

Воутер Ханеграафф

ЗАПРЕТНОЕ ЗНАНИЕ: АНТИЭЗОТЕРИЧЕСКАЯ ПОЛЕМИКА И НАУЧНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ¹

Дискурс – это способ определить что-либо,
тем самым конструируя определяемое.

Линда Уильямс².

Участвуя на протяжении восьми последних лет в проекте издательства Брилл по публикации «Словаря гнозиса и западного эзотеризма»³ в качестве редактора, автор этой статьи не мог не обратиться к проблематике точного определения упомянутых в заглавии словаря явлений. Что оправдывает объединение под одной терминологической рубрикой огромного количества зачастую очевидно разнородных идеологических течений и персоналий, от поздней античности до наших дней? Этим вопросом я задавался с того самого момента, как начал заниматься данной темой⁴,

¹ Первая версия данной статьи была представлена на 19-м Конгрессе Международной ассоциации истории религий (I.A.H.R.). Токио, Япония, 24–30 марта, 2005. Автор благодарен Антуану Февру и Коку фон Штукраду за их ценные замечания относительно первого варианта статьи. Впервые опубликована: *Hanegraaff W.J. Forbidden Knowledge: Anti-Esoteric Polemics and Academic Research // Aries. 2005. Vol. 5. Issue 2. P. 225–254.* Дискуссиям, связанным с этой же темой, посвящена третья глава книги: *Hanegraaff W.J. Western Esotericism: A Guide for the Perplexed.* London; New York: Bloomsbury, 2015 (перевод на русский язык: *Ханеграафф В.Я. Западный эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся / Пер. с англ. Е.В. Заря. М.: Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М.И. Рудомино, 2016).*

² *Williams L. Hard Core: Power, Pleasure, and the «Frenzy of the Visible».* London: Pandora, 1990. P. 276.

³ *Hanegraaff W.J. et al. Dictionary of Gnosis and Western Esotericism (DGWE).* Leiden; Boston: Brill, 2006.

⁴ Развитие моих идей по данной теме можно проследить по: *Hanegraaff W.J.: A Dynamic Typological Approach to the Problem of «Post-Gnostic» Gnosticism // Aries. 1992. No. 16. P. 5–43; Empirical Method in the study of esotericism // Method & Theory in the Study of Religion. No. 7/2. 1995. P. 99–129; 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;*

однако ко времени моего участия в проекте издательства Брилл ответ уже был совершенно очевиден. Кратко обсудив наиболее важные темы и категории, которые традиционно использовались исследователями этой области, автор пришел к заключению: «Внешне невинные терминологические условности зачастую отражают скрытые или подразумеваемые идеологические установки. Возможно, ни одна другая область изучения религий не пострадала больше от подобной тенденциозности, чем та, которой посвящен наш Словарь. Он в большей или меньшей степени затрагивает все течения и явления, представлявшие в тот или иной период времени¹ проблему (в качестве заблуждения, ереси, иррациональной, опасной, пагубной или просто смешной идеи) для господствующей религии, философии, науки или мнения академического сообщества»².

Это простое обобщение, близкое к идеям Джеймса Вебба об «отвергнутом знании»³, послужило начальной точкой для данной статьи. Коротко говоря, мы полагаем, что «западный эзотеризм» как предмет исследования является историческим продуктом полемического дискурса, корни которого можно проследить вплоть до времен зарождения монотеизма. Более того, именно в рамках того же самого дискурса западная культура по сей день строит свою идентичность. Этот процесс конструирования идентичности проходит посредством рассказывания историй – самим себе и другим – о том, кто мы есть и кем мы хотели бы стать⁴. Вызов, который предлагает научному сообществу современное исследование западного эзотеризма, состоит в том, что такое исследование, в конечном счете, ставит под сомнение эти истории и принуждает нас осознать, кем мы являемся на самом деле и почему. Инстинктивное неприятие подрыва аксиом нашего знания о себе лежит в самом корне сопротивления научного сообщества изучению западного эзотеризма.

The Study of Western Esotericism. New Approaches to Christian and Secular Culture // New Approaches to the Study of Religion. Vol. I: Regional, Critical, and Historical Approaches / Ed. by P. Antes, A.W. Geertz, R.R. Warne. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2004 P. 489–519.

¹ Отметим важность этой оговорки. Мы далеки от мысли о том, что все течения и явления, ныне объединяемые понятием «западный эзотеризм», всегда считались маргинальными. В действительности справедливо обратное утверждение. Важной задачей исследователя является демонстрация факта бытования многих базовых идей, позднее объявленных эзотерическими, в рамках общепринятого дискурса западной культуры. Их отчуждение произошло значительно позже, в результате конкретных исторических обстоятельств и процессов (например эпохи Просвещения).

² Hanegraaff W.J. Introduction // Hanegraaff W.J. et al. Dictionary. Op. cit. XIII.

³ Webb J. The Occult Underground. Ann Arbor: Open Court, 1974. P. 191. Будучи первопроходцем научного изучения западного эзотеризма, Вебб оставался человеком своего времени. Его описание оккультного знания как «бегства от разума» (Ibid. Гл. 1) вполне относится к полемическому дискурсу, который я критикую в данной статье.

⁴ Важно понимать, что в наших рассуждениях обобщающее «мы» включает в себя и нас как современных исследователей западного эзотеризма. Было бы большой ошибкой полагать, что вышеупомянутые истории рассказывают только лишь некие «они».

1. ПОЛЕМИКА И СПОСОБЫ ОТЧУЖДЕНИЯ

Всякий полемический дискурс, как мы считаем, требует соблюдения ряда основных условий:

1. Нужно ощущение беспокойства или угрозы (ситуация полного покоя и безопасности, реальная или воображаемая, не предполагает полемического дискурса).

2. Нужно, чтобы источник угрозы был не вполне очевиден и понятен (если враг стоит на пороге и собирается вас убить, вы не станете с ним спорить, а будете драться или убегать).

3. Нужна цель (если, в противоположность предыдущему примеру, врага, реального или воображаемого, нет – бороться не с кем, и полемический дискурс, не имея применения, будет мертворожденным).

4. Нужна аудитория (если полемика никому не интересна, она останется, по существу, просто монологом).

5. Нужна простота, то есть полемика должна строиться на простых противопоставлениях (сложные аргументы, включающие в себя множество нюансов и оговорок, неэффективны в споре).

Политики инстинктивно понимают эти вещи. Мои доводы могут быть хорошо проиллюстрированы на примере риторики администрации президента Буша-младшего о международном терроризме. Обстановка, сложившаяся после террористической атаки 11 сентября 2001 года, создала ощущение прямой угрозы (пункт 1). Хотя Аль-Каида и исламский терроризм вообще были быстро определены как источник угрозы, природа этой безликой сети групп и персоналий препятствовала четкому вычленению объекта для отмщения (пункт 2). Для начала полемического дискурса в данном контексте надо было все-таки выбрать некую четкую цель (пункт 3), поэтому мишенью для обвинений и возмездия стал сначала режим Талибана в Афганистане, а затем иракское правительство Саддама Хусейна. Так как ощущение угрозы широко распространилось в обществе, было несложно найти аудиторию для этого дискурса (пункт 4), эффективность которого была обеспечена простым противопоставлением чистого добра и чистого зла (пункт 5): «вы или с нами, или с террористами», «ось зла» воюет против «оплота свободы», нужно сделать выбор между тиранией и демократией, а также даже между «картофелем по-французски» и «картофелем свободы»¹ (В 2003 году, после отказа Франции поддержать

¹ Относительно риторики Буша см. превосходную (и очень тревожную) статью Урбана «The Secrets of the Kingdom: Religion and Secrecy in the Bush Administration». На стр. 6 Урбан цитирует выступление Буша в ФБР 25 сентября 2001 года: «Я вижу ситуацию следующим образом: люди, которые совершили это в Америке <...> являются злыми людьми. Они не представляют какую-либо идеологию или законное политическое объединение. Они просто злые. Все, о чем они могут думать – как творить зло. Как нация добрых людей, мы будем охотиться за ними, мы найдем их всех и совершим над ними правосудие» (*Urban H.B. The Secrets of the Kingdom: Religion and Secrecy in the Bush Administration // Religious Studies Review 34 (4). December, 2008. P. 6. Quoting from Bush G.W. We Will Prevail. President George W. Bush on War, Terrorism and Freedom. New York: Continuum, 2003. P. 22).*

американскую операцию в Ираке, в кафетерии Конгресса и в ряде сетей быстрого питания США «картофель по-французски» был переименован в «картофель свободы» в рамках акции патриотической солидарности. – *Прим. перев.*)

Чтобы избежать недоразумений, оговоримся сразу: тот факт, что всякий полемический дискурс нуждается в «сотворении» врага никоим образом не означает, что этот враг будет целиком воображаемым и не представляющим реальной угрозы. Справедливо однако же то, что вне зависимости от действительного положения дел этот враг должен выглядеть реальным. И для того чтобы обеспечить формирование такого образа, даже самый конкретный враг должен быть сведен к упрощенной картинке воплощенного «другого», противопоставленной не менее искусственному конструкту «своего». Упрощая «другого» до абсолютного зла, полемисты одновременно создают для себя такую же упрощенную идентичность абсолютного добра. Чтобы придать эффективность полемическому дискурсу, вышеописанная четкая оппозиция должна заменить в головах целевой аудитории более сложную и неоднозначную действительность реального мира. Такой дискурс тем более убедителен, чем лучше он вводит своих участников в заблуждение, подменяя реальность воображаемыми конструктами¹.

Такое же овеществление воображаемых конструктов с помощью полемического дискурса на протяжении многих столетий, как мы считаем, лежит в основе новоевропейских и современных представлений о «западном эзотеризме» как независимой традиции или отдельной области исследования, а не органически свойственном всей западной культуре измерению. Мы не призываем полностью отказаться от сложившихся представлений, однако было бы лучше не смешивать

¹ Достаточно понятны аргументы, которые можно привести, возражая предложенным тезисам. Если мы обвиняем полемический дискурс в смешении воображаемых сущностей с реальными и доказываем (как будет сделано в этой статье), что целью науки является критика такого смешения, а также привлечение внимания ко всей сложности исторической реальности, наши оппоненты возражат, что подобные воззрения могут быть правильными с научной точки зрения, но политически наивными и даже опасными, поскольку они размывают границу между добром и злом и способны привести к моральному релятивизму. Невзирая на это, я остаюсь при мнении, что главной задачей науки, определенной еще в эпоху Просвещения, является поиск истины с помощью критического исследования и размышлений (даже если эта «истина» всегда будет неполной, условной и зависящей от обстоятельств). Сокрытие правды в интересах «морали» значительно менее нравственно, чем признание относительности любых моральных норм, которые в действительности являются лишь принятыми в обществе условностями, а не неоспоримыми законами метафизической истины (см. обсуждение проблематики релятивизма в: *Hanegraaff W.J. Prospects for the Globalization of New Age: spiritual imperialism versus cultural diversity // Religion and globalization: critical concepts in social studies. Vol. 2. Amsterdam Institute for Humanities Research (AIHR): Routledge, 2011. P. 43–56.*)

созданные нами искусственные концепции с исторической реальностью¹.

