

Воутер Ханegraафф

**РЕЛИГИЯ И ИСТОРИЧЕСКОЕ ВООБРАЖЕНИЕ:
ЭЗОТЕРИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ПОЭТИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО¹**

Душа может мыслить только образами.

Аристотель. «О душе» III.7.431 а 16

Как было недавно обосновано Люсией Траут и Аннеттой Вильке, концепт *воображения* оказался странным образом обделенным вниманием современных исследователей религии, и явно ощущается необходимость восстановить его статус значимого, «ключевого» понятия в этой сфере знания². Как верно отметили упомянутые ученые, хотя исследователи религии довольно часто употребляют термин *воображение* даже в названиях своих монографий³, его понимание остается достаточно расплывчатым, не осмысленным в теоретическом плане⁴. В настоящее вре-

¹ Впервые опубликована: *Hanegraaff W.J.* Religion and the Historical Imagination: Esoteric Tradition as Poetic Invention // *Dynamics of Religion: Past and Present. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten. Bd. 67 / Ed. by Ch. Bochinger, J. Rüpke, E. Begemann.* Berlin: De Gruyter. 2017. P. 131–153.

² *Traut L.; Wilke A.* 2015. Einleitung // *Religion – Imagination – Ästhetik: Universität Leipzig*, 2015. P. 19, 60.

³ Наверное, самым известным примером является книга: *Smith J.Z.* *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown.* University of Chicago Press, 1982. Также Траут и Вильке упоминают работу Рональда Индена «Воображая Индию», представления о «воображаемой родине», изучаемые исследователями диаспор, и «воображаемые сообщества» Бенедикта Андерсона (*Traut L., Wilke A.* Op. cit.). Достаточно только вбить в строку поиска на сайте Amazon «imagination» / «imagining» и «religion», чтобы понять, насколько часто такая терминология фигурирует в заголовках исследований религиозно-теологической тематики.

⁴ Конечно, встречаются исключения. См., например: *Herdt G.; Stepe M.* *The Religious Imagination in New Guinea.* New Brunswick: Rutgers Univ. Press, 1989; *Shulman D.* *More than Real: A History of the Imagination in South India.* Cambridge: MA, 2012; *Religion in Cultural Imaginary: Explorations in Visual and Material Practices / Ed. by D. Pezzoli-Oligati.* Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2015; *Wolfson E.* *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism.* Princeton, 1994; *Idem.* *A Dream Interpreted Within a Dream: Oneriopoiesis and the Prism of Imagination.* New York: Zone Books, The MIT Press, 2011; *Idem.* *Giving Beyond the Gift: Apophasis and Overcoming Theomania.* New York: Zone Books, The MIT Press, 2014.

меня не ведется теоретических споров общего характера о воображении, его природе и функциях в отношении к историческому, социальному, философскому или когнитивному измерениям религии. Нет посвященной «воображению» статьи в таких обиходных справочниках как «Critical Terms for Religious Studies» (1998) Марка Тейлора или в «Guide to the Study of Religion» (2000) Уилли Брауна и Рассела Т. Мак-Катчеона; эта тема не затрагивается в «New Approaches to the Study of Religion» (2005) Питера Антса, Армина Гирца и Рэнди Уэрна; не придается значения данному сюжету также в недавно вышедшей в свет «Contemporary Theories of Religion» (2009) Майкла Штаусберга, упоминания отсутствуют и в «Oxford Handbook for the Study of Religion» (2016) Штаусберга и Стивена Энглера. Ясно, что современные исследователи религии по-прежнему не воспринимают «воображение» как достойный их внимания предмет.

