

ИЗУЧЕНИЕ ЭЗОТЕРИКИ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ: ИНСТИТУТЫ, КОНЦЕПЦИИ, МЕТОДИКИ¹

Эзотерику и связанные с ней явления вряд ли можно назвать в настоящее время чем-то необычным и, тем более, экзотическим. Полки книжных магазинов переполнены литературой, именующей себя эзотерической. В прессе можно в избытке найти объявления о курсах, школах и академиях, предлагающих освоить эзотерические техники и приобрести знания, выходящие за пределы обыденного. Данный феномен образует вполне оформившийся пласт современной массовой культуры. Схожие явления без труда можно найти в европейской и российской истории нескольких последних веков, а, возможно, и гораздо раньше. При всем их разнообразии они, безусловно, обладают неким, порой с трудом поддающимся адекватному научному описанию, сходством. Тем не менее, именно это сходство и позволяет исследователям объединять их в категории, такие как «герметизм», «алхимическая традиция», «теософия», «Нью-эйдж» и, наконец, «эзотерика», и даже делать попытки представить эти разные культурно-исторические явления в виде некой параллельной мейнстриму западноевропейской мысли традиции, нередко именуемой в эзотерической литературе «вечной философией», *philosophia perennis*.

В последние два десятилетия в западноевропейском религиоведении появился новый термин – «западная эзотерика» (*Western Esotericism*) – который, вовсе не претендуя на роль синонима *philosophia perennis*, предполагает комплексное изучение эзотерических и родственных им движений и предлагает теоретическую рамку для описания и анализа этого феномена.

Понятийное содержание термина «западная эзотерика» далеко не бесспорно и является предметом оживленных научных дискуссий. Однако прежде, чем обратиться непосредственно к обсуждению этой темы, я позволю себе совершить небольшой экскурс в историю изучения эзотерики в Западной Европе и коротко охарактеризовать его современное состояние.

¹ Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия / Отв. ред. С.В. Пахомов. СПб.: РХГА, 2009. С. 5 - 27.

Отдельные исследования, которые можно отнести к домену «западной эзотерики», все современном понимании, появились еще до возникновения самого термина эзотерика. Так, например, известный труд Готфрида Арнольда «Беспристрастная история церкви и еретиков» [Arnold 1729] описывает еретические и теософские течения в христианской мысли, которые многими современными исследователями относятся к разряду эзотерических. Пионерами изучения эзотерики на Западе являются такие исследователи, как Карл Кизеветтер с его «Историей новейшего оккультизма» [Kiesewetter 1891] и Отгуст Виат, посвятивший свой труд «оккультным источникам романтизма» [Viatte 1928]². Однако академическое изучение эзотерики на Западе в том виде, в котором оно существует в настоящий момент, во многом было инициировано исследованием Фрэнсис Йейтс «Джордано Бруно и герметическая традиция» [Yates 1964].

В своем исследовании Йейтс не только обратила внимание на важность традиции герметизма для понимания эпохи Возрождения и начала Нового времени, но и выдвинула довольно провокационный тезис, суть которого заключается в значении герметизма для зарождения науки в ее современном понимании. Йейтс утверждала, что герметическая философия и алхимическая практика явились значительным, если не самым значительным, импульсом для научной революции. По сути, предложенная Йейтс теория стала первой комплексной парадигмой для изучения «западной эзотерики», хотя сама она этот термин не использовала. Под «герметизмом» американская исследовательница понимала традицию, связанную с именами Пико делла Мирандолы, Джордано Бруно и Джона Ди, и продолженную розенкрейцерами в XVII в. (ср.: [Hanegraaff 2005a, 339]).

Провокационность тезиса Фрэнсис Йейтс заключается прежде всего в том, что в качестве универсального ключа к по-

² Подробнее о пионерах и предтечах современного изучения эзотерики см.: [Hanegraaff 2005a, 338 – 339].

ниманию зарождения современной науки предлагалась магия. Это мнение инициировало продолжительные прения о месте и роли магии и герметизма в истории философии и науки. Иными словами, данная проблематика впервые стала объектом широкой научной дискуссии. Так, например, появились работы о роли алхимии в работах Исаака Ньютона [Dobbs 1991, Westfall 1993] и других известных мыслителей. Несмотря на то, что тезис Йейтс был подвергнут жесточайшей критике и в его радикальной формулировке вряд ли разделяется сейчас хоть одним из современных западных исследователей эзотерики, значение работ Фрэнсис Йейтс лежит, прежде всего, в том, что эзотерическая, магическая и мистическая тематика перестала быть маргинальной и стала вполне легитимной темой научных исследований.

В 1965 г. по инициативе Анри Корбена в Сорбонне, на отделении религиоведения «Практической школы высших исследований»³ была создана кафедра «Истории христианской эзотерики». Однако целенаправленное изучение эзотерических течений началось лишь в 1979 г. с призывом на эту кафедру Антуана Февра и переименованием ее в кафедру «Истории эзотерических и мистических учений в Европе эпохи Нового времени и современности» («Histoire des courants ésotériques et mystiques de l'Europe moderne et contemporaine»). Это переименование носило программный характер, так как объект исследований теперь формально выходил за рамки христианской традиции. Таким образом, в середине 1960-х гг. произошла институционализация изучения эзотерики. Впервые появилась университетская кафедра, специализирующаяся на исследовании эзотерических течений, и было положено начало их централизованному изучению, тогда как ранее исследования на эту тему носили спорадический и разрозненный характер.

Данная новация получила свое дальнейшее развитие в 1999 г., когда при Амстердамском университете была создана кафедра «Истории герметической философии и связанных с ней течений» («Geschiedenis van de Hermetische Filosofie en verwante stromingen»; англ.: «History of Hermetic Philosophy and Related Currents»)⁴. Однако основным объектом научного ис-

³ École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses, Sorbonne. С 1965 по 1979 г. эту кафедру занимал Франсуа Секре (François Secret).