Чтобы понять, как «западный эзотеризм» стал областью научного исследования, надо не только представить себе историю полемического дискурса по данной теме, но и рассмотреть различные способы отчуждения, которые применялись внутри этого дискурса. Мишель Фуко, как известно, выделил три таких способа: запрет, противопоставление разума и безумия и противопоставление истины и заблуждения². Мы дополним этот список, различив два вида запрета; кроме того, как кажется, Фуко не видел существенной разницы между причинами отчуждения и стратегиями отчуждения. Таким образом, мы получим четыре типа атак на «другого» в полемическом дискурсе и два вида стратегий отчуждения:

причины отчуждения	позитивная противоположность	предпочтительная стратегия
опасность	безопасность	запрет
безнравственность	моральность	запрет
иррациональность	разум	осмеяние
ошибка	истина	осмеяние

Приведем несколько примеров. Тяжелые наркотики запрещены, так как они считаются опасными, но не из-за вызываемого ими безнравственного поведения. Полемический дискурс «войны против наркотиков» обращается к чувству угрозы общественной безопасности, сводя всю сложную проблематику данного явления с его размытыми границами к общему упрощенному представлению³. Попытки запретить или ограничить рас-

¹ См. обширный разбор этого сюжета в: *Hanegraaff W.J. On the Construction*. Op. cit. Подобная путаница особенно характерна для авторов, использующих знаменитое определение западного эзотеризма, данное Антуаном Февром (о соблюдении четырех сущностных и двух вариативных условий) как лакмусовую бумагу для определения, является ли тот или иной деятель или движение эзотерическими или нет. См. наше мнение по этому вопросу в: *Hanegraaff W.J. The Study of Western Esotericism*. Op. cit. P. 508.

² *Foucault M. L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971. P. 11–23 («L'interdit», «l'opposition raison et folie», «l'opposition du vrai et du faux» [i.e. «la volonté de vérité»]).

³ «Наркотики» – хороший пример «искусственного врага», созданного в коллективном воображении методом упрощения. Например, в Нидерландах «наркотик вечеринок», «экстази», является запрещенным тяжелым наркотиком, в то время как употребление алкоголя никак не ограничено. Факты состоят в том, что алкоголь вызывает физическое привыкание, а злоупотребление им часто провоцирует насильственные проявления, в то время как «экстази» не вызывает физического привыкания, а его потребители чувствуют прилив любви и нежности вместо агрессии. Передозировка «экстази» может быть опасной для здоровья, но то же можно сказать и о передозировке алкоголя. Таким образом, включение «экстази» в список запрещенных тяжелых наркотиков при полной доступности алкоголя выглядит искусственной и труднообъяснимой с рациональной точки зрения позицией. Упрощенное обобщающее

пространение порнографии, напротив, обычно мотивируются моральными аргументами («опасность» порнографии мыслится как опасность для нравственности), но и здесь само явление представляется нам в высшей мере искусственным¹. Эти попытки запрета никак не ссылаются на разум или истину. Западный эзотеризм или связанные с ним явления (такие как «магия», «астрология», «окультизм» и проч.), напротив, часто становились объектом сдержанных насмешек со стороны современной им науки. Эти явления не считались безнравственными или общественно опасными, их отвергали как иррациональные и ошибочные практики. Никто не должен был воспринимать подобные вещи всерьез – под риском изгнания из рамок общепринятого дискурса². На первый взгляд осмеяние кажется едва ли возможной полемической стратегией, однако же, как мы покажем ниже, исторически роль этого приема в обсуждении западного эзотеризма была вполне полемической. Кроме того, именно в силу того факта, что «другой» в образе западного эзотеризма ныне

определение «наркотики», существующее в общественном сознании, на самом деле включает великое множество разнообразных психоактивных веществ, очень различных по своему воздействию, рискам для здоровья и степени вызываемой зависимости. В результате опасные и вызывающие привыкание вещества, такие как героин, ошибочно приписываются к той же категории, что и различные растительные продукты, не порождающие зависимости – например, содержащие диметилтриптамин аяуска или *Mimosa tenuiflora*, которые не опасны для здоровья, но, напротив, способны оказать своими психоактивными свойствами доказуемый благотворный целебный эффект.

¹ Этот тезис отлично доказывается в классическом труде по изучению порнографии: *Kendrick W. The Secret Museum: Pornography in Modern Culture*. Oakland: University of California Press, 1996. Также Бетте Тальвакья в своем замечательном исследовании ренессансного эротизма очень точно показала, как и зачем была создана эта искусственная полемическая конструкция: «Порнография возникла <...> после того, как определенные объекты, образы и тексты были сочтены оскорбляющими моральные нормы и потому неприемлемыми, таким образом, порнографические объекты не могут существовать без определяющего их представления. Если следовать этой логике, не может быть никакой изначально порнографической природы в тех или иных образах, но некоторые виды изображения сексуальности могут выделяться в предосудительную категорию порнографии» (*Talvacchia B. Taking Positions: On the Erotic in Renaissance Culture*. Princeton: Princeton University Press; 1st edition, 1999. P. 103. Поиграв словами и заменив «порнографию» на «эзотеризм», а «сексуальное» на «религиозное» мы получим вполне точные формулировки, относящиеся к основному сюжету данной публикации). Как мы знаем, порнографию избрали в качестве мишени для критики некоторые активистки феминизма (из них наиболее известна Андреа Дворкин). Они категорически требовали введения цензуры в отношении порнографии, в чем им оппонировали другие деятельницы феминистского движения, такие как, например, Линда Уильямс (см. относительно этой дискуссии: *Williams L. Hard Core*. Op. cit. P. 16–30).

² Прекрасным примером описанного процесса может служить полемика Иммануила Канта против Эмануэля Сведенборга, изложенная в: *Kant I. Träume eines Geistersehers*. Berlin: Harald Fischer Verlag; Auflage: (Unveränd. Nachdr.d. Ausg. Königsberg 1766), 1988. Подробности см. в разделе о Канте в: *Hanegraaff W.J. Swedenborg's Magnum Opus* (готовится к публикации).

не воспринимается более в качестве источника реальной угрозы, запреты и преследования были заменены на более мягкую, но при этом не менее эффективную стратегию осмеяния.

2. БОЛЬШОЙ ПОЛЕМИЧЕСКИЙ НАРРАТИВ

Едва ли требует дополнительных пояснений то обстоятельство, что приводимый здесь на нескольких страницах анализ полемического дискурса, корни которого, как упоминалось выше, «можно проследить вплоть до времен зарождения монотеизма», будет носить лишь самый общий, схематичный характер. Посему наш обзор не претендует на эмпирически-достоверную реконструкцию исторической реальности. Он призван только набросать контуры возможных эвристических подходов к изучению конкретных вопросов, которые не могут быть оставлены без внимания исследователями западного эзотеризма.

3. РИСУЯ ОБРАЗ ЯЗЫЧЕСТВА: МОНОТЕИЗМ ПРОТИВ ИДОЛОПОКЛОНСТВА

Кажется естественным предположить, что антитезой для монотеистической идеологии должен выступать «политеизм», однако такое противопоставление является продуктом сравнительно недавнего времени. Термин «политеизм» был введен в научный обиход Филоном Александрийским¹, однако другие авторы стали его употреблять только после того, как он был подхвачен Жаном Боденом в 1580 году², в то время как термин «монотеизм» как антитеза политеизму был предложен Генри Мором в 1660 году. Со времен Филона Александрийского до конца XVI века противопоставление формулировали по другому – как поклонение истинному богу против идолопоклонства. Конечно же, идея о том, что «монотеизм» противоположен «идолопоклонству», происходит из Ветхого Завета, где она представлена в виде Второй Заповеди, и ее важность в конструировании еврейской, христианской и мусульманской идентичности сложно переоценить. Эта мысль очень четко выражена у Моше Хальбертала и Авишай Маргалита: «Запрет поклонения идолам – высокая стена, отделяющая не-язычников от язычников»³.

Как наглядно продемонстрировал Ян Ассман, под этим разделением скрывается другое, еще более глубокое. Он описывает западный

¹ Schmidt F. Polytheisms: Degeneration or progress? // *History and Anthropology* Vol. 3. 1987. P. 9–60. 10 and 52 nt 1 (Со ссылкой на трактаты Филона Александрийского: De mutatione nominum 205; De opificio mundi 171; De ebrietate 110; De confusione longuarum 42; 144; De migratione Abrahami 69 khazarzar.skeptik.net/books/philo/metonomg.htm).

² Schmidt F. Polytheisms: Degeneration or progress? Op. cit. 10 and 52 nt 2 (*Bodin J. La démonomanie des sorciers*. Paris: Jacques du Puys, 1580. Bk I, ch V).

³ Halbertal M. & Margalit A. *Idolatry*. Cambridge: Harvard University Press, 1994. P. 236.

монотеизм как пространство «истинной религии», строго отделенной от «религии ложной»¹. Хотя эта линия разграничения была впервые проведена еще Эхнатоном в XIV веке до н.э., Ассман называет ее «линией Моисея», поскольку в памяти западной цивилизации сей раздел остался именно под этим именем. Так возник новый феномен, который Ассман обозначил как «контррелигия», то есть религия, которая работает не как средство межкультурного общения – перевода (когда богам одного пантеона находят соответствия в пантеоне другого народа), но, напротив, служит инструментом межкультурного отчуждения. Такая религия определяет себя, отвергая и резко осуждая богов других людей, иные пантеоны. Таким образом, формируется полемический дискурс: «Повествовательно, история предстает перед нами как рассказ об Исходе евреев из Египта. Значит, Египет становится символом изгоя, религиозно заблудшего, “язычника”. Вследствие этого почитание образов, наиболее наглядная часть египетской религиозности, стало рассматриваться как величайший из грехов. Это установление было нормативно выражено в своде законов, который соответствовал упомянутому нарративу, придавая первостепенную важность запрету “идолопоклонства”. В пространстве, огражденном линией Моисея, почитание изображений стало восприниматься как нечто совершенно ужасное, неправильное и предательское. Политеизм и идолопоклонство рассматривались как различные проявления одного и того же религиозного заблуждения. Ведь Вторая Заповедь только лишь комментирует Первую <...> Изображения по умолчанию – “чуждые боги”, потому что истинный бог невидим и образ его недоступен для передачи»².