1. ВОООБРАЖЕНИЕ: МЕЖДУ ЭНТУЗИАСТАМИ И КРИТИКАМИ

Мы беремся в этой статье доказать, что воображение должно быть признано ключевой темой в изучении религии. Для иллюстрации важности такого подхода давайте совершим краткий обзор основных теоретических и методологических разногласий между исследователями «религионистами» и их оппонентами. Религионистами мы называем исследователей, тяготеющих к идеям Мирчи Элиаде и других интеллектуалов, исторически связанных с обществом «Эранос»¹; их оппонентами являются ученые – наши современники, примыкающие к таким организациям, как Североамериканская Ассоциация Исследования Религии (North American Association for the Study of Religion, NAASR) или журналам, таким как «Method & Theory in the Study of Religion». Основополагающие подходы двух названных групп, в сущности, непримиримы, и оба этих направления очень влиятельны в религиозных кругах, а также среди широкой публики, интересующейся вопросами изучения религий, особенно в Соединенных Штатах. Как хорошо известно, религионисты (главные «энтузиасты» религии в академическом сообществе, пользуясь широко распространенной терминологией, традиционно мыслят в терминах и понятиях мифологических архетипов, универсальных символов или *mundus imaginalis*, в то время как весь их понятийный аппарат полагается на в высшей степени позитивное понимание воображения как способности разума, позволяющей нам постигать глубокие духовные сущности, лежащие за пределами рациональности или чувственного опыта. Обобщенно говоря, они воспринимают религиозное воображение как *интеллектуальную способность*, которая тем или иным образом дает возможность прикоснуться к истинной реальности или проникнуть в иные слои бытия.

¹ Hanegraaff W.J. Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture. Cambridge University Press, 2012.

Напротив, современные ученые, относящиеся к «критической» традиции, обычно прямо или косвенно отстаивают позицию, согласно которой боги, ангелы, демоны и прочие духовные сущности однозначно нереальны и существуют только в человеческом воображении. Для них задача ученого состоит в том, чтобы снять покровы вымышленных фантазий и иллюзий и добраться до фундаментальных социальных, психологических, философских и политических предпосылок, которые в действительности дают понимание религии. Иными словами, эта группа ученых считает, что религиозное воображение является не интеллектуальной способностью, но *предрасположенностью к заблуждениям*: оно мешает нам осознать реальность.

Представители «критического лагеря» однозначно разнятся с религионистами в оценке роли воображения в контексте религиозной сферы. Вместе с тем можно было бы ожидать согласия между этими группами хотя бы относительно важности фактора воображения. В конце концов если религиозное воображение столь хорошо справляется с задачей сокрытия от верующих истинной реальности и заставляет их поверить в несуществующие вещи, почему бы не попробовать тщательно проанализировать этот феномен? Однако, как уже было отмечено, на практике этого не делается. Данный примечательный факт свидетельствует о том, что хотя ученые «критической» школы видят себя защитниками рационалистических и секулярных воззрений, они, как кажется, не осознают той центральной роли, которую воображение играло в философском проекте Просвещения от Томаса Гоббса и Дэвида Юма до Иммануила Канта. Мэри Уорнок в своей классической работе по данной теме сформулировала мысль Канта относительно нашего сюжета следующим образом: Нельзя выразить чувственный опыт абстрактными понятиями без помощи воображения. Жизнь только чувственными восприятиями была бы лишена всякой организации и порядка, тогда как полностью интеллектуальная жизнь оказалась бы обделенной реальным содержанием. Мы приходим к выводу, что только с помощью чувств или только с помощью интеллекта мы не могли бы воспринимать мир таким, как мы его видим. Однако два упомянутых элемента не соединяются сами собой для достижения такого результата. Нужен другой соединительный фактор. Таким соединительным фактором является воображение...»¹

¹ Warnock M. *Imagination*. Berkeley, 1976. P. 30. Конечно же, нельзя отрицать, что Кант видел роль воображения в процессе человеческого познания в тревожном свете. О его неоднозначных стремлениях минимизировать и затемнить важность фактора воображения, предпринятых между первым и вторым изданиями «*Kritik der reinen Vernunft*», а также о значительных различиях между подходами Канта к воображению в его теоретических и прикладных работах см.: Böhme H., Böhme G. *Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt A.M., 1983. S. 231–250; Kneller J. *Kant and the Power of Imagination*. Cambridge University Press, 2007. Ch. 1 & 5; ср. Wolfson E., 2014. Op. cit. 1–2, n. 3 с указанием дополнительной литературы.