⁴ См. сайт кафедры: <http://www.amsterdamhermetica.nl/>

следования и двигателем учебного процесса кафедры является не столько выведенная в ее наименовании «герметическая философия», сколько «западная эзотерика» – *Western Esotericism*. Кафедру возглавляет профессор Воутер Ханegraaf, автор многочисленных теоретических статей и книг по данной тематике. На кафедре вместе с ним работают еще два профессора: Марко Паси и Коку фон Штукрад⁵. Кафедра целенаправленно готовит религиоведов, которые специализируются на изучении эзотерических течений. Существует соответствующая магистерская программа и аспирантура.

Справедливости ради надо отметить, что, хотя эта кафедра официально является частью Амстердамского университета, ее возникновение явилось плодом личной инициативы, и существование ее до сих пор обеспечивается за счет частных средств. Финансирует кафедру нидерландская меценатка Розали Бастен из Антверпена, которая еще в свою бытность студенткой интересовалась данной тематикой, но за отсутствием соответствующего предмета в университете не смогла реализовать своего интереса.

На сегодняшний день амстердамская кафедра является, пожалуй, самым крупным центром изучения эзотерики в Европе. Надо сказать, что концентрация «эзотериологических» штудий именно в Нидерландах по-своему не случайна. Этому, безусловно, способствовали и либеральная атмосфера данной страны в целом, и развитие религиоведческих факультетов, в частности. Так, например, за последние несколько десятилетий большинство теологических кафедр и факультетов страны были преобразованы в религиоведческие. Для сравнения: в соседней с Нидерландами ФРГ создание подобной университетской структуры в настоящее время вряд ли представляется возможным. Эмансипация религиоведения от теологии, несмотря на значительное количество религиоведческих кафедр и факультетов, в Германии все еще находится в процессе развития. Возможно, это отчасти связано с тем, что для многих германских исследователей религии тема эзотерики до сих пор является в лучшем случае маргинальным, чтобы не сказать нелегитимным, предметом научного дискурса.

⁵ С 1 сентября 2009 года Коку фон Штукрад будет работать на кафедре религиоведения университета г. Гронинген (Нидерланды).

Во многом благодаря активности нидерландских религиоведов изучение эзотерики в последние годы вышло на международную арену. В течение последних нескольких лет появились академические сообщества, объединяющие и поддерживающие исследователей религии, специализирующихся в данной области. Например, в 2005 г. было основано «Европейское общество изучения западной эзотерики» («European Society for the Study of Western Esotericism» (ESSWE))⁶. В США действует «Ассоциация исследователей эзотерики» («The Association for the Study of Esotericism» (ASE))⁷.

В последние годы можно констатировать настоящий бум изучения эзотерики в Западной Европе. Появилось множество публикаций, выпускается научный журнал «Aries»⁸, специально посвященный этой тематике. Среди наиболее важных изданий выделяется вышедший в 2005 г. под редакцией В. Ханеграафа «Словарь гнозиса и западной эзотерики» [Dictionary of Gnosis and Western Esotericism 2005], к созданию которого были подключены лучшие специалисты в этой области со всего мира. Кроме того, ежегодно проводятся международные конференции, посвященные истории эзотерических течений и разработке концепции «западной эзотерики». Крупная конференция, организованная уже упомянутым «Европейским обществом изучения западной эзотерики», прошла в Тюбингене в Германии в июле 2007 года⁹. В августе того же года в Турку (Финляндия) состоялся первый скандинавский конгресс, посвященный западной эзотерике [Western Esotericism 2007]. Кроме того, в рамках ежегодных религиоведческих конференций организуются соответствующие секции. Так, например, на конференции «Немецкой ассоциации исследователей религии» («Deutsche Vereinigung für die Religionswissenschaft» (DVRW)) в 2007 г., на конгрессе «Европейской религиоведческой ассоциации» («European Association for the Study of Religion» (EASR)) в г. Брно (Чехия), а также на Лондонской конференции, пос-

⁶ См. сайт Общества: <http://www.esswe.org/>

⁷ См. сайт Ассоциации: <http://www.aseweb.org/>

⁸ Aries: Journal for the Study of Western Esotericism: http://www.brill.nl/m_catalogue_sub6_id9470.htm/

⁹ Constructing Tradition: Means and Myths of Transmission in Western Esotericism. Inaugural Conference of the European Society for the Study of Western Esotericism (ESSWE). Tübingen, 19th July – 22nd July 2007.

вященной новым религиозным движениям¹⁰, в 2008 г. были организованы секции «западной эзотерики».

Все это определенно свидетельствует о растущем интересе к академическому изучению эзотерики. Однако среди современных западных исследователей до сих пор нет единства ни в трактовке самих понятий «эзотерика» или, если точнее, «западная эзотерика», ни во временных рамках, ограничивающих это явление, ни в методологических подходах к его изучению.

К истории возникновения термина «эзотерика»

Как известно, термин «эзотерика» восходит к греческому слову *esoterikos* (ἑσωτερικός), что означает «внутренний». Его применение к религиозно-философским учениям обычно связывают с именем Аристотеля, учение которого якобы делилось на экзотерическую, открытую для всех, и эзотерическую, доступную только его ближайшим ученикам, части. На самом деле Аристотель употреблял только слово *eksoterikos* (ἐξωτερικός), противопоставляя его слову *akroamatikos* (от греческого ἀκρόαμα – устное наставление) [Hanegraaff 2005a, 336].