Принципы Моисея затем нашли свое вещественное воплощение в форме *истинной* религии одного незримого Бога, основанной на отвержении *ложных* религий идолопоклонников.

Идолопоклонство, ставшее риторическим «чужаком» монотеизма, часто связывалось с безнравственностью и опасностью, однако очевидно, что базовым способом отчуждения, применяемым против него, стало противопоставление истины и заблуждения. Почитание идолов само по себе не опасно – скорее наоборот, язычники доказали бы, что опасно пренебрегать им. Для них иудейское и христианское моральное осуждение этой практики как «распутства»³ должно было быть очень загадочным. Однако же такие ассоциации неизбежно возникали из монотеистических

¹ Assmann J. *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge: Harvard University Press, 1997. P. 1–2. См. также: Assmann J. *Die Mosaische Unterscheidung: oder der Preis des Monotheismus*. München: Carl Hanser Verlag GmbH & Co. KG, 2003.

² Assmann J. *Moses the Egyptian*. Op. cit. P. 4.

³ Связь идолопоклонства с сексуальными извращениями и безнравственностью (например супружеской неверностью, нимфоманией, проституцией) настойчиво проводится в Ветхом Завете. Эта тема детально обсуждается в первой главе («Идолопоклонство и предательство») книги Halbertal M. & Margalit A. *Idolatry*. Op. cit.

представлений о языческих ритуалах как о ложной вере¹. Заблуждения такого рода в современном западном обществе могут, самое большее, караться осмеянием, однако же в изначальных условиях возникновения ветхозаветной религии и позднее на протяжении христианской истории они находились под строгим запретом. Проще говоря, ошибки в этой области наказывались смертью².

Создание образа «языческого чужака» стало первым решающим ходом в Большом Полемическом Нарративе, с помощью которого основная западная культура строила свою собственную идентичность. Однако же исторические факты недвусмысленно свидетельствуют, что языческие идеи и традиции оставались сущностными составляющими христианства с самых ранних времен³. Это наследие продолжало оказывать огромное влияние на протяжении всей истории западной культуры: как очевидные примеры можно привести неоплатонизм, аристотелианство, а также герметизм и даже зороастрийство в культуре элит или же то бесконечное разнообразие языческих практик, которые неизменно продолжали процветать в народной культуре⁴. Несмотря на это, такое

¹ Ситуация была значительно более серьезной, если человек впадал в поклонение идолам не по невежеству, но намеренно и сознательно – согласно этой же логике в Ветхом Завете идолопоклонство сравнивается с сексуальной изменой. Как объясняют Хальберталь и Маргалит, «отношения Бога и Израиля показаны пророками как исключительные – через основополагающую метафору брака. В такой аналогии Бог – это ревнивый преданный муж, тогда как Израиль – неверная жена, а третья сторона в этом треугольнике – прочие боги как любовники жены. Идолопоклонство, таким образом, является изменой мужу с этими чужаками, посторонними, не имеющими общего прошлого с Израилем, испокон веков неизвестными богами» (*Halbertal M. & Margalit A. Idolatry. Op. cit. P. 237; см. подробное обсуждение вопроса на с. 9–36.*)

² На страницах настоящей публикации не представляется возможным детально разъяснить юридические аспекты этого процесса. Обсуждение данного явления в применении к астрологии см. в: *Stuckrad K. Das Ringen um die Astrologie. Berlin: Walter de Gruyter, 2011. P. 782–797.* То, в чем видели иррациональность, безумие, еретические или «языческие» верования (см., например, эдикт императора Феодосия, цит. по: *Stuckrad K. Das Ringen um die Astrologie Op. cit. P. 797: «Dementes vesanosque... haeretici dogmatis»*) могло быть подвергнуто запрету и преследованиям.

³ Единственным способом доказать обратное может быть возвращение к представлению о том, что под «христианством» можно иметь в виду только «истинное христианство». Понятно, что такой подход нельзя защитить с научной и исторической точки зрения, однако же он являлся центральным для традиционной церковной истории, что порой признается самими историками церкви (см. показательный пример Бакейзена ван ден Бринка, обсуждаемый в нашей «The Dreams of Theology»: *Hanegraaff W.J. The dreams of theology and the realities of Christianity // Theology and Conversation: Towards a Relational Theology / Eds. by J. Haers, P. de Mey. Leuven; Dudley, MA: Peeters, 2003.*)

⁴ Примеры неоплатонизма и аристотелианства слишком хорошо известны, чтобы приводить ссылки на литературу. По герметизму см. например: *Moreschini C. Storia dell'ermetismo cristiano. Brescia: Morcelliana, 2000; Broek R., Lucentini P., Compagni V.P., Favre A. Hermetic Literature I, II, IV // Hanegraaff W.J. et al. Dictionary of Gnosis and Western Esotericism (DGWE). Op. cit. P. 487–499.*

фактически всепроникающее присутствие язычества в христианстве с удивительным успехом скрывалось силами полемического дискурса от сознания верующих¹. Этот дискурс зиждился на воображаемом представлении о церкви как о «чистом», «непорочном», «здоровом» теле Христа, которое постоянно нуждается в защите от вражеского «нападения», «осквернения», «заражения» и так далее. Немногие из христиан стали бы возражать, что подобное осквернение часто имело место – в конце концов, заявление о том, что историческая (а не идеальная) Церковь была всецело чистой и непорочной, равнялось бы отрицанию присутствия греха и необходимости искупления. Но при всем этом неоднозначность, сложность и запутанность исторической реальности делали нужду в чистом идеале особенно острой.

Соответственно, наша задача заключается не в констатации очевидного разрыва между духовным идеалом и мирской реальностью, но в фиксации факта распространенности подобного смешения идеала и реальности в историографии, где постоянно встречаются попытки изгнать присущее историческому христианству язычество, представив его в образе «чужака». Теологически такой риторический прием не только понятен, но даже необходим – как «контррелигия», рожденная из монотеистического отрицания идолопоклонства, христианство не смогло бы по-другому определить собственную идентичность. Тем не менее, с точки зрения историзма, который настоятельно требует (!) приоритета доказуемых фактов над благочестивой риторикой, случайности над проведением, разнообразия над единообразием, сложности над простотой, в конечном счете, относительности над догматизмом² –

Относительно зороастризма базовым источником можно назвать *Stausberg M. Faszination Zarathushtra: Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*. Berlin: Walter de Gruyter, 1998. По народной культуре среди бесчисленного множества изданий мы рекомендуем: *Harmening D. Superstitio*. München: Erich Schmidt Verlag GmbH & Co KG, 1979; *Flint V. The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Princeton University Press, 1991. Или: *Thomas K. Religion and the Decline of Magic*. Oxford University Press, 1971. За возможным исключением аристотелианства, «идолопоклоннические» коннотации упомянутых традиций были очевидны: можно вспомнить *telestikè* (одушевление статуй) в неоплатонической теургии, критику (начатую Блаженным Августином и многократно усиленную Гийомом Овернским) герметического почитания кумиров, знакомую нам по Asclepius 23–24/37–38, традиционный титул «изобретателя магии» (неотделимой, как мы увидим, от идолопоклонства), приписываемый Заратустре, и вообще дух почитания идолов, присущий обычаям «народного» христианства (например, использование оберегов, поклонение статуям святых и проч.).

¹ Подробный разбор этого сюжета см. в: *Hanegraaff W.J. The dreams of theology and the realities of Christianity*. Op. cit.

² Соответственно, историки должны постоянно помнить об опасности впасть в свои собственные полемические упрощения. Конечно, можно выдвинуть обвинение, что данная статья или наша работа «Dreams of Theology» (op. cit) тоже являются примерами полемического дискурса. Пусть у нас нет никакого желания представлять «теологов» в образе искусственно созданного врага, но они действительно являются объектом нашей критики, поскольку им

упомянутое упрощение смешивает миф с реальностью и является просто ложным.

Подытожим, заключив, что создание образа «языческого чужака» стало первым – и, возможно, решающим – шагом в построении «большого нарратива» западной религии, культуры и цивилизации. Это повествование о том, «кем, как и зачем мы хотим быть» отталкивается от представления о том, кем, как и зачем мы быть не хотим – а не хотим мы быть язычниками или иметь связь с чем-либо языческим. Но, несмотря на подобные пожелания, согласно историческим фактам, язычество есть и всегда было частью нас: то есть неотъемлемой частью западной религии, культуры и цивилизации, неотделимой от сущности реального христианства с первых его шагов. Этот факт, однако, не мог быть открыто признан или даже просто допущен в коллективное сознание – в результате, в общественном воображении было создано пространство, где обитал «языческий чужак». В течение долгих лет развития и трансформации именно в этом пространстве возникло явление, которое мы нарекли западной эзотерикой.

4. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ЕРЕСИ: ХРИСТИАНСТВО ПРОТИВ ГНОСТИЦИЗМА

Все позднейшие стадии развития Большого Полемического Нарратива в значительной степени можно назвать вариациями основного противопоставления язычества и «не-язычества», сводимого, в конечном счете, к противопоставлению истины и заблуждения. Но к этой формуле примешиваются риторические коннотации, которые всячески подчеркивают «опасность», «безнравственность», «иррациональность» (или даже прямо «безумие») язычников. Таким образом, создается большое количество новых смыслов, трактовок идей и верований, в том числе нехарактерных для изначального представления о «язычестве» либо же ранее присутствовавших только в имплицитной форме.

«Гностицизм» является особенно наглядным примером искусственного конструкта, который был обязан жизнью силе полемического дискурса. Это понятие было столь успешно введено в оборот, что почти все исследователи на протяжении XIX–XX веков принимали как данность, что само определение относится к исторически достоверному движению или течению. Однако при беспристрастном рассмотрении мы видим, что понятие «гностицизм» было предложено только в 1669 году вышеупомянутым

свойственно смешивать миф и реальность. Хотя упрощение, необходимое для каждого полемического дискурса, совершенно несовместимо с позицией, которую я отстаиваю, избежать его на сто процентов не представляется возможным без ущерба для понятности данного текста. Постараемся прояснить смысл высказывания, заключив, что мои оппоненты и я находимся в совершенно одинаковом положении в том смысле, что никто из нас не может претендовать на обладание «абсолютной истиной» в противовес «заблуждению» другой стороны. Именно это мы и пытаемся доказать.