Интеллектуальные корни подобных умозаключений могут быть найдены уже у Гоббса и Юма. Именно деятели Эпохи Просвещения (а не романтики, как часто полагают¹) первыми сформулировали точку зрения, согласно которой воображение является важнейшей способностью нашего разума, необходимой для восприятия реальности и упорядочивания хаоса чувственных впечатлений². Насколько нам известно, этот вывод никогда не был опровергнут³. Однако он дополнялся, перетолковывался и был заново интерпретирован романтическими мыслителями, такими как Шеллинг, Вордсворт и в особенности Кольридж. Последний, как хорошо известно, различал «первичное воображение», с помощью которого мы постигаем мир вокруг нас, и «вторичное воображение», которое лежит в основе художественного творчества и гениальности⁴. В результате вышеописанной идейной трансформации был принят ошибочный взгляд, что воображение противоположно рациональности, точно так же, как романтизм противоположен идеям Просвещения. Однако мы считаем, что если ученые религионисты вдохновляются романтическими построениями о полубожественной природе творческого вторичного воображения⁵, исследователям критической школы следует по мень-

¹ *Engell J.* 1981. *The Creative Imagination: Enlightenment to Romanticism.* Cambridge, MA, 1981.

² *Ibid.* P. 3–10.

³ См., например: *Clark A.* Whatever Next? Predictive Brains, Situated Agents, and the Future of Cognitive Science. *Behavioral and Brain Sciences* 36. Cambridge University Press, 2013. 197–199.

⁴ *Warnock M.* *Imagination.* Op. cit, 1976. P. 66–130; *Warnock M.* *Imagination and Time.* Oxford: Wiley-Blackwell, 1994. P. 22–44.

⁵ Возможно, в первую очередь в силу националистических предпочтений невнятные рассуждения Кольриджа о воображении привлекли внимание преимущественно британских ученых. Стоит согласиться с Мэри Уорнок, что, хотя теория воображения, разработанная романтиками, несомненно имеет большое культурное и историческое значение, с технической и философской точки зрения она значительно уступает концепциям британских эмпиристов и традиции кантианства. Как отмечает с тонкой иронией Уорнок, «вместо аргументов, нам дают повторяющиеся утверждения, смутные, малопонятные, может быть, весьма глубокомысленные. Причиной подобной перемены, этого досадного снижения качества мыслительного процесса, послужило оставление строгих кантианских принципов различения между поддающимися и не поддающимися познанию материями, между правильными философскими построениями и пустыми метафизическими спекуляциями» (*Warnock M.* *Imagination.* P. 63–64). Для того чтобы ознакомиться с захватывающим повествованием о том, как идеи Кольриджа о воображении применялись для преодоления методологического агностицизма и создания новаторской «Романтической Религии», например, воплощенной в изощренной эзотерической философии Оуэна Барфилда, следует изучить труд Роберта Рейли (*Reilly R.J.* *Romantic Religion: A Study of Owen Barfield, C.S. Lewis, Charles Williams, and J.R.R. Tolkien.* Great Barrington: Lindisfarne Books 2006). Кстати, значительное влияние идей Барфилда на Дж. Р. Толкиена, теория волшебства которого (*Tolkien J.R.R.* *On Faery-Stories // The Tolkien Reader.* New York. 1966. P. 33–99.) основана на концепциях упомянутого философа, отсылает нас в свою очередь к исследованию Маркуса Алтена Давидсена о вымышленных религиях (*Davidsen M.A.* *The Spiritual Tolkien Milieu: A Study of Fiction-Based Religion.* Diss. Leiden University, 2014).

шей мере обратить внимание на просвещенческий концепт огромной значимости первичного воображения для познавательной способности человека.

У Юма и Канта мы узнаем, что для нас как для мыслящих животных, воображение составляет саму ткань осознания нашего бытия. Ведь всяческие «идеи» и «концепции» могут существовать только внутри нашего воображения. Для Канта так и осталось тайной, как воображению удается творить такие чудеса, он отчаялся дать ответ на этот вопрос, сказав, что это является «искусством, сокрытым в глубинах человеческой души, чьи настоящие механизмы действия Природа едва ли когда-либо даст нам увидеть и подробно рассмотреть»¹. Эту позицию можно было бы назвать пораженческой, особенно с современной перспективы, ибо, как кажется, исследователи-когнитивисты ныне заново открывают фундаментальные истины, впервые проговоренные Гоббсом, Юмом и Кантом. В своей новаторской работе по «концептуальному смешению» Жиль Фоконье и Марк Тёрнер отметили, что когнитивистика давно уже идет неверным путем вслед за постулатом аналитической философии двадцатого века, утверждающим необходимость исключения образного мышления из пространства «базового значения». Однако же игнорируется тот факт, что в действительности «воображение создает смыслы <...> мгновенно, подобно тому, как бьет молния, значительно опережая скорость осознания»². Ученые приходят к радикальному заключению, которое, как кажется, необходимо особенно выделить: «Следующим этапом в исследовании разума должно стать изучение природы и механизмов воображения»³.