Впервые слово «эзотерический» встречается в наследии греко-римского сатирика Лукиана Самосатского (125 – 190). В своем произведении «*Vitarum auctio*» («Аукцион жизни») (26) он выводит на сцену Зевса и Гермеса, которые продают на рынке философов. Выставляя на продажу учеников Аристотеля, Гермес предлагает двоих по цене одного: «Один из них обращен вовнутрь, а другой вовне. Так что, – говорит Гермес, – если вы их купите, не забудьте назвать одного Эзотериком, а другого Экзотериком» [Lucianus 1992, 23].

Существительное «эзотерика», в его французском варианте *l'ésotérisme* появилось и вошло в употребление лишь в XIX в. Впервые его употребил Жак Матте в своем исследовании «Критическая история гностицизма», которое вышло в 1828 г. [Matter 1843]. Несмотря на то, что термин «эзотерика» был введен в оборот историком, его широкому распространению

¹⁰ Twenty Years and More: Research into Minority Religions, New Religious Movements and «the New Spirituality». An International Conference organized by INFORM and CESNUR at the London School of Economics, 16 – 19th April 2008.

способствовали религиозные течения, позиционировавшие себя как эзотерические. Самый известный пример, пожалуй, – теософское общество, основанное Еленой Блаватской. Само же понятие эзотерики либо никак не определялось, либо определялось в предельно общем ключе. Так, например, Алиса Бейли понимала под эзотерикой школу мысли (свою собственную), которая признает, что за пределами феноменального мира, существует мир энергий [Hanegraaff 2005a, 337].

Однако, о конкретном содержании этого термина ни сами последователи движений, называющих себя эзотерическими, ни ученые, изучающие это явление, серьезно не задумывались вплоть до конца XX в. Результатом является достойный сожаления факт, что термины «эзотерика», «теософия» и «гнозис» зачастую смешиваются и являются взаимозаменяемыми как в общеречевом узусе, так и в некоторых научно-популярных и даже научных статьях. Чаще всего под этим термином понимается некое *тайное знание*, некое *скрытое учение*, доступное лишь узкому кругу избранных и посвященных, что, без сомнения, вызвано буквальным значением греческого слова *ἑσώτερος*.

Такая терминологическая ситуация не является удовлетворительной. Невероятно, но факт: несмотря на существование институционализированного изучения эзотерики с 1965 г., западное религиоведение впервые серьезно задалось вопросом определения предмета данной области исследований лишь в начале 1990-х годов [Faivre 2001, 10].

*Концептуально-теоретическая база изучения эзотерики
в Западной Европе*

Во второй части статьи я намерен рассмотреть три основные теоретические концепции, доминирующие в настоящее время в западноевропейском религиоведении. Не претендуя на всеохватность, я ограничусь понятием эзотерики как «формы мысли» (*forme de pensée*) Антуана Февра, концепцией эзотерики как порождения – так называемого «большого полемического нарратива» (*Grand Polemical Narrative*) Воутера Ханеграафа – и методом дискурсивного религиоведческого анализа Коку фон Штукрада.

Антуан Февр

Пионером в концептуализации понятия «эзотерика» является уже упомянутый французский историк религии Антуан Февр. В 1992 г. [Faivre 1992]¹¹ он представил свою концепцию, которая определяет понятие эзотерики с помощью исторического и типологического методов, опираясь на методологию классической феноменологии религии.

Ввиду невозможности представить эзотерику в виде четко очерченной области деятельности человеческого духа, какими, к примеру, являются живопись или философия, Февр определяет эзотерику как «форму мысли», а для того, чтобы конкретно определить ее границы, он предлагает исходить из тех религиозно-философских течений, в которых эта форма проявляется. Нетрудно заметить, что мы имеем дело с «замкнутым кругом», классической проблемой феноменологического и герменевтического подходов: для того чтобы построить типологию, необходимо выделить эмпирический материал, а для того, чтобы его выделить, необходимо уже иметь в наличии некоторую типологию.

Февр выделяет ряд течений XV – XVII вв. как конститутивных для эзотерики. Среди них находятся герметизм, так называемые оккультные искусства (магия, астрология и алхимия), христианская каббала, учение Парацельса, а также христианская теософия и движение розенкрейцеров. Этот своего рода «эзотерический корпус» служит основой для построения типологии «эзотерической формы мысли». В ней Февр выделяет шесть компонентов, четыре из которых являются базовыми, а два дополнительными. Четырьмя основными элементами этой типологии являются: 1) мышление в соответствиях; 2) идея живой природы; 3) воображение и посредничество (mediation) и 4) опыт трансмутации. К этим четырем базовым характеристикам эзотерики Февр добавляет две, которые, хотя они и встречаются довольно часто, имеют место не во всех упомянутых течениях, и поэтому, с точки зрения Февра, не являются необходимыми, а всего лишь дополнительными характеристиками эзотерических течений. Это – 5) конкорданс (concordance), т. е. идея фундаментального соответствия или параллельности

¹¹ При написании этой статьи автор пользовался немецким переводом труда Февра: [Faivre 2001].

нескольких или даже вообще всех духовных традиций, и, наконец, б) идея более или менее тайной передачи духовного знания (transmission). Рассмотрим эту модель несколько подробнее¹².

1) Под «мышлением в соответствиях» понимается идея наличия невидимых, некаузальных, как символических, так и реальных связей-соответствий между всеми видимыми и невидимыми измерениями космоса: «как наверху, так и внизу; как внизу, так и наверху». Иными словами, здесь имеется в виду идея соответствия между микро- и макрокосмом, принцип универсальной корреляции, если угодно. Согласно Февру, эти универсальные соответствия, лежащие в основе мироздания, понимаются последователями эзотерических учений как скрытые от простого взгляда, как своего рода тайнопись, которая не просто может, но должна быть расшифрована. При этом принципы линейной каузальности и исключенного третьего здесь вытеснены идеей синхронности.