Генри Мором как обобщающее уничижительное определение для тех идей, которые во II–III веках были причислены к еретическим такими христианскими авторами, как Иустин Философ, Ириней Лионский, Ипполит Римский и Епифаний Кипрский. Важно отметить в контексте предшествующего раздела, что основной мишенью атаки Мора был католицизм, называемый им «ядом древнего отвратительного гностицизма», а также ложным пророчеством, которое соблазняет верных христиан впасть в грех... (догадайтесь, какой) ... идолопоклонства!¹

В одной из важнейших последних работ по данному сюжету Майкл Аллен Уильямс подробно разъяснил, что «гностицизм» в действительности представляет собой «размытую категорию», создающую искаженную картину исторической реальности, которую, по возможности, нужно было бы «демонтировать»². Карен Л. Кинг хорошо показала не только, как «гностицизм» был истолкован в качестве настоящей древней ереси, но и как обличители ересей II и III веков обеспечили современных исследователей основной терминологией и теоретическими выкладками по данному вопросу³. Аргументы Кинг могут послужить подробным разъяснением нашего основного тезиса о том, что «гностицизм» – это искусственный полемический конструкт, принадлежащий области воображения в значительно большей степени, чем исторической реальности. Подобная фикция могла быть создана и пущена в оборот только с помощью упрощения. Кинг так обобщает свои идеи: «...точка зрения полемистов преобладала на протяжении большей части двадцатого века; исследователи обычно оценивали Гностицизм негативно, практически на тех же самых основаниях, на которых зиждили свои обличения ересей полемисты. Гностицизм описывали как теологически низшее и этически

¹ См.: *More H.* An exposition of the seven epistles to the seven churches together with a brief discourse of idolatry, with application to the Church of Rome (1669). Ann Arbor: EEBO Editions, ProQuest, 2011. P. 99. («Блудодействие и поедание идоложертвенного – вот основа того, что называется Гностицизмом»). Цитату Мора, приведенную в тексте, см.: *More H.* An appendix to the late antidote against idolatry Wherein the true and adequate notion or definition of idolatry is proposed. Most instances of idolatry in the Roman Church thereby examined. Sundry uses in the Church of England cleared. With some serious monitions touching spiritual idolatry thereunto annexed. Ann Arbor, MI; Oxford: Text Creation Partnership, 2003–2005. Включена в качестве приложения в *Exposition*. Полный исходный текст цитат см.: *Layton B.* Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism // *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks* / Ed. by L. Michael White and O.L. Yarbrough. Minneapolis, Minn.: Fortress, 1995. P. 348–349 (=Appendix: Henry More's Coinage of the Word Gnosticism).

² *Williams M.* Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton University Press, 1999; см. также обсуждение в: *Broek R.* Coptic Gnostic and Manichaeic Literature 1996–2000 // *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium I: Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, 27 August – 2 September 2000* / Ed. by M. Mat Immerzeel, J. Vilet. Leuven; Paris; Dudley, MA: Peeters & Departement Oosterse Studies, 2004. P. 669–693.

³ *King K.L.* What is Gnosticism? Cambridge: Belknap Press; Revised edition, 2005.

ущербное учение, искусственного синкретического паразита, индивидуалистическую, нигилистическую и эскапистскую религию, неспособную создать настоящую моральную основу. Ученые приписывали к категории гностицизма все больше разнородных явлений и материалов, но при этом были не в силах назвать основные признаки этого течения. Но, самое главное, мы, ученые, совершенно напрасно пытались найти истоки гностицизма и проследить его происхождение из ортодоксального христианства. В общем, мы случайно приняли риторический конструктор за историческое явление»¹.

Как и в случае с язычеством, «гностицизм» подвергался риторическому отчуждению преимущественно за свою теологическую «ошибочность». В этом качестве он был полезен полемистам при определении их собственной идентичности как представителей «ортодоксии» и защитников истинной веры. Своим чередом приводились другие выпады в адрес гностицизма: он «опасен», поскольку поощряет индивидуализм и, следовательно, способствует расколу, что может вызвать неуважение к законным властям. Кроме того, это учение, основанное на фундаменте ложных предпосылок, обречено подстрекать своих последователей к «безнравственному» поведению – конечно же, имелись в виду типичные в таких случаях обвинения в сексуальной распущенности. Отрицание гностиками философии как средства, достаточного для постижения божественной мудрости, использовалось для того, чтобы представить концепцию «гнозиса» иррациональным учением. Удивительно, насколько часто в обсуждении «гностицизма», как и в дискуссиях о «язычестве», фигурируют понятия чистоты и ее осквернения.

Как было подчеркнуто ранее, эфемерная природа «гностицизма» вовсе не значит, что это определение не имело никаких соответствий в реальном мире. Однако вместо какого-либо определенного «течения», «движения» или «религии» гностицизма² на самом деле в Римской империи позднеэллинистического периода мы видим только смешанный, сложный сплав религиозных верований, основанный на поисках гнозиса или же мистического откровения, дарующего спасение³. Среди этих идей можно назвать не только те, которые Уильямс обозначает термином «библейская демиургия», но и концепции христианских писателей, таких как Климент Александрийский, а также работы авторов – провозвестников герметической литературы. Как видно из названных примеров, формальные границы религий не имели здесь значения – такие идеи могли проявляться как в языческом, так и в христианском или иудейском контекстах. Думается, что подвижность и гибкость данных представлений могли быть дополнительной причиной, вызывавшей страх у полемистов. Определение ереси,

¹ King K.L. What is Gnosticism? Op. cit. P. 52.

² См. известное произведение: Jonas H. The Gnostic Religion. Boston: Beacon Press; 3rd edition, 2001.

³ Hanegraaff W.J. Introduction, VII–VIII (со ссылкой на: Broek R. Gnosticism I: Gnostic Religion // Hanegraaff W.J. et al. Dictionary. Op. cit. P. 404–416).

как объясняет Кинг, «было только частью более обширного риторического конструкта, призванного закрепить границы нормативного христианства, которое должно было отделить себя от других форм верований и культов, особенно от иудаизма и язычества»¹. Во всех случаях, несмотря на различия между объектами критики, применялись схожие полемические стратегии. Следовательно, полемисты стремились свести все разнообразие идей о гнозисе исключительно к тем их разновидностям, которые оставались в рамках христианского поля. Можно обобщенно сказать, что так и появилось позднейшее представление о «гностической» ереси. Другие проявления гностической мысли могут быть отнесены к иудаизму или язычеству, и мы не станем затрагивать их в рамках этого текста.

5. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О МАГИИ: ХРИСТИАНСТВО ПРОТИВ ПОЧИТАНИЯ ДЕМОНОВ

Термин *magiké* (искусство *mágoi*, персидских жрецов) был введен греками, которые использовали его для обозначения «исполнителя ритуалов, производящего в частном порядке обряды, легитимность которых находится под вопросом, и зачастую, особенно в позднейшие времена, оспаривается и отрицается»². С самого начала понятие *mageia* воспринималось как неточный, но, в общем, негативный термин, противоположный открытым и законным религиозным практикам³. Существовало немало эквивалентов *magiké* или отдельных аспектов этой практики. Например, греческое слово *gôes* обозначало человека, общающегося с мертвыми (такое общение называлось *goeteia*), *pharmakeútria* значило женщину, знающую зелья и травы, *analutés* было названием специалиста по снятию чар и заклятий; существовали также латинские слова *saga* (ведьма), *veneficus* (отравитель) и *maleficus* (злой колдун)⁴. Раннехристианские авторы Римской империи унаследовали восприятие *magia* и ее производных как гонимых практик, но, само собой разумеется, переименовали его в духе собственных представлений о борьбе истинной религии с ложными, то есть оппозиции христианской веры языческому идолопоклонству. Вплоть до XII века, когда возникло новое учение о *magianaturalis*, магия для христианской мысли оставалась синонимом общения с демонами⁵, последние же, как все отлично понимали, являлись теми же самыми сущностями, которых язычники считали «богами».

¹ King K.L. What is Gnosticism? Op. cit. P. 21.

² Формулировка дана в: Graf F. Magic in the Ancient World. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997. P. 719.

³ Относительно греческого и латинского понимания термина «магия» и его производных, см.: De Jong A.F. Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek And Latin Literature. Leuden; New York; Köln: Brill, 1997. P. 387 ff.

⁴ Graf F. Magic in the Ancient World. Op. cit.

⁵ Kieckhefer R. Magic in the Middle Ages. Cambridge University Press, 2000. P. 10–11.

Довольно логично, что христианские представления о магии вскоре заняли обширную часть «пространства» коллективного воображения, которое было создано разделением мира на язычников и монотеистов. Однако же в ходе описанного процесса воображаемый «иной» получил новую ауру. Будучи перенятым антиязыческой контррелигией, греко-римский концепт магии как нелегитимной или гонимой практики стал значительно более радикальной нормой, запрещающей демоническое взаимодействие с Врагом Рода Человеческого. Как объясняет Валери Флинт: «Понимание “магии” как сферы деятельности исключительно злых демонов, а также их приспешников – “колдунов” и “чародеев”, – имеет корни в двух схожих линиях мысли. В первую очередь, изменилось представление о том, что такое “духи” <...> Во-вторых, слово “магия” стало основным словом, которым самая мощная из вышедших на сцену религиозных систем пользовалась для обозначения и осуждения сверхъестественных действий своих оппонентов. Коротко говоря, по мере того как организованной институциональной религии отводилось все больше места в повседневной жизни людей в форме исключительного монотеизма, а христианство укреплялось в новой для него <...> квазиимперской роли, старые, более свободные от регламентации способы общения человека с “духами” больше не терпелись. “Духи” были превращены в злых демонов иудейской и христианской литературы <...> Так, те люди, которые пытались получить помощь сверхъестественных сил старыми способами, через древних или чужих “духов-демонов”, теперь считались страшно заблудшими, а их магические занятия – омерзительными. Колдуны и чародеи были отныне “демонизированы”, их объявили верными слугами темных потусторонних сил, с энтузиазмом исполняющими самые злостные и человеконенавистнические замыслы этих существей. Упомянутый процесс демонизации прошел особенно успешно по отношению к разнообразным видам деятельности, которые получили обобщающее название “магия”»¹.