Если Фоконье и Тёрнер правы, явно пришло время для нас, исследователей религии, серьезно взяться за то, чтобы сделать воображение новым ключевым понятием также и нашей дисциплины⁴.

2. ИСТОРИЧЕСКОЕ ВОООБРАЖЕНИЕ КАК ОБЪЕКТ ИССЛЕДОВАНИЯ

Тема воображения, разумеется, весьма обширна, она открывает для нас горизонты исследований не только в религиоведении, но и в других гуманитарных дисциплинах⁵. В данном тексте нас интересует только

¹ Kant I. Kritik der reinen Vernunft (2. Auflage 1787) // Kants Werke. Bd. III. Berlin, 1968. S. 180–181. Warnock M. Imagination. P. 32.

² Fauconnier G.; Turner M. The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities. New York, 2002. P. 15.

³ Fauconnier G.; Turner M. The Way We Think... Op. cit. P. 8.

⁴ См. новаторское применение «концептуального смешения» к анализу текстов корпуса Наг Хаммади в: Lundhaug H. 2010. Images of Rebirth: Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis of the Soul. Leiden, 2010; а также: Davidsen M.A. The Religious Affordance of Fiction: A Semiotic Approach // Religion 46.4, 2016 (forthcoming).

⁵ Brann E.T.H. The World of the Imagination: Sum and Substance // Utopian Studies. Vol. 7, No. 2. 1996. P. 222–224.

один маршрут из многих возможных: *историческое* воображение как объект исследования (а не как фактор *при изучении* истории, сколь бы любопытной и многообещающей не была именно такая постановка вопроса)¹. Попробуем понять, как религиозные деятели представляют в своем воображении историю – мы увидим, что этот вопрос неотделим от вопроса о том, какой они находят в истории смысл. Основываясь на доказательной традиции Юма и Канта, Мэри Уорнок объясняет, что «без воображения невозможно иметь представление о прошлом, настоящем и будущем»², то есть нельзя понять идею продолжительности времени. Мы придаем значение этой продолжительности, превращая последовательность неких событий в рассказ – повествование, имеющее свой сюжет. Однако же описанная операция, по сути, является крайне опасным избирательным упрощением, которое неизбежно повреждает бесконечную сложность исторической реальности. Более того, если повествование имеет начало, середину и конец, история в высоком смысле, напротив, есть то, в середине чего мы все живем, не ведая, каким будет ее конец³. В данном тексте нам интересна не история как таковая, но взгляды на нее религиозных деятелей, которые превращают эту историю в рассказ, накладывают то или иное повествование на живую ткань истории.

Эти рассказы стали порождением исторического воображения, или, точнее, исторической *памяти*. Память, в общем, считается подклассом воображения, так как она позволяет нам представить себе вещи, которые ушли из актуальной реальности или же более с нами не происходят. Точно так, как наша персональная идентичность зависит от нашей памяти о личном прошлом (теряя память, человек уже не помнит, кто он есть), чувство *коллективной* идентичности зависит от того, как мы помним нашу общую историю. Однако же наша память – это не фотографическая пластина. Как и всякая иная форма воображения, это *активная*, динамичная способность, которая непрерывно заново воссоздает наше прошлое в самом процессе сохранения информации о нем. Так же, как мы воспринимаем мир за пространственными пределами досягаемости органов наших чувств только с помощью воображения, мы можем

¹ Изучение «исторического воображения» стоит на повестке дня методологии и философии истории по меньшей мере со времен классического труда Хейдена Уайта «Метаистория» (см.: *White H. Metahistory: The Historical Imagination in 19th-Century Europe*. Orig, 1973. Baltimore, 2014), а возможно, еще с выхода в свет работ Р.Дж. Коллингвуда после Второй мировой войны. Соотношение вымысла и фактической достоверности в истории было предметом яростных дискуссий в специализированных журналах и средствах массовой информации. Пусть эти горячие дебаты «скорее скрыли свой предмет за дымом баталии, нежели осветили его» (как метко отметила Энн Ригни, см.: *Rigney A. Imperfect Histories: The Elusive Past and the Legacy of Romantic Historicism*. Ithaca, NY, 2001. P. 5), но они по крайней мере показали интерес историков к данной проблематике.

