195, 196, 199.

²⁵⁶ См. третью главу: *Ziolkowski T. Lure of the Arcane*. P. 46–64.

²⁵⁷ См. первую главу: *Ziolkowski T. Lure of the Arcane*. P. 1–10.

²⁵⁸ Здесь, конечно, следует отметить, что профессор Циолковский не ставил себе задачу исследования западного эзотеризма, цель его более филологическая, чем религиоведческая или историческая. Так, он пишет: «Моя работа призвана просто идентифицировать специфические тексты в контексте истории тайных обществ или „теории заговоров“, активирующих их в качестве образцовой модели привлекательности таинственного, что происходило вновь и вновь начиная с античности в разных обществах и культурах. Иными словами, проиллюстрировать диахроническую привлекательность для многих предшествующих поколений того, что известно сегодня как „литература теории заговора“ (conspiracy fiction), и ее развитие как жанра» (Ibid. P. X.).

да и культуролога неомарксистского толка Терри Иглтона. Формально Иглтон никак не связан с исследованиями западного эзотеризма. В отличие от Эко, в его трудах нет даже особого интереса к формам нетрадиционной религиозности. Тем любопытней, что в книге «Культура и смерть Бога» он имплицитно проводит вполне четкую линию их оценки. Для Иглтона эзотеризм и оккультизм (а эти термины он изредка употребляет²⁵⁹) являются тенью христианства, порожденной необходимостью компенсации той колоссальной утраты, которую понесло общество, отказавшись от цельной религиозной картины мира. Именно в этой травме Иглтон видит причины обращения к эзотеризму многих мыслителей эпохи Нового времени – таких, например, как Джон Толанд²⁶⁰. Для них идея знания, доступного лишь элитарной группе посвященных, стала критерием возможности чего-то необъяснимого, это знание не для всех было антитезисом знания толпы, руководимой священством, знания, в котором уже точно не было ничего истинного. Иглтон обвиняет общество Просвещения в неумолимом регрессе к мифологическим формам мышления, выраженном как в элитарной культуре в форме декаданса и романтизма, так и в массах в форме «товарного фетишизма, одной из форм примитивной

²⁵⁹ См.: *Eagleton T. Culture and the death of God*. New Haven; London: Yale University Press, 2014. P. 21, 22, 28, 31, 191.

²⁶⁰ Ibid. P. 21–22.

магии»²⁶¹. Именно такой регресс приводит к широкой популярности различных форм западного эзотеризма в XIX–XX веках и современности. Для Иглтона, в общем-то как и для Эко, эзотеризм – форма бегства от разума, но сама идея этого бегства появляется лишь потому, что разум не оправдывает своих притязаний на вселенское господство. Рационализм и порожденная им секулярная культура не способны в полной мере заменить религию, именно поэтому в обществе возникает ее суррогат – эзотеризм. Книга Иглтона завершается красноречивым пассажем, в котором он подводит итог современному положению религиозных верований в обществе. Этот пассаж стоит привести *in extenso*:

Это тип мягкотелой уцененной религиозности, которую следовало ожидать от полностью материалистического общества. Мутное чувство тайны – единственная форма веры, к которой такие твердолобые общества могут стремиться, равно как грубый юмор комфортнее всего воспринимается начисто лишенными чувства юмора. Те, кто не может постичь конца Уолл-стрит, вполне способны верить в Каббалу. Не удивительно, что сайентология в одной упаковке с суфизмом, разношенным оккультизмом и готовой услужить трансцендентальной медитацией должны фигурировать в качестве модного времяпрепровождения среди богачей или что Голливуд обращает свой взор к индуизму. Убежденные

²⁶¹ Ibid. P. 60.

отрицатели веры на деле оказываются верящими во все подряд фантазерами... И все же вся эта легко доступная потусторонность на самом деле форма атеизма. Это – способ чувствовать себя возвышенным без беспокойства Бога²⁶².

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

В рамках существующих религий нам слишком тесно: от Бога мы требуем большего, чем способна дать нам нынешняя христианская вера. Поэтому мы обращаемся к оккультизму. Так называемые оккультные науки не раскрывают никаких подлинных секретов: они лишь обещают нам некое тайное знание, способное объяснить и оправдать что угодно. Главное преимущество этого обещания в том, что оно позволяет каждому наполнить „потайной ларец“ собственными страхами и надеждами... Я глубоко уважаю христианские традиции – в качестве ритуалов, позволяющих примириться со смертью, они и сегодня выглядят куда осмысленнее, чем их чисто коммерческие альтернативы²⁶³.

Это удивительное совпадение мнений лишь подтверждает, что подход классического рационализма наиболее близок

²⁶² *Eagleton T. Culture and the death of God. P. 191–192.*

²⁶³ Эко У. Люди, которым нужно нечто большее, чем Бог (<http://umbertoeco.ru/ljudi-kotorym-nuzhno-nechto-bolshee-chem-bog/> (дата обращения: 30.06.2022)).

современным интеллектуалам, когда они вынуждены оценивать современную нетрадиционную религиозность. Конечно, здесь можно усмотреть и еще одно сходство: и Иглтон, и Эко — люди, воспитанные в традиционной христианской культуре, и, несмотря на их современные взгляды, такая неприязнь к эзотеризму вполне находит подтверждение в апологетическом дискурсе (по выражению В. Ханеграаффа), присущем христианскому образованию и воспитанию. Согласно Ханеграаффу²⁶⁴, именно этот дискурс при объединении с рационализмом и создал то отношение к эзотеризму, которое мы здесь именуем рациональным подходом. Пожалуй, столь недвусмысленное противопоставление эзотеризма и христианства с очевидным сравнением в пользу последнего в текстах обоих авторов удачно подтверждает нашу мысль.

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

²⁶⁴ О его теориях см. ч. 3, гл. 4.

ждет смерти от рук последователей тайного общества, предаваясь таким размышлениям:

Написал я или нет, неважно. Они все равно будут искать второй смысл, даже в моем молчании. Так уж они сделаны. Они слепы к Откровению. Мальхут есть Мальхут и все тут. Но попробуйте это им объяснить. У них нет веры. Так уж лучше оставаться здесь, ждать, любоваться холмами. Они очень красивые²⁶⁵.

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

²⁶⁵ Эко У. Маятник Фуко. СПб.: Simposium, 2000. С. 754.

Глава 5

Перевернутое отражение

Наследие Дж. Уэбба: общий обзор

У русскоязычного читателя имя Джеймса Уэбба (1946–1980) не вызывает ровным счетом никаких ассоциаций. Британский исследователь остался почти незамеченным отечественными учеными, обращавшимися к теме западного эзотеризма²⁶⁶. Между тем Уэбб с полным основанием может быть назван самым полным выразителем подхода классического рационализма. За свою недолгую карьеру ему удалось создать всеобъемлющую концепцию западного эзотеризма, описав с ее помощью колоссальный пласт разнородных явлений конца XIX – начала XX века. Отметим, что и у зарубежных исследователей, как ни странно, работы Уэбба не пользуются большой популярностью. О них знают, ссылки на его исследования мы можем найти во всех основных работах по теме²⁶⁷.

²⁶⁶ Пожалуй, единственным исключением здесь является П. С. Гуревич, ссылающийся на Уэбба в монографии «Возрожден ли мистицизм?». Гуревич характеризует Уэбба как «известного английского публициста, исследователя мистицизма» (Гуревич П. С. Возрожден ли мистицизм? С. 188).

²⁶⁷ Goodrick-Clarke N. The Western Esoteric Traditions: a Historical Introduction.

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

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.