В ходе такого переосмысления языческой религии в (демоническую) магию, изначальный критический взгляд на нее как на религию заблуждения сменился ощущением исходящей от этой практики опасности. В то время как язычники, гностики и вообще еретики, несмотря на отторжение их заблуждений церковью, продолжали оставаться объектами миссионерских усилий, обращаться с проповедью к демонам было явно бессмысленно. От них можно было только защищать общество и паству. Как верно показала Флинт, отныне различные духовные и ритуальные практики подпадали под общее определение «магия», следовательно, они все оценивались как проявления одной и той же угрозы. Вновь мы видим, насколько важно упрощение для полемической повестки. Представление о действии демонических сил, фактически, стало единственной

¹ Flint V. The Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian Redefinitions of Pagan Religions // Witchcraft and Magic in Europe. Vol. 2. Ancient Greece and Rome / Ed. by Bengt Ankarloo and Stuart Clark. University of Pennsylvania Press, 1999. P. 279.

общепризнанной характеристикой «магии», которая теперь была для полемистов «помойкой», куда сваливали без разбора такие разнообразные категории вещей, как гадание (в свою очередь, понятие, включающее такие несхожие техники, как гадание по земле, воздуху, воде, огню, звездам, полету и пению птиц, внутренностям животных и т.д.)¹, призывание ангелов, покойников или демонов, таблички с проклятиями и магические изображения, амулеты и талисманы, козни ведьм, привороты и чары и тому подобное.

Сегодня все эти «редкие искусства» или же виды «суеверий»² обычно связываются как академическим сообществом, так и широкой публикой с понятием «магия» (или с более современным термином «окультизм»). На протяжении всей истории христианства теологи пытались убедить своих единоверцев, что такие действия незаконны, опасны, безнравственны, ложны и неправильны. Конечно же, сам факт того, что подобные доводы были необходимы, показывает нам, что многие христиане действительно совершали «магические» действия. Нет веских причин верить, что, поступая таким образом, люди сознательно переходили на сторону дьявольских сил, значительно более вероятно, что они просто пытались извлечь некую пользу из описанных ритуалов и действий, не понимая, почему они столь уж несовместимы с христианской верой. Еще раз следует подчеркнуть, что с исторической точки зрения все подобные практики, пусть даже весьма далекие от установившихся взглядов на нормативное христианство, должны быть признаны неотъемлемой частью реальной и живой ткани этой религии³. В христианской культуре «магия» всегда была зоной горячего конфликта, однако усилия ведущих теологов и верхов церкви по очистке веры от подобных еретиков должны рассматриваться как часть внутрехристианского полемического дискурса, а не в рамках заданных официальными христианскими историографами представлений, не отвечающих исторической реальности. Для историографии в целом, а для церковной историографии в особенности, характерна тенденция смешивать полемические концепты и историческую реальность. Так сложилось и в случае с «гностицизмом» – термины и категории церковных полемистов были (сознательно или бессознательно) переняты исследователями. Это заимствование оказало огромное влияние на то, как мы ныне понимаем и толкуем не только историю христианства, но и историю всей западной культуры.

¹ См. *Charmasson Th. Divinatory Arts // Hanegraaf W.J. et al. Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Op. cit.

² См. список практик, ассоциируемых с этим термином в *Harmening D. Superstitio*. Op. cit.

³ Единственная альтернатива этой точке зрения может состоять в высокомерной позиции, характерной для традиционного подхода, согласно которой только интеллектуальная элита профессиональных теологов была способна понять, что такое настоящее христианство. Такое убеждение (даже оставив в стороне высокомерие) можно сохранять, только придерживаясь идеологического, а не исторического понимания христианства. См. наши «*Dreams of Theology*». Op. cit.

6. НОВОЕ ИЗОБРЕТЕНИЕ ЯЗЫЧЕСТВА: ПРОТЕСТАНТИЗМ ПРОТИВ РИМСКОГО КАТОЛИЧЕСТВА

Факт включенности «язычества» и «магии» в структуру христианства был очевиден для лидеров Реформации, которые, руководствуясь им, объявили своей целью изгнать римский католицизм из области легитимной религии. Таким образом, история повторилась вновь в XVI веке: протестанты, а в особенности кальвинисты, определяли собственную идентичность путем полемического отчуждения римского католицизма как «другого» по отношению к настоящему христианству, что делалось способами, структурно схожими с описанными выше. В этой дискуссии фокус опять был перенесен с «опасности» на «заблуждения» оппонентов¹.

Отношения «язычества» и «магии» в протестантском дискурсе необыкновенно сложны. Концепт «идолопоклонства» является здесь главной соединительной точкой, однако едва ли возможно обсудить эту тему достаточно подробно в рамках данного краткого текста. Достаточно будет сказать, что противопоставление правды и заблуждения, базовое для традиционной антиязыческой полемики, получило новую жалящую остроту в протестантском исполнении, где произошло четкое разделение веры и ритуала. В этом заключалась новизна, привнесенная Реформацией. В римско-католическом контексте истинная вера не только воплощалась в Церкви, но и ритуально воспроизводилась в сакральных церемониях, которые давали верующим сопричастность небесной правде уже только одним их участием в названных ритуальных действиях. Совсем не так обстояло дело с точки зрения протестантов. Спасение приходило только через веру и не зависело от совершения ритуалов, благих дел или любых других физических действий. По отношению к римскому католицизму указанный принцип однозначно и всецело означал исключение этой ветви христианства из сферы легитимной религии как «языческой» и «магической» ереси.

Этот же простой протестантский принцип оказал большое влияние на то, как сама идея «религии» стала, начиная с XVI века, пониматься в академических кругах и среди широкой публики – что имело значительные последствия для изучения западного эзотеризма, хотя обычно это упускается из вида. Современное религиоведение только ныне стало медленно уходить от крипто-протестантского представления о том, что религия основывается на «вере» и определяется ей же – то есть базовой ее характеристикой является якобы приверженность неким догматам, которые заключают в себя высшую истину. Многие исследователи и сегодня

¹ Заметим, что стратегия высмеивания уже широко применялась в этом контексте. Хорошим примером могут служить тексты кальвинистского полемиста Филиппа ван Марникса, господина де Сент-Альдегонд (1540–1598). Его едкая сатира «De Biëncorf der H. Roomsche Kercke» «Пчелиный улей Римской католической церкви», 1569) выдержала много переизданий. См. также инвективы, обсуждаемые в: *Postel C. Traité des invectives au temps de la Réforme*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

продолжают работать в рамках описанной парадигмы. В применении к истории христианства это имеет эффект переноса внимания с символических, мифических и ритуальных аспектов религии¹ на скрупулезное изучение христианской доктрины, будто бы представляющей для верующего самое главное и важное в его исповедании. Для целей Большого Полемического Нарратива подобное упрощение оправданно и очень полезно, однако этот взгляд совершенно не согласуется с историческими фактами. В большинстве случаев данный подход, основанный на протестантской догме, попросту не способен привести к адекватному пониманию того, какими были христиане в действительности, во что они верили и как они себя вели. Все измерения реального христианства, которые не умещались в прокрустово ложе указанной концепции, не удостоивались изучения и упоминания. Еще раз подмена исторической реальности полемическим концептом привела к упрощенному и предвзятому восприятию реальной картины прошлого, причем получившийся в результате этой операции образ воспринимался чередой последующих поколений как достоверная действительность.

Если говорить о западном эзотеризме, вклад протестантизма в Большой Полемический Нарратив имел двойственный эффект. С одной стороны, протестанты значительно усилили уже существовавшую тенденцию исключения «язычества», «гностицизма» и «магии» – сфер, которые, как известно каждому исследователю западного эзотеризма, переживали возрождение в католической Европе за предшествующую Реформации половину столетия² – из области христианства. С другой стороны, дополнительную поддержку получил взгляд на религию, который отдавал приоритет доктрине и ее словесным и письменным формулировкам. В результате, если исключенный «другой» вообще был достоин рассмотрения, он не только по умолчанию виделся в отрицательном ключе, но, что более важно, его символические, мифологические и ритуальные аспекты были обречены на игнорирование, отрицание или принудительный «перевод» на язык письменного текста и доктринальных установлений. Оставив в стороне тот неоспоримый факт, что любая религия, включая

¹ Концентрируя здесь внимание на триаде «символ, миф и ритуал», я предполагаю, что она покрывает собой всю сферу визуального. Религиозное использование образов можно включать в число ритуалов вне зависимости от того, являются ли эти образы просто «символами» или же воспринимаются более конкретно как прямое воплощение изображаемого ими.

² Мне неизвестны какие-либо значительные исследования, которые систематически и детально рассматривают, в какой степени защита «язычества» и «магии» в эпоху нового открытия герметизма такими католическими авторами, как Фичино, Лаццарелли, Пико делла Мирандола и т.д. (зачастую связанная с заступничеством за традиционного недруга христиан в лице иудаизма) была важна в протестантской полемике против католицизма. Следует предполагать, что феномен герметического/неоплатонического христианства, развившийся внутри католицизма и поддерживаемый рядом его видных идеологов, должен был стать идеальной мишенью для протестантской критики как пример глубины грехопадения римского католицизма.

даже самые радикальные изводы протестантизма¹, имеет как неотъемлемый компонент символическое, мифологическое и ритуальное измерение, покажем, что для западной культуры характерно исключение именно тех видов религиозности, в которых особенно важна как раз упомянутая триада характеристик. Так, язычество черпает свою силу из мифа и достигает высот в почитании изображений, гностицизм несостоятелен без его богатой мифологии², магия – это по определению нечто совершаемое, а не только верование. Понятно, что во всех перечисленных системах очень велика роль образов и символов.

В своем исследовании эроса и магии в эпоху Возрождения Йоан Петру Кулиану анализировал «цензуру образов» как исторический процесс, имевший большие последствия, развивавшийся в рамках Реформации³. Если вдуматься, становится понятно, что иконоборчество протестантов и их вездесущие обличения римско-католического «идолопоклонства», вообще критика употребления в религии образов не могут быть отделены (кроме как концептуально и аналитически) от цензуры «ритуалов» и религиозных «обрядов»⁴. Преследуя цель исключить римский католицизм из области легитимного христианства и включить его в сферу язычески-магического «другого», протестантизм закреплял свою собственную идентичность как в высшей степени антимифологической, антиритуалистической, не связанной с образами контррелигии. В свою очередь, так подтверждалась непрременная, уже традиционная, привязка религиозной «истины» к ясности слов, и «заблуждения» к многозначности образов⁵.