² *Warnock M. Imagination and Time*. P. 88.

³ *Ibid.* P. 108.

воспринимать историю, явления прошлого только посредством личной и коллективной памяти. В обеих ситуациях воображение/память показывают нашему разуму картины, содержащие искажения разной степени по отношению к реальности явлений, отделенных от нас пространством/временем.

Ход рассуждений приводит нас к концепции Яна Ассмана о *Gedächtnisgeschichte* или мнemoистории¹. Для того чтобы прояснить наше понимание данной идеи – которое несколько отличается от трактовки самого Ассмана² – начнем с конкретного примера. Гуманист Корнелий Агриппа Неттесгеймский (1486–1535/36), деятель науки и оккультизма шестнадцатого века, для многих поколений был памятен как черный маг, заключивший сделку с дьяволом, что, помимо всего прочего, повлияло на выбор фигуры Агриппы в качестве прототипа доктора Фауста из знаменитой трагедии Гёте. В действительности, однако же, специалистам хорошо известно, что Агриппа был не только философом-скептиком, но и очень верующим и набожным христианином, который считал единственным надежным источником истины и спасения безусловную веру в Иисуса Христа³. На первый взгляд, соблазнительно было бы описать эти два противоречащих друг другу образа как «воображаемого Агриппу» и «исторического Агриппу», но подобное описание можно считать верным только при крайне неточном и упрощенном подходе. Более корректной была бы следующая формулировка: хотя всякий образ Агриппы существует только в историческом воображении, представление о нем как о черном маге имеет низкую степень достоверности, тогда как образ Агриппы – скептика и верующего христианина – достаточно хорошо согласуется с известными историческими фактами. Достоверность и недостоверность, таким образом, могут быть представлены двумя полюсами, между которыми в некоей точке пребывает историческое повествование.

2. ИСТОРИЧЕСКОЕ ВОООБРАЖЕНИЕ

Для историков тревожным фактом является то, что в памяти поколений остался как раз относительно недостоверный образ Агриппы. Данное положение вещей сложилось по достаточно понятной причине – рассказ о таком Агриппе интересней, он наделен высокой степенью

¹ Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: C.H. Beck, 1992; *Idem*. Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism. Cambridge, MA, 1997; *Idem*. Religion und kulturelles Gedächtnis: Zehn Studien. München: C.H. Beck, 2000.

² Hanegraaff W.J. The Trouble with Images: Anti-Image Polemics and Western Esotericism // In Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others / Ed. by O. Hammer, K. von Stuckrad. Leiden, 2007. P. 112. *Idem*. Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture. Cambridge University Press, 2012. P. 375–378.

³ Poel M. van der. Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and His Declamations. Leiden, 1997.

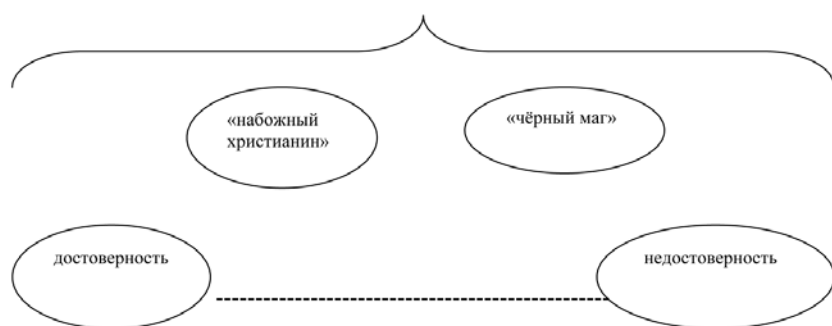


Рис. 1

поэтичности¹. Напротив, относительно исторический Агриппа преимущественно впал в забвение, так как рассказ о нем довольно малопоэтичен. Память об этом образе обычно сохраняется только историками-профессионалами, тексты которых находят читателей лишь в узких академических кругах.