2) Поскольку структура космоса мыслится как сложное иерархически организованное целое, понятие природы занимает центральное место. Природа читается как книга, чреватая многочисленными открытиями для посвященного. *Magia naturalis*, термин, игравший большую роль в эпоху ренессанса, подразумевает, что природа представляет собой живой организм, одушевленный неким сокрытым в ней священным огнем или светом. Познание природы – своего рода эзотерический гнозис – может окрашиваться в трагические тона и носит сотериологический характер, если природа представляется как страдающая.

3) Большую роль в своей модели Февр отводит понятиям воображения и посредничества. Действительно, воображение носителя эзотерического мироощущения задействовано уже в представлении о мистических корреляциях элементов мироздания и идее природы как живого существа. Для обеспечения и наглядной иллюстрации данных соответствий в эзотерических учениях нередко вводятся фигуры посредников, например, ангелов. Однако не меньшую роль играют фигуры мастера, учителя, наставника, инициатора, гуру и т. д. В этой связи Февр

¹² Нижеследующее описание модели Февра дано по книге: [Favre 2001, 24 – 34].

проводит различие между эзотерикой и мистикой. Последняя как раз стремится обходиться без посредников в мистическом постижении высших сфер и экстатическом *unio mystica*. Эзотерик же, по Февру, скорее стремится в акте творческого воображения вызвать перед внутренним взором «представителя» иной реальности, нежели соединиться с ней. Именно воображение является, по Февру, той действующей силой, которая позволяет использовать посредников для постижения тайн бытия и расшифровки тайнописи природы и осуществляет переход теории соответствий в эзотерическую практику, будь то астрология, алхимия или теософские и каббалистические умозрения.

4) И, наконец, четвертый необходимый элемент модели Февра – опыт «трансмутации». Февр пишет, что без него все три упомянутые выше характеристики эзотеризма не вышли бы за границы «спекулятивной спиритуальности» [Faivre 2001, 29]. «Преображение» Февр считает не совсем адекватным термином, так как он не передает перехода со ступени на ступень и внутреннего сущностного изменения адепта. Понятие «трансмутации» Февр заимствует из алхимической традиции и понимает под ним внутреннюю метаморфозу адепта, которая неотделима от акта гностического познания и творческого воображения. Этот акт ассоциируется им с понятием «второго рождения», встречающимся в теософских трактатах, например, у Якоба Бёме. Такие понятия, как «просветление», «очищение», «единение», часто встречающиеся в алхимической литературе, также относятся к феномену трансмутации.

Эти четыре элемента, по мнению Февра, присущи всем движениям, характеризующимся им как эзотерические. Две так называемые «относительные» добавочные характеристики, которые он присовокупляет к четырем «сущностным», являются таковыми постольку, поскольку они присущи многим, но не всем эзотерическим феноменам. Эти добавочные характеристики суть тенденция к «конкордансу», т. е. поиску общего знаменателя нескольких, а иногда и всех религиозных традиций, что должно привести адепта к более высокому уровню постижения реальности, и передача традиции от учителя к ученику.

Как уже говорилось выше, при построении своей типологии Февр исходил из нескольких конкретных религиозно-фило-

софских течений эпохи Ренессанса и начала Нового времени. Однако он не ограничивается применением данной модели к этим течениям, а проводит линию к таким традициям XVIII столетия, как масонство и месмеризм, двигаясь затем к романтической философии природы, спиритизму и оккультизму XIX в., вплоть до современной эзотерики и Нью-эйдж XX в.

Такое расширение первоначальных рамок концепции не могло не вызвать критики, поскольку эзотерическая «форма мысли», выведенная Февром, служит не только инструментом для описания конкретных исторических феноменов XV – XVII вв., но и одновременно является критерием для определения других, более поздних исторических феноменов как эзотерических. Иными словами, подобная экстраполяция типологической модели лишает ее исторической привязки и делает инвариантной.

С другой стороны, отдельными исследователями была высказана точка зрения, что Февр необоснованно сузил поле исследования эзотерики, которое в его трактовке исключает эпохи античности и средних веков, не включает иудейскую и исламскую эзотику, а также эзотерический буддизм – эпохи и темы, важные для получения цельной картины западной эзотерики [Stuckrad 2004, 14].

Модель эзотерической «формы мысли» является, без сомнения, плодом феноменологической парадигмы в западном религиоведении, которая в последние два десятилетия подверглась такой интенсивной критике, что в настоящее время вряд ли найдется хотя бы один религиовед на Западе, без ограничений применяющий методологию в том виде, в каком она была сформулирована в работах Ван дер Леу, Хайлера и Отто¹³.

Интересную параллель данной концепции представляет собой определение гностицизма, принятое на известной конференции в Мессине в 1966 году [The Origins of Gnosticism 1996], на которой корифеи в исследовании гнозиса приняли формулировку, согласно которой под гностицизмом понимался ряд конкретных религиозных движений поздней античности, а под гнозисом – инвариантное «знание о божественных тайнах», сохраняемое в элитарных религиозных кругах. Это привело к тому, что понятие гнозиса было полностью осво-

¹³ Концептуальную критику феноменологии религии см.: [Flood 1999].

бождено от исторической привязки, что позволило некоторым исследователям характеризовать такие разные явления, как творчество Томаса Манна, философию Мартина Хайдеггера, а также идеологию немецкого национал-социализма и советского коммунизма как гностические [Rassidakis 1999; Baum 1997; Voegelin 1999]¹⁴.