¹ См., например, краткий разбор в этом отношении кальвинизма в наших «Dreams of Theology». Op. cit.

² См. обсуждение «мифологического гнозиса» в: *Broek R. Gnosticism I: Gnostic Religion // Hanegraaff W.J. et al. Dictionary*. Op. cit.

³ *Couliano I.P. Eros and Magic in the Renaissance*. The University of Chicago press, 1987. P. 193.

⁴ См. по этому поводу *Bräunlein P.J. Bildakte. Religionswissenschaft im Dialog mit einer neuen Bildwissenschaft // Religion im kulturellen Diskurs: Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag / Hrsg. B. Luchesi, K. Stuckrad*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2004. S. 195–231. Относительно иконоборчества см., например: *Besaçon A. The Forbidden Image*. The University of Chicago Press, 2000; *Crew P.M. Calvinist Preaching and Iconoclasm in the Netherlands 1544–1569*. Cambridge University Press, 2008; *Deyon S. & Lottin A. Les casseurs de l'été 1566. L'iconoclasme dans le Nord*. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2013; *Koerner J.L. The Reformation of the Image*. The University of Chicago Press, 2003.

⁵ См. неопубликованную диссертацию Клэр Фангер (Claire Fanger) «Знаки власти и власть знаков» («Signs of Power and the Power of Signs»), главу «Изобретение великой дихотомии: святой Августин, знаки и суеверия» («Inventing the Grand Dichotomy: St Augustine, Signs and Superstition»), где приводится замечательное исследование идей святого Августина о различии чудесных и демонических знаменений в контексте его «De doctrina Christiana». Точка зрения Августина состоит в том, что символы имеют свои условные значения, и их единственная функция состоит в «передаче *motus animi*, идей, от одного разума к другому». Демонам однако же нужна вовсе не ясность, но запутывание человеческих душ, поэтому их сигналы всегда неоднозначны. Они рвут общепринятые среди людей при коммуникации условности значений:

Однако же аскетический идеал религии, основанной только на словесном компоненте, было тяжело, если вообще возможно, воплотить в жизнь. Важно подчеркнуть, что некоторые из наиболее значимых новых течений «западного эзотеризма» начиная с XVI века появились как раз из недр протестантизма: стоит назвать в этом ряду розенкрейцеров с их манифестами, а также направление христианской теософии, связанное с трудами Якоба Бёме. Эти идеи являются ответвлениями лютеранства; они демонстрируют нам, что миф, символизм и религиозное воображение могут процветать и на протестантской основе. Правдой, впрочем, остается и то, что именно эти течения, вместе с их герметическо-неоплатоническими и парацельсианскими истоками, были заклеены многими протестантскими полемистами как *Schwärmerei* (увлечение, страсть), то есть вид ереси. В конечном счете, эти идейные направления обогатили собой то же пространство отвергнутой «инаковости», куда уже были вытеснены другие языческие, магические и гностические концепты, мифы и образы.

Сочинение Эргота Даниэля Кольберга (Ehregott Daniel Colberg) «Das Platonisch-Hermetisches [sic] Christenthum» (1691–1691) особенно значимо как, вероятно, первая книга, представляющая явление, которое мы теперь называем западным эзотеризмом, в качестве отдельной области знания, пусть и в обличительном ключе. Кольберг очерчивает линии связей, которые многие исследователи западного эзотеризма считают важными по сей день, от определенного вида «платонически-герметического христианства», возникшего в XV веке, до развившихся из него таких течений, как парацельсианство, теософия Бёме и воззрения розенкрейцеров. Кольберг ставит задачей предупредить своих читателей об опасности этих идей, но всего несколькими годами позже выходит знаменитая книга Готфрида Арнольда «Беспристрастная история церкви и ересей», в которой автор настолько симпатизирует

«Передача смысла <...> в языке демонов всегда должна быть как бы *неполной*: истинный смысл высказывания никогда целиком не доходит до человека – адресата сообщения, а если даже и доходит, человек не может его понять. Общение всегда прерывается до того, как понимание станет возможным, адресат, таким образом, остается заинтригованным, он пытается продолжить коммуникацию, завершить передачу мысли, но он только все больше застревает в расставленной ловушке». Демоны используют человеческое любопытство: «Вид страсти, который ведет в тенета демонических уловок <...> это *curiositas*, извращенное и неутолимое <...> желание знания ради знания. Можно даже сказать, что “аппетит”, обозначенный термином *curiositas* – это аппетит к самим знакам, а не к смыслу, который может быть передан правильно использованными символами». Такое злоупотребление знаками является извращением почитания божества, и, следовательно, может быть приравнено к идолопоклонству: «Гадатель, любопытствующий или суеверный человек, видит в знаках сами предметы, вместо того, чтобы смотреть на реальные вещи, подобно тому, как идолопоклонники смотрят на статуи богов, на творение, а не на Творца» («De doctrina» II, 23.36). Идолопоклонство, таким образом, становится разновидностью практик, использующих «воображаемые знаки», то есть «символы воображаемых вещей, способствующих игре фантазии (или являющиеся плодами такой игры), в отличие от понятий, свойственных разуму и здравому смыслу».

приверженцам неортодоксальных взглядов, что его исследование можно отнести к контрpoleмическим по отношению к официальной церковной литературе¹. В 1703 году Арнольд опубликовал произведение Абрахама фон Франкенберга «Theophrastia Valentiniana» (написанное еще в 1629 году, но не пошедшее в печать) – первую известную апологию гностицизма². Хотя терминология, применявшаяся для обозначения «другого», всегда была весьма изменчива и, следовательно, могла сбить с толку, «герметизм» в конце концов закрепился на правах наиболее удобного определения, под которое можно было подогнать множество близких явлений – собственно герметические тексты, «герметическое искусство» алхимии и все виды натурфилософии, как-либо связанные с парацельсианством. Можно подвести итог цитатой из другого нашего текста: «Подобно тому, как в эпоху поздней античности произошло овеществление “гностицизма” как отдельного еретического учения, противостоящего христианству, представление о сложившейся системе или традиции “герметизма” (включающей в себя описанную выше смесь герметической литературы, неоплатонической мысли, каббалы, алхимии, астрологии и магии) появилось в XVII веке и обрело особую популярность среди протестантов. Преимущественно именно в контексте отторжения этих воззрений авторы эпохи Просвещения вели свою борьбу против суеверий и глупостей»³.

Этот новый концепт «герметизма» – фактически, обобщающий термин для всего «корпуса отсылок», формирующего явление, называемое современными исследователями «западный эзотеризм», – стало быть, впервые появилось в протестантском poleмическом контексте. В сущности, перед нами стадия Большого Poleмического Нарратива, достигнутая

¹ Важность работ Кольберга и Арнольда в данном контексте, видимо, была впервые замечена в: *Faivre A. & Voss K.-C. Western Esotericism and the Science of Religions // International Review of the History of Religions. Vol. 42, № 1: Amsterdam: Brill, 1995. P. 48–77.* Также см. более полное обсуждение в: *Faivre A. Theosophy, Imagination, Tradition. State University of New York Press, 2000.* Из более новых детальных работ по теме следует выделить: *Neugebauer-Wölk M. Esoterik und Christentum vor 1800 Prolegomena zu einer Bestimmung ihrer Differenz // Aries. Journal for the Study of Western Esotericism. 3, 2003. S. 127–165.* См. также: *Hanegraaff W.J. The Study of Western Esotericism. Op. cit. P. 490.* Очень интересны аргументы, приводимые Нойгебауэр-Вёльк против точки зрения, высказанной в наших «Dreams of Theology» (op. cit.) в связи с правильным восприятием взаимосвязи западного эзотеризма и христианства, однако рамки данного текста не позволяют привести здесь обоснованный ответ. Относительно протестантских антиэзотерических (или, точнее, антиеософских) рассуждений см. более подробно: *Faivre A. Theosophy, Imagination, Tradition. Op. cit. 16–19.* Февр, как кажется, стал первым исследователем, оценившим значимость протестантской полемики для истории христианской теософии в частности и западного эзотеризма вообще.

² См.: *Gilly C. Das Bekenntnis zur Gnosis von Paracelsus bis auf die Schüler Jacob Böhmies // Poemandres to Jacob Böhme. Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition / Hrsg. von R. Broek, C. Cis Heertum. Amsterdam: Pelikaan, 2000. P. 385–425.*

³ *Hanegraaff W.J. Introduction // Hanegraaff W.J. et al. Dictionary. Op. cit.*

в XVII веке, ставшая логическим итогом ранее прослеженных нами этапов. Пространство, изначально отведенное в монотеистических системах «язычеству», куда позднее, в христианстве, были добавлены «гностицизм» и «магия», теперь было занято такими красочными элементами, как возрожденное и христианизированное язычество неоплатоников и герметиков, христианская каббала, парацельсианство, розенкрейцерские и христианско-теософские идеи. Искусства или дисциплины астрологии, алхимии и *magia naturalis* были составной частью этого комплекса по крайней мере с начала неоплатонического возрождения второй половины XV столетия (хотя по источникам этот сюжет, конечно же, можно проследить через христианское и исламское средневековье вплоть до эллинистической культуры поздней античности); однако же в силу своего статуса традиционных умений эти занятия удостоились особого внимания на финальных стадиях Большого Полемического Нарратива в XVIII веке.

7. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ОБ ОККУЛЬТИЗМЕ: ПРОСВЕЩЕНИЕ ПРОТИВ ИРРАЦИОНАЛЬНОСТИ

Так называемая Научная революция развивалась в культуре, изобилующей религиозными, социальными и политическими конфликтами, где существовало множество сложных и разнообразных полемических дискурсов. Обычно в заданном контексте невозможно отделить строго научные или философские споры от чисто религиозных дискуссий, следовательно, мы встречаем интересующие нас противопоставления не только в трудах по теологии, но и в спорах о точных или естественных науках и в философских диспутах. По той же самой причине, для XVI–XVII веков совершенно не характерна четкая оппозиция «науки и суеверий» или «разума и безумия», столь привычная нам по традиционной историографии эпохи Просвещения. Среди ученых тогда просто не было принято противопоставлять «науку» и «религию», отвергая последнюю; напротив, они обычно видели себя борцами за правое дело, используя не только научную, но и религиозную истину против представлений, считавшихся ими ошибочными. Хорошей иллюстрацией данного тезиса могут быть споры о колдовстве. В своей новаторской монографии 1997 года Стюарт Кларк объясняет, как и почему «удобная и успокаивающая история о победе науки над магией, разума над невежеством, и, в применении к самой демонологии, скептицизма над верой»¹ была полностью дискредитирована по итогам достаточно глубокого изучения феномена, известного сейчас как «научная революция»: «...люди, являвшиеся, несомненно, воплощением новых взглядов на естественные науки, горячие сторонники Королевского общества (поддержки науки. – Прим. перев.) или даже

¹ Clark S. Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe. Oxford University Press, 1999. P. 296.