Мы выбрали пример Агриппы для иллюстрации концепции мнемистики, которую можно описать как «историю того, каким мы помним прошлое», в отличие от истории того, «как это случилось в прошлом на самом деле». Важность этого различия состоит в том, что оно укоренено в парадоксе, изначально свойственном воображению, который испокон веков тревожил философов, думавших над проблематикой феномена воображения как такового². Воображение может *показать* нам нечто, отдаленное от нас во времени или в пространстве, только *создавая* это нечто перед нашим внутренним взором, то есть можно сказать, что воображение представляет нам мнимые, ложные образы действительных вещей и открывает нам реальность, одновременно скрывая ее от нас. Если мы сфокусируемся на одном из полюсов нашей дилеммы и подчеркнем *обманчивую* природу исторического воображения, нам нужно будет про-

¹ Автор благодарен Маркусу Альтена Давидсену, которому удалось доказать необходимость разделить изначально принятое нами понятие «вымышленности» на две части. Как указал Давидсен, «вымышленность» может значить и недостоверность, и поэтичность (то есть привнесение компонентов, необходимых для «красивого рассказа»), и следует обозначить разницу между этими двумя вариантами, ведь «тяга к достоверности увлекает историческое воображение в погоню за максимальной аккуратностью/обоснованностью высказывания, тогда как поэтичность вовсе не предполагает совершенной недостоверности/ необоснованности» (личный разговор автора с М.А. Давидсеном, 27 ноября 2015 года).

² Особенно глубокий и комплексный анализ религиозного воображения и всей свойственной ему противоречивости можно найти в работах Эллиота Вольфсона, см., например: *Wolfson E. Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. P. 204–214 и далее; *Idem. A Dream Interpreted Within a Dream: Oneriopoiesis and the Prism of Imagination*. P. 109–142 и далее; *Idem. Giving Beyond the Gift: Apophasis and Overcoming Theomania*. P. 1–13 и далее.

зять завесу исторических фантазий, чтобы открыть, цитируя знаменитое высказывание Леопольда фон Ранке, *wie es eigentlich gewesen*, как это было на самом деле. Это постпросвещенческий взгляд классического исторического критицизма или критической историографии, который сосредотачивается на скрупулезном анализе мельчайших деталей первичных источников. Такой подход неизбежно привел бы нас к выводу (если мы вернемся к заданному выше примеру), что Агриппа был не черным волшебником, а философом – скептиком и верующим христианином. Здесь мы имеем дело с классической функцией историографии как инструмента *Entmythologisierung* (демифологизации).

По нашему мнению, сложно переоценить важность такой критической историографии, как основы всякого серьезного исторического исследования, будь то работа в области истории религии или в любой другой сфере исторической науки. Без этой основы можно возвести только песочный замок. Однако несмотря на необходимость этой работы, ее самой по себе недостаточно для создания структурно полноценного исследования – критический анализ источников должен быть дополнен элементами мнемистории или, скажем точнее, мнемисториографии¹. Здесь мы переходим к другому полюсу нашей дилеммы. Что воображение, как и память, изначально обманчиво – это правда, но правда также и то, что они являются единственным нашим средством получения откровения, ибо только *через их обманчивые образы* мы вообще способны постигать реальность! Воображение показывает нам мир в форме творчески переосмысленных образов, которые сами по себе достойны изучения. Это справедливо для мира сущностей, отделенных от нас как пространством, так и временем. И, что наиболее важно отметить, – наивно было бы предполагать, что творческие эманации исторического воображения просто замещают собой объективные факты прошлого. Напротив, они *относятся к числу этих фактов* и именно в этом качестве подлежат изучению. Вернемся к нашему примеру: многочисленные искажения, недопонимания и домыслы относительно Агриппы (иначе говоря, все – и истинное, и ложное – что можно отнести к истории восприятия его образа) полностью входят в категорию *wie es eigentlich gewesen*. Осмелимся заявить: поскольку речь идет об историческом значении фигуры Агриппы, перечисленные фантазии будут даже важнее и актуальней «истинной» личности гуманиста, о которой имеют представление лишь немногие эксперты. Обобщенно можно сказать, что мнемистория занимается Агриппой в том виде, в каком он существует в памяти и воображении. Соответственно, мнемисторический анализ должен будет подробно описать трансформацию цепи воображаемых реконструкций образа Агриппы на протяжении веков. В то время как Ян Ассман, как кажется, мыслит