Тем не менее, несмотря на всю критику, которая до сих пор не сходит со страниц научных публикаций, значение предложенной Антуаном Февром модели для академического изучения эзотерики и ее эвристическую ценность трудно переоценить. Модель Февра охватывает основные эзотерические течения от Ренессанса до современности, четко отличая их от прочих религиозно-философских течений. В результате, эта концепция в 1990-х годах была применена в трудах большого количества исследователей эзотерики и вскоре совершенно вытеснила теорию Фрэнсис Йейтс, заложив основы для современной парадигмы изучения западной эзотерики [Hanegraaff 2005a, 340]. Главное же заключается в том, что именно теория Антуана Февра в наибольшей степени способствовала развитию исследовательской активности в этой области, постепенно выводя ее с периферии и делая ее легитимным объектом серьезного научного дискурса. Можно сказать, что исследовательский бум, который я попытался коротко обрисовать в первой части этой статьи, во многом обязан своим существованием именно появлению трудов Антуана Февра.

Пожалуй, главная трудность концепции Февра, которую стремятся преодолеть его последователи, заключается в том, что эзотерика, как объект исследования, просто постулируется им как данность. При этом собственный вклад ученого в конструирование объекта его исследования не подвергается критическому анализу. Впрочем, это тоже является наследием феноменологической эпохи в религиоведении, о чем уже было сказано выше.

Воутер Ханеграаф

Одной из попыток преодолеть недостатки модели Февра являются многочисленные работы нидерландского религиове-

¹⁴ О соотношении понятий гнозис и эзотерика см. мою статью: [Zhdanov 2008b, 281 – 285].

да профессора Воутера Ханеграафа. Ханеграаф еще в 1995 г. в своей статье «Эмпирический метод исследования эзотерики» указывал на то, что современные исследовательские программы не только игнорируют определенные линии западноевропейской традиции, но до сих пор либо тяготеют к исключению их из числа легитимных объектов исследования, либо редуцируют их к уже существующим, но неадекватным для их описания категориям. «Эзотерика» является, по его мнению, адекватным термином для этих «вытесненных» на периферию научного дискурса традиций [Hanegraaff 1995, 108 – 109].

Во введении к «Словарю гнозиса и западной эзотерики» Ханеграаф пишет: «Возможно, никакая иная область религиозоведческих исследований не страдала столь серьезно от предвзятости, как та, которой посвящен данный словарь. Ибо он охватывает практически все течения и феномены, которые в то или иное время воспринимались как сомнительные (ошибочные, еретические, иррациональные, опасные, вредные или просто нелепые) с точки зрения признанной религии, философии, науки и академических исследований» [Dictionary of Gnosis and Western Esotericism 2005, *xiii*].

В 2005 г. в статье «Запрещенное знание» Ханеграаф окончательно сформулировал свою позицию по этому вопросу: «Западная эзотерика как исследовательская область является результатом полемиического дискурса, динамика которого может быть прослежена вплоть до возникновения монотеизма. Более того, именно в терминах этого самого дискурса мейнстрим западной культуры конструировал и конструирует свою идентичность вплоть до наших дней» [Hanegraaff 2005b, 226]. Поскольку научное изучение эзотерики в каком-то смысле ставит под вопрос сами основания этого мейнстрима, то инстинктивное отторжение, которое нередко встречает и сам термин «западная эзотерика» в академических кругах, вполне объяснимо.

Любой полемический дискурс, по мнению Ханеграафа, имеет набор базовых характеристик: во-первых, он включает в себя ощущение тревоги или опасности, источник которой, во-вторых, либо неясен, либо непосредственно недоступен. В-третьих, полемический дискурс требует конкретной цели (target) – реального или воображаемого врага, на которого он может быть направлен. В-четвертых, для нормального функци-

онирования ему нужна аудитория, так как, если полемика не захватила общество, она быстро заглохнет. И, наконец, в-пятых, полемический дискурс требует упрощения (simplification), т. е. простого и понятного всем противопоставления, поскольку развитая аргументация и нюансировка неэффективны в ориентированной на широкую публику полемике [Hanegraaff 2005b, 226 – 227].

Иными словами, в обществе конструируется образ врага, который, попросту говоря, предстает в виде недвусмысленного зла, противопоставляясь недвусмысленному добру, носителем которого является общество. Эту схему Ханеграаф довольно остроумно проиллюстрировал на примере риторики администрации Джоржа Буша после печально известных событий теракта 11 сентября [Ibid.].

Проецируя эту схему на понятие «западной эзотерики», Ханеграф отмечает: тот факт, что в основе современного понимания эзотерики как некой отдельной традиции лежит результат многовекового действия полемического дискурса, вовсе не является аргументом в пользу отказа от категории «эзотерики» как таковой, а лишь призывает исследователей не путать конструкт с исторической реальностью [Hanegraaff 2005b, 228]. Иначе говоря, то, что мы обычно связываем с понятием эзотерики, представляет собой не столько определенную историческую линию или своего рода контркультуру, пусть даже вытесненную мейнстримом на периферию, сколько, выражаясь словами Ханеграфа, «пренебрегаемое измерение общей культуры» [Hanegraaff 2001, 30].

В своей теории Ханеграаф опирается на труды немецкого египтолога и теоретика культуры Яна Ассманна, который в своих работах «Моисей Египтянин» [Assmann 1998] и «Моисеево различие» [Assmann 2003] показал, что в основе дихотомии «монотеизм – политеизм», или, что то же самое, «вера в единого бога – идолопоклонство», лежит различие между истинной и ложной религией [Assmann 2003, 12]. Различие, которое в своем развитии привело к возникновению нового типа истины: истины абсолютной, метафизической или истины веры [Assmann 2003, 26]. Ассманн показывает, что само понятие «язычник» является продуктом полемической конструирования Другого [Assmann 2003, 39]. Фиксацией этой полемической конструкции Ассманн считает библейскую историю исхода ев-

реев из Египта, а формулировкой – вторую заповедь Моисеева Декалога.