его члены изо всех сил старались доказать реальность колдовства и важность для природы деятельности злых духов. С другой стороны, никто из выступавших тогда в печати ведущих критиков веры в колдовство не принадлежал к числу “новых ученых” – можно вспомнить Джона Вебстера и Джона Вэгстаффа <...> Возможно, самый важный текст данного периода, отвергающий веру в колдовство, принадлежит перу Реджинальда Скота. Эта книга впервые увидела свет в 1584 году, а затем переиздавалась в 1651, 1654 и 1665 годах, и ее аргументация базируется на теологических, а не научных истинах»¹.

Другими словами, вид традиционной религиозной полемики, предполагавший непрременную связь магии с миром бесов, полностью сохранял свою актуальность; представители прогрессивной науки, как правило, продолжали верить в козни демонов и вовсе не отбрасывали представление о них как фикцию суеверного воображения, что напрасно приписывали этим ученым мужам позднейшие историки. Из огромного множества иных возможных примеров приведем несколько иллюстраций, относящихся к персонам первой величины (повторим, что даже ограничиваясь знаменитостями такие примеры можно множить без труда): Иоганн Кеплер активно занимался астрологией, а Исаак Ньютон и Роберт Бойль посвящали себя алхимическим занятиям, при этом все названные оставались верующими христианами. Сегодня уже не вызывает сомнений тезис, что так называемые «окультурные науки» являлись органичной частью истории научной революции. Само собой, это не означает, что дисциплины, подобные магии, алхимии или астрологии, не подвергались атакам с научной точки зрения со стороны тех, кто ныне нам видится «прогрессивными учеными» – можно вспомнить, к примеру, хорошо известную критику, которую Мерсенн, Гассенди и Кеплер направили против Роберта Фладда. Правда в том, что защитники и оппоненты «окультуризма» могут быть найдены по обе стороны линии (или, точнее, полосы отчуждения или серой зоны), разделявшей новую науку и традиционную натурфилософию. Даже оставив в стороне все прочие соображения², этого уже достаточно, чтобы показать, что неприятие «окультурных дисциплин» никак не может считаться признаком, характерным для научной революции как таковой.

Конечно, упомянутая революция привела к появлению того, что мы сегодня называем «настоящей наукой», которую дискурс эпохи

¹ Clark S. *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford University Press, 1999. P. 296.

² Здесь следует вспомнить о роли концепта «*qualitates occultae*», признаков тайного, оккультного. См по этому поводу: Hutchinson K. *What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution?* // *Isis*. University of Chicago Press. Vol. 73, No. 2. 1982. P. 233–253; Millen R. *The Manifestation of Occult Qualities in the scientific revolution* // *Religion Science and Worldview: Essays in Honor of R.S. Wtstfall* / Ed. by M.J. Osler, P.L. Farber. Cambridge, 1985. P. 185–216; Hanegraaff W.J. *Occult / Occultism* // *Hanegraaff W.J. et al. Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Op. cit.

Просвещения XVIII века (а точнее, упрощенная версия этого дискурса, скомпонованная в течение XIX века и воспринимаемая ныне как данность¹) использовал в таких полемических противопоставлениях, как «разум против иррациональности», «наука против предрассудков и оккультизма». Деятели Просвещения и их интеллектуальные последователи имели в своем арсенале большой набор инструментов для обозначения отчуждаемого «другого» и его характеристик. Этот арсенал был унаследован от монотеистического и затем христианского полемических дискурсов, однако теперь его содержимое переосмыслялось в свете новых, измененных установок. Для картины мира, в которой утверждалась победа прогрессирующего разума над предрассудками прошлого, старый «языческий» чужак выглядел олицетворением «примитивной»² стадии развития человеческого духа, подвластной идолопоклонническому почитанию изображений. Идолопоклонство с подачи Шарля де Бросса (1760) стали называть «фетишизмом», его обычно связывали с «магией», и все эти явления теперь рассматривались как основанные на «заблуждениях». «Фетишизм» считался интеллектуально ущербным, ибо он базировался на ошибочном отождествлении материального образа и символизируемой им идеи, а «магия» (этот термин зачастую использовали как синоним для понятий «оккультная философия» или «оккультная наука») осуждалась за ее равно ошибочную веру в соответствие «сверхъестественных» представлений человека связям, существующим в вещественном мире³. Первый из приведенных выше аргументов явно отражает христианское понимание язычества и магии как «ложной религии», тогда как второй довод следует из отождествления *magia naturalis* и всех прочих «оккультных» дисциплин с «ложной наукой». В обоих случаях очевидно, что присущий данной аргументации «интеллектуальный» уклон, предполагающий как само собой разумеющееся, что религиозное поведение укоренено в рассудочных процессах, является наследием протестантских принципов, описанных выше. Не требует дополнительных пояснений вывод, что традиционная связь всех этих сфер с демонической активностью

¹ За последние несколько десятилетий стало совершенно ясно, что идеализированная картина эпохи Просвещения, закрепившаяся в историографии с XIX века, совершенно не отвечает сложности исторической реальности, снова повторяя ситуацию, которую мы разбирали выше в данном тексте. Относительно этого сюжета см., например: *McIntosh Ch. The Rose Cross and the Age of Reason Eighteenth-Century Rosicrucianism in Central Europe and its Relationship to the Enlightenment*. State University of New York Press; Reprint edition, 2012. *Neugebauer-Wölk M. Aufklärung und Esoterik: Rezeption – Integration – Konfrontation*. Berlin, Max Niemeyer Verlag; Auflage: 1, 2009; а также статьи разных авторов в: *Antike Weisheit und Kulturelle Praxis: Hermetismus in der Frühen Neuzeit* / Hsgb. A.-Ch. Trepp, H. Lehmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Auflage: 1, 2002.

² Негативные коннотации этого слова еще не были очевидны людям XVIII века; см., например, девятитомник Антуана Кур де Жебелена «Le monde primitif» (1773–1782).

³ Подробнее см.: *Hanegraaff W.J. The Emergence of the Academic Science of Magic: The Occult Philosophy in Tylor and Frazer // Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion* / Ed. by A.L. Molendijk, P. Pels. Leiden: Brill, 1998. P. 253–275.

значительно усиливала их восприятие как примитивных и отсталых предприятий как примитивных и отсталых предприятий, основанных на страхах и заблуждениях, терзавших столь долго человеческое сознание и теперь, к счастью, наконец-то изгнанных – можно сметь надеяться – светом разума.

В общем, заключим, что пространство коллективного воображения, занятые «другим» в системах монотеизма и официального христианства, прошедшее выше обрисованные стадии роста и развития, теперь наконец превратилось в место, где находился *Das Andereder Vernunft* (чуждый разуму – нем. – Прим. перев.)¹. Эта установка оказала колоссальное влияние на изучение религии и культуры в целом на протяжении XIX и большей части XX века. Просвещение определяло себя посредством полемиического дискурса, который должен был убедить публику в абсолютной рациональности его производителей, противопоставляя им разнообразные виды «суеверий», совершенно нерациональных и, следовательно, ложных². И перечень этих «суеверий» не ограничивался догмами католической церкви – в него был включен обширный «герметический» компонент, который стал осознаваться протестантскими полемистами примерно в конце XVII века как полунезависимое идейное «течение» или «движение», и теперь идеально подходил на роль «врага рассудка». Прием осмеяния обычно считался более эффективным, чем прямая полемика, но по мере развития идеологии Просвещения на протяжении XIX и особенно XX века зачастую также подчеркивались аспекты безнравственности и «опасности». Это особенно заметно в случае разнородного ряда модернистских рассуждений, которые считают такие феномены, как фашизм и национал-социализм возвращением «гностического» врага, а также катастрофическим результатом процесса *Zerstörung der Vernunft* (разрушения разума – нем. – Прим. перев.)³, смутно, но постоянно ассоциируемого с «окультизмом» как таковым⁴.

В качестве эпилога к вышесказанному следует добавить, что овеществление, преимущественно протестантскими авторами, а также просветителями «герметизма» как связанной и целостной контркультуры суеверий

¹ См. *Böhme G. & Böhme H. Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants (suhrkamp taschenbuch wissenschaft)*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1985.

² Остается вопрос, который не может быть здесь подробно разобран, а именно: насколько кардинально восприятие «религии» в Эпоху Просвещения определялось ассоциацией этого понятия не с протестантизмом, а именно с католичеством – причем католичеством, связываемым, в свою очередь, с язычеством и магией (то есть почитанием изображений, приоритетом ритуала над доктриной и т.д.).

³ *Lukács Ph.G. Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1955.

⁴ Говоря о подобных взглядах на гностицизм, в качестве примера можно привести работы политического философа Эрика Фёгелина (см. раздел о нем в: *Hanegraaff W.J. On the Construction of «Esoteric Traditions»*. Op. cit. P. 29–36). Относительно оккультизма в целом см. крайне влиятельный бестселлер: *Pauwels L. et Bergier J. Le Matin des Magiciens*. Paris: Gallimard, 1960; а также весьма полезное приложение «Современная мифология нацистского оккультизма» к: *Goodrick-Clarke N. The Occult Roots of Nazism: Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology*. New York: NYU Press; Reprint edition, 1993.

и безрассудства, за которым последовало исключение самого явления из приемлемых для обсуждения тем, принудило приверженцев этого течения прибегнуть к схожим методам. С XVIII века и на протяжении всего XIX столетия как реакцию на продвигающуюся секуляризацию и банализацию мира, мистики предпринимали попытки создать свою новую идентичность путем «изобретения традиции». В сущности, они принимали на себя протестантские и просветительские негативные определения отвергнутых чужаков, стараясь защитить свои воззрения как основанные на высшем, древнем миропонимании и противоположные религиозному догматизму и узколобому рационализму. Этот процесс стал частью нового издания полемического дискурса, в рамках которого самозванные «эзотерики», «оккультисты», «маги» и, наконец, «язычники» осознанно самоопределяются в противостоянии принятым религиозным и научным нормам. Их риторика и стратегии отчуждения вполне заслуживают отдельного подробного анализа, однако он вышел бы далеко за установленные нами для этой статьи границы¹.