Ханеграаф, принимая эту теорию, идет дальше. Конструирование язычника как Другого он определяет как первый и решающий ход «большого полемического нарратива» (Grand Polemical Narrative), «посредством которого мейнстрим западной культуры конструировал собственную идентичность» [Hanegraaff 2005b, 232]. В результате дальнейшего развития полемического нарратива возникла сфера «коллективного воображаемого», куда вытеснялись феномены, связанные с образом «языческого Другого». «В процессе длительного развития эта сфера оформилась в то, что мы сегодня называем западной эзотерикой» [Hanegraaff 2005b, 234].

Ханеграаф прослеживает веки этого процесса: от конструкции дихотомии «монотеизм – язычество», через оппозицию «христианство – гностицизм» к противостоянию протестантизма герметизму, а идеологии Просвещения оккультизму, вплоть до теософии и современной эзотерики.

Определяя понятие западной эзотерики, Ханеграаф пишет, что в контексте новой, предлагаемой им историографии, она наконец-то покажет себя тем, чем она собственно и является: «Воображаемой сущностью, созданной и гипостазированной фундаментальным полемическим дискурсом западной культуры» [Hanegraaff 2005b, 250].

Таким образом, Ханеграафу удалось обосновать понятие эзотерики, не опираясь на типологию Февра, не только сохранив при этом всю широту охвата эзотерических феноменов, но даже значительно расширив ее в глубину веков. Кроме того, ему удалось указать на важность изучения эзотерики, которое, по его словам, «обладает революционным потенциалом для понимания западной религии и культуры» [Hanegraaff 2001, 31].

Сильная сторона данной концепции, несомненно, заключается в том, что, признавая конструктивно-дискурсивный характер понятия эзотерики, ее автор решительно отходит от от эссенциалистских представлений и поисков сущности этого явления. С другой стороны, вписывая эзотерику в историю культуры как противовес мейнстриму, Ханеграаф как бы создает новую сущностную дихотомию, что чревато опасностью новой эссенциализации понятия эзотерики. Кроме того, кон-

цепции Ханеграафа можно адресовать всю ту критику, которая обрушилась на теорию Яна Ассманна за прошедшие с выхода его книги «Моисей Египтянин» десять лет. Суть ее заключается в том, что такая абстрактная дихотомия с трудом поддается исторической проверке и в результате грозит стать произвольной.

Коку фон Штукрад

Еще с большим радикализмом к деконструкции термина «западная эзотерика» подходит коллега Ханеграафа по амстердамской кафедре Коку фон Штукрад. По его мнению, «“эзотерика“ как предмет не существует. “Эзотерика“ существует только в головах ученых, которые упорядочивают предметы тем образом, какой им представляется целесообразным для анализа процессов европейской истории культуры» [Stuckrad 2004, 20]. Штукрад предлагает вообще отказаться от термина «эзотерика», заменив его прилагательным «эзотерическое» (*das Esoterische*), «поскольку эзотерическое является элементом культурных процессов, в то время как речь об эзотерике создает впечатление, что существует некое связное учение или некая четко идентифицируемая традиция» [Stuckrad 2004, 20 – 21].

Эта позиция в методологическом плане опирается на культурологический подход к изучению религии, который является на данный момент ведущим в западном религиоведении (ср.: [Kirpenberg / Stuckrad 2003; Stuckrad 2003]). Чтобы лучше понять идеи Коку фон Штукрада, необходимо прежде всего принять во внимание то, из какого понимания истории он исходит. Исторические процессы рассматриваются им в духе концепции «культурной памяти», авторство которой также принадлежит уже упомянутому выше Яну Ассманну [Assmann 1999; Assmann 2000]. История рассматривается при этом как *палимпсест* – текст, который переписывается снова и снова на том же материале. При этом исходный текст сохраняется под напластованием новых текстов, а иногда даже просвечивает сквозь эти напластования, и может быть прочитан. Работа историка заключается, таким образом, в расшифровке палимпсеста культурной памяти при постоянной контекстуализации ее узловых точек. Исторические документы рассматриваются

при таком подходе не как фиксация того, что «было», а как то, что было «запомнено», т. е. зафиксировано тем или иным наблюдателем или хронистом, исходя из его частного понимания исторической важности фиксируемого. «Поэтому история всегда есть конструирование прошлого в свете интересов настоящего» [Stuckrad 2004, 15].

Другим основанием для такого понимания эзотерики фон Штукрадом является концепция так называемой «Европейской истории религии» (*Europäische Religionsgeschichte*), развиваемая религиоведами Германии на протяжении последних десяти лет [Gladigow 1995; *Europäische Religionsgeschichte* 2009]. Суть ее заключается в признании существования религиозного плюрализма в Европе на всем протяжении ее истории. Плюралистическая трактовка истории религии в Европе подразумевает, что наряду с христианством, неотъемлемой частью европейской культуры являются также иудаизм, ислам и различные европейские «политеизмы» [Stuckrad 2004, 15, 19 – 20]. При этом фон Штукрад предлагает различать между *плюральностью* (Pluralität) как простым и очевидным наличием множества религиозных традиций, и *плюрализмом*, который предполагает «социальную организацию различия» (Organisation der Differenz) между этими традициями. Религиозный плюрализм является, в его трактовке, «структурным элементом европейской истории культуры» [Stuckrad 2004, 19]. Здесь имеется в виду, говоря упрощенно, диалектика «своего» и «чужого»: влияние чужой идентичности на конструирование собственной и наоборот. Иными словами, признается конститутивная роль коммуникативных процессов для формирования религиозных идентичностей, которые формулируются в процессах спора и диалога между представителями разных традиций.

Для того чтобы вычлениить и описать эзотерические элементы в европейской истории религии, Штукрад вводит понятие «дискурсивного поля». В то время как под «дискурсом» им понимается «общественная организация традиции, мнений и знаний», под «дискурсивным полем» он понимает дискурсы, возникающие на стыке разных традиций. Например, эсхатологические чаяния или астрологические учения присущи многим, если не всем религиозным традициям, при этом отдельные их элементы могут транслироваться из одной традиции в другую.