Выводы

Мы показали, что представление о «западном эзотеризме» как об отдельной области исследования исторически сложилось в результате полемического дискурса, корни которого можно проследить вплоть до зарождения монотеизма, и что это представление было получено в итоге целой серии последовательных упрощений. Данная сфера знания впервые была приведена к концептам, примерно похожим на современные научные воззрения, протестантскими авторами конца XVII века, а восприятие обсуждаемых дисциплин как чуждых не только нормативной религии, но и общепринятой науке и философии закрепилось в эпоху Просвещения. Приведенные нами соображения ясно демонстрируют, что «западный эзотеризм» является теоретическим конструктом, а не естественным понятием, а общепринятая идея о том, что на свете есть какие-то «сущностно» эзотерические вещи, происходящая из религиозной мысли, в корне неверна. Ничто не «является» эзотерическим, пока оно не истолковано как таковое кем-то по некой причине.

Думается, что слишком просто было бы объяснять традиционное нежелание исследователей изучать западный эзотеризм только отторжением таких воззрений с позиций «Просвещения» или даже опасениями, что подобные изыскания могут придать отвергнутому знанию некую легитимность. Обе озвученные причины определенно играют роль, но нам видится,

¹ См. краткий разбор случая с «магией» в: *Hanegraaff W.J. Magic V // Hanegraaff W.J. et al. Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. Op. cit. и Hanegraaff W.J. How magic survived the disenchantment of the world // Journal Religion. Vol. 33, 2005.*

Крайне интересны в этом отношении трения между «Abwehr» (отторжением) и «Verlangen» (желанием), проанализированные фон Штукрадом на примере (нео)шаманизма; см.: *Stuckrad K. Schamanismus und Esoterik: Kultur Und Wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen. Berlin: Gnostica; 2003. S. 273–279.*

что на более глубоком уровне положение вещей (когда до последнего времени академическое изучение западного эзотеризма практически не велось) может быть понято только исходя из самой природы полемики вокруг нашего сюжета. Процесс упрощения, лежащий в основе любого полемического дискурса, требует максимального ограничения на доступ к детальной фактической информации по предмету. Мы это видим на примере того, насколько важны секретность, дезинформация и пропаганда в настоящем вооруженном конфликте¹ (откуда пришел трюизм «правда гибнет первой на любой войне»). Точно так же распространение детальной фактической информации о западном эзотеризме противоречит интересам господствующих кругов. Поспешим добавить, что мы не говорим здесь о заговоре²; имеется в виду лишь простой факт важности сохранения простоты и краткости для любой полемической риторики, которая будет эффективной, только если не давать образу критикуемого «другого» обрести излишнюю, сбивающую с толку сложность и информационную объемность. В таком случае научное изучение западного эзотеризма явно предстает естественным врагом Большого Полемического Нарратива – не в силу того, что такое изучение выберет «неправильную» сторону для своих симпатий, но потому, что наука по своей природе призвана расширять сферу познанного с позиции идеологической нейтральности. Оба эти принципа – погоня за знанием и нейтральный подход в его оценке – работают против риторической простоты в пользу сложности. Глубокая ирония состоит в том, что именно верность научному принципу расширения наших знаний о западной религии и культуре методами критического, непредвзятого исследования, при последовательном подходе, в конечном счете обязательно покажет суть правящих в обществе полемических нарративов как упрощенных искусственных конструктов, и таким образом поставит под угрозу безопасность и стабильность сложившихся научных идентичностей, построенных на упомянутых нарративах. Сопrotивление такой деконструкции психологически вполне понятно, но оно, тем не менее, вступает в прямой конфликт с базовым для научной работы методологическим принципом, утвердившимся со времен Просвещения (который, как нам видится, нужно защищать любой ценой) – «практикой критицизма», для которой важна лишь истина и которую никакие, пусть даже самые досточтимые, традиции и авторитеты не могут заставить наложить на себя ограничения³.

¹ За убедительными примерами советуем вновь обратиться к: *Urban H.B. The Secrets of the Kingdom: Religion and Secrecy in the Bush Administration*. Op. cit.

² Обратите внимание на расцвет жанра оккультной художественной литературы и псевдодокументалистики, основанной на идее о «сокрытии» элитами, цепляющимися за свою власть, «правды» от широкой публики. Наиболее известный из последних примеров в этом ключе, конечно, мегабестселлер Дэна Брауна «Код да Винчи», основанный на мистификациях, почерпнутых из *Baigent M., Leigh R. & Lincoln H. Holy Blood, Holy Grail*. London: Jonathan Cape, 1982, и другой подобной литературы.

³ В этом отношении я разделяю подход Питера Гея, см.: *Gay P. The Enlightenment: An Interpretation*: London, Weidenfeld and Nicolson, 1970. Ch. 3: «The Climate of Criticism».

Из сказанного выше должно быть понятно, что, по нашему мнению, важность изучения западного эзотеризма значительно превосходит соображения простого «научного интереса» к определенным историческим течениям и идеям, которые были обделены вниманием предшествующих поколений. Напротив, именно эта область исследования должна быть признана особенно важной для историков религии и культуры, ибо только путем исключения ее основных компонентов – как их себе представляли полемисты – из сферы допустимого западная культура как таковая смогла сформировать свою идентичность. Принимая во внимание наши выводы о приоритетной роли компонентов идентичности, определенных в полемике с отвергнутым знанием, надо также помнить о невозможности рассматривать эти компоненты в изоляции, как если бы они существовали отдельно от своих антитез. Следует понимать динамику скрытого дискурса, который создал упомянутые представления, что, в свою очередь, требует выхода за пределы указанного дискурса и взгляда на него со стороны, с нейтральной точки зрения.

Что из этого следует? Всякая попытка (или даже только намерение) сделать шаг в этом направлении обречена иметь беспокоящий и запутывающий эффект, ибо она приводит нас к радикальному эмпиризму с совершенно непонятными последствиями. Если мы совершим «мысленный эксперимент», попытавшись представить, как выглядела бы западная история, если рассмотреть ее извне ее собственного фундаментального дискурса, станет ясно, что мы лишимся опоры на все те традиционные критерии, с помощью которых мы рутинно даем приоритет определенным аспектам культуры и религии как относительно «важным», «центральный», «серьезным» или «глубоким», одновременно маргинализируя другие аспекты как менее важные, менее примечательные, несерьезные, поверхностные и т.д. Полагаю, что мы инстинктивно стремимся соответствовать Большому Полемическому Нарративу не только потому, что мы к нему привыкли (настолько, что редко замечаем его присутствие), но еще и потому, что мы боимся потеряться вне его: этот нарратив защищает нас от осознания всей сложности нашей собственной культуры. Простота психологически успокаивает, тогда как со сложной картиной мира тяжело жить, а исчезновение традиционных линий разграничения может привести к потере ориентации. Это все совершенно верно: если нам удастся выйти за пределы Большого Полемического Нарратива, окружающий ландшафт будет неузнаваем, земля станет ускользать у нас из-под ног, нам покажется, что мы находимся среди полного хаоса. Единственным спасением в подобной ситуации будет избежать паники и просто начать осторожно исследовать это новое место, пытаясь нарисовать в уме его карту¹.

¹ Очевидно, что подход, который мы здесь отстаиваем, неизбежно вызывает ассоциации с базовым процессом психотерапии. Нам кажется, что такие параллели действительно вполне осмыслены, и стоит сделать их еще более наглядными. Как личность (а также и вся культура), мы определяем свою сложившуюся идентичность, отвергая какую-то часть себя и вытесняя эту отринутую часть в царство подсознания (в пространство исключенного «другого»,

Было бы глупо даже предполагать, что, следуя такому подходу, мы должны забыть все достижения наших предшественников на научной стезе и начать с чистого листа. Возьмем наиболее очевидный пример: Большой Полемический Нарратив сам по себе является мощной информационной структурой, знание которой совершенно необходимо для понимания тенденций, свойственных западной культуре. Разница современного восприятия состоит в том, что эта структура сегодня находится в надлежащем ей статусе объекта научного исследования и больше не служит основанием и начальной точкой такого исследования. Это позволяет другим концепциям, отличным от порождений Большого Полемического Нарратива и не связанным с ними, попадать в фокус зрения ученых. В трудах новейших историков, как мы смеем надеяться, «западный эзотеризм» будет описан просто и правдиво – как воображаемая конструкция, созданная и овеществленная основным полемическим дискурсом западной культуры. Тогда постепенное возникновение и развитие этой конструкции в коллективном воображении, а также восприятие различных исторических явлений, которые были причислены к этой конструкции, смогут быть детально изучены, в идеале – без искажений якобы сущностными категориями, создающими искусственные барьеры между «эзотерическим» и «неэзотерическим». Пусть, учитывая существующие политические, социальные и психологические реалии, такой подход пока остается в своей полной и законченной форме, пожалуй, утопическим идеалом. Тем не менее ясно, что изучение «западного эзотеризма» в частности и западной религии и культуры в общем, непременно сильно выиграет от движения в означенном выше направлении.

в масштабах культуры). Эта «тень» становится вместилищем всего того, чем, кем и как мы не хотим быть; однако в действительности она является значимой частью того, кем, чем и как мы являемся. Мы предпочитаем вместо того, чтобы признать в себе эти нежелательные черты и как-то реагировать на их существование (увидеть их в своей культуре), проецировать их вовне, на других людей («язычников», «еретиков», «ведьм» и т.д., говоря о культуре). Всякий успешный терапевтический процесс, напротив, предполагает встречу с содержимым своего подсознания и попытку интегрировать это содержимое в собственную идентичность. Так как такой процесс требует слома внутренних барьеров, которые были созданы для защиты стабильности и безопасности нашей идентичности, мы, естественным образом, сопротивляемся ему, боясь хаоса, потери ориентации и рассудка. Однако же если это сопротивление удастся преодолеть, есть шанс выйти на уровень более сложного и многослойного самосознания, чтобы затем соответственно перестроить свою идентичность (что могло бы дать в применении к обществу новую, значительно более комплексную и целостную картину «западной культуры», которая была бы достижима, если не ограничивать линии этой картины жесткими схемами Большого Полемического Нарратива). Вполне допускаем, что подобная «психотерапия» сферы научных исследований была бы нужной и благотворной.