Эти своего рода узловые точки, а также их социальные и политические импликации Штукрад и называет дискурсивными полями [Stuckrad 2004, 16 – 17]¹⁵.

Эзотерика, или, выражаясь его языком, «эзотерическое», также является дискурсивным полем. В кристаллизации этого поля играет роль ряд элементов, – в терминологии фон Штукрада «эзотерических мотивов и топосов», – которые могут выступать в различных конstellациях, но так или иначе присутствуют в большинстве религиозно-исторических формаций, которые он относит к эзотерическим.

К таким элементам Штукрад относит в первую очередь (1) претензии на подлинное или даже абсолютное знание, которые обыгрываются в терминах «диалектики сокровенного и откровенного». Эзотерическим этот элемент делает, прежде всего, «риторика скрытой истины», которую можно приобрести определенным путем. Полученная при этом истина часто предстает в виде альтернативной картины мира и истории. Эзотерическим этот путь познания (2) делает, например, мотив медиации или посредничества – элемент, который играет большую роль в типологии Февра. Фигуры вроде Гермеса или Зороастра, которые несут людям «совершенное знание», могут выступать в роли посредников между трансцендентным и имманентным. При этом (3) элемент альтернативности или «девиантности» (Devianz) является важным топосом в эзотерическом дискурсе. Многие эзотерические феномены, согласно Штукраду, носят характер девиантных религиозных явлений. Будь то христианские ереси или политеистические и пантеистические построения отдельных мыслителей, они всегда расходятся с официальным мейнстримом. Еще одним важным дискурсивным элементом эзотерического поля, по Штукраду, является (4) холистическая или монистическая картина мира, в которой различные материальные и нематериальные уровни мироздания представляются как единое целое. «Мышление в соответствиях» – термин, также введенный Февром – конструирует связи между трансцендентным миром и миром феноменов. Сюда же Штукрад относит понятие «живой природы» Февра, которое отражает представление о космосе как

¹⁵ См. также: [Stuckrad 2003] и мою критику его концепции: [Zhdanov 2008a, 480 – 481].

о динамическом переплетении связей всего со всем [Stuckrad 2004, 21 – 23].

Возникает закономерный вопрос: что нового заключает в себе данная концепция эзотерики как «эзотерического»? С одной стороны, она напоминает типологическую модель Февра, хотя сам Коку фон Штукрад называет свою методологию «структурным» или дискурсивным анализом, стремясь дистанцироваться от подозрений в использовании феноменологического метода. При этом, однако, он полностью отходит от привязки своей модели к историческому материалу, который лежит в основе модели Февра. Таким образом, мы имеем здесь дело с чуть ли не еще большей абстракцией, чем в случае концепции Ханеграафа, идеи которого Штукрад явно использует, когда отводит значительную роль в своем определении «эзотерического» элементу альтернативности магистральным направлениям в культуре.

«Эзотерическое» теряет в модели фон Штукрада всякие пространственно-временные границы, не являясь при этом ни определенным культурно-историческим течением, как у Антуана Февра, ни «измерением культуры», как у Вouters Ханеграафа, а как бы возникает снова и снова, образуя эзотерические «дискурсивные поля». Можно сказать, что такое понимание эзотерики отчасти напоминает понимание эзотерики самими эзотериками, например, идею о том, что «тайное знание» вновь и вновь возникает в различных контекстах или существует в виде мистической *philosophia perennis*.

Сильной стороной предложенной фон Штукрадом методологии является, тем не менее, ее открытость к обсуждению связей эзотерики с другими общественными формациями, такими как институционализованный религиозность, философия или академическая наука. Это позволяет, например, ставить вопрос о влиянии академического изучения религии на свой предмет – тема, которая в настоящее время активно обсуждается в культурологически ориентированном религиозноведении.

Споры о предмете эзотерики как объекте научного исследования далеко не случайны. Ведь существование изучения

чего-либо, тем более институционализированного академического изучения, как это имеет место быть в Амстердаме и Париже, предполагает более или менее четко ограниченную область и определение предмета исследований.

Современное западное религиоведение в целом, и представленные мною выше теоретические концепции эзотерики, в частности, во многом ориентируется на современные культурологические теории. Не вдаваясь в различия в подходах российской культурологии, англосаксонской *Cultural Studies* и немецкой *Kulturwissenschaft*, я хочу отметить только тот тренд в западной культурологической теории, который оформился в последней четверти XX в. и доминирует в настоящее время. Я имею в виду депривилегизацию так называемой «высокой культуры» и обращение исследователей к изучению феноменов популярной культуры, например, таких как мода. Само понятие «культуры» при таком подходе понимается предельно широко, – например, «культура как семиотический процесс», – а объектами культурологического исследования могут быть любые продукты и формы человеческой деятельности.

Понятно, что в такой перспективе изучение эзотерики в особом обосновании не нуждается. Однако вопрос о конкретном содержании предмета эзотерики остается. Формально в рамках современной западной культурологической парадигмы под эзотерикой можно понимать любую человеческую деятельность, которую представители данной конкретной культуры – будь то сами последователи эзотерических учений или историки религии, журналисты, политики и т. д. – в конкретный исторический момент называют эзотерической. При этом переплетение различных общественных дискурсов вполне можно обозначить в терминологии фон Штукрада «эзотерическим дискурсивным полем». Однако необходимо выработать еще и определенную методологию дискурсивного анализа феноменов культуры, будь то эзотерика или, например, религия или политика, чего сам Штукрад не предлагает, ограничиваясь лишь туманными ссылками на работы М. Фуко.

В заключение мне хотелось бы обратить внимание на перспективы изучения эзотерики в России. На мой взгляд, такие перспективы имеются. В первую очередь, российским исследователям необходимо включиться в теоретическую дискуссию о понятийном содержании термина и ограничения предметно-

го поля исследований эзотерики, активно ведущуюся сейчас в европейской науке о религии. Возможно, в российском религиоведении будет иметь смысл дискуссия на тему, какой термин более подходит для обозначения предмета эзотерики в научном дискурсе. Оставить ли уже давно вошедший в широкое употребление, по всей видимости, перенесенный на российскую почву из Германии во второй половине XIX в. термин *эзотерика* (нем. *Esoterik*) или ввести для ее обозначения очередной латинизированный «изм»? Преимущество термина *эзотеризм* заключалось бы в таком случае, пожалуй, в том, что он позволил бы разграничить строгое научное употребление термина и его бытовое размытое содержание. Возможно, это позволило бы с течением времени терминологически различать понятие «эзотерика» как самоидентификацию эзотерических движений и понятие «эзотеризм» как обозначение предметной области религиоведческих исследований на эту тему.

Однако широкая научная дискуссия на такую тему вряд ли будет возможна без организации исследовательской среды. Крайне целесообразно было бы поэтому учреждение в России научного общества, объединяющего исследователей эзотерики, и создания при нем периодического печатного издания. Такое «Общество российских исследователей эзотеризма» могло бы в сотрудничестве с подобными европейскими научными сообществами организовывать международные исследовательские проекты, конференции и симпозиумы. Проведение таких международных мероприятий без сомнения могло бы послужить хорошим импульсом для развития изучения эзотерики в России.

ЛИТЕРАТУРА

Arnold G. Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie. 2 Bde. Franckfurt am Mayn: Bey Thomas Fritschens sel. Erben, 1729.

Assmann J. Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur. München: Hanser, 1998.

Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: Beck, 1999.

Assmann J. Religion und kulturelles Gedächtnis: zehn Studien. München: Beck, 2000.

Assmann J. Die Mosaische Unterscheidung: oder der Preis des Monotheismus. München, Wien: Carl Hanser, 2003.

Baum W. Gnostische Elemente im Denken Martin Heideggers? Eine Studie auf der Grundlage der Religionsphilosophie von Hans Jonas. Neuried: Ars Una, 1997.

Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / Ed. by W. J. Hanegraaff. Leiden; Boston: Brill, 2005.

Dobbs B. J. T. The Janus Faces of Genius: the Role of Alchemy in Newton's Thought. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1991.

Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus / Hrsg. von H. G. Kippenberg, Rüpke, K. von Stuckrad. Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

Faivre A. L'Ésotérisme. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

Faivre A. Esoterik im Überblick. Geheime Geschichte des abendländischen Denkens. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2001.

Flood G. Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion. London, New York: Cassell, 1999.

Gladigow B. Europäische Religionsgeschichte // Lokale Religionsgeschichte / Ed. by H. G. Kippenberg, B. Luchesi. Marburg: Diagonal-Verlag, 1995. S. 21 – 42.

Hanegraaff W. J. Empirical method in the study of esotericism // Method & Theory in the Study of Religion (1995). No. 7/2. P. 99 – 129.

Hanegraaff W. J. Beyond the Yates Paradigm: the Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity // Aries (2001). No. 1/1. P. 5 – 37.

Hanegraaff W. J. Esotericism // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / Ed. by W. J. Hanegraaff. Leiden, Boston: Brill, 2005a. P. 336 – 340.

Hanegraaff W. J. Forbidden Knowledge: Anti-Esoteric Polemics and Academic Research // Aries (2005b). No 5/2. P. 225 – 254.

Kiesewetter K. Geschichte des neueren Occultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheim bis zu Carl du Prel. Leipzig: W. Friedrich, 1891.

Kippenberg H. G., Stuckrad K. von. Einführung in die Religionswissenschaft. München: Beck, 2003.

Lucianus. Vitarum auctio, Piscator. Stutgardiae: B. G. Teubner, 1992.

Matter J. Histoire critique du gnosticisme, et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne. 2. éd., rev. et augm. Strasbourg, Paris: V. e Levrault, P. Bertrand, 1843.

The Origins of Gnosticism / Le origini dello gnosticismo: Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966. Testi e discussioni. Opera pubblicata con il concorso del Consiglio Nazionale delle Ricerche della Repubblica Italiana / a cura di U. Bianchi. Leiden: Brill, 1967.

Rassidakis A. Gnosis in der Literatur des 20. Jahrhunderts: im Kontext der Diskussion um die Aktualität der Gnosis. Düsseldorf: Univ. Diss., 1999.

Stuckrad K. von. Discursive Study of religion: from States of the Mind to Communication and Action // Method & Theory in the Study of Religion (2003). No. 15/3. P. 255 – 271.

Stuckrad K. von. Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens. München: Beck, 2004.

Viatte A. Les sources occultes du romantisme: illuminisme – théosophie, 1770 – 1820. Paris: H. Champion, 1928.

Voegelin E. Der Gottesmord: zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis. Hrsg. von P. Opitz. München: Fink, 1999.

Western Esotericism: Based on Papers Read at the Symposium on Western Esotericism, Held at Åbo, Finland, on 15 – 17 August 2007 / Ed. by T. Ahlbäck, B. Dahla. Åbo, Pargas: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 2008.

Westfall R. S. The life of Isaac Newton. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1993.

Yates F. A. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1964.

Zhdanov V. Ansätze zu einer religionswissenschaftlichen Kulturhermeneutik // Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz / Hrsg. von Ernst, W. Sparn, H. Wagner. München: Fink, 2008a. S. 473 – 487.

Zhdanov V. Gnosticism and Esotericism: An Example from Russian New Religiosity // Western Esotericism: Based on Papers read at the Symposium on Western Esotericism, Held at Åbo, Finland, on 15 – 17 August 2007 / Ed. by T. Ahlbäck, B. Dahla. Åbo, Pargas: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 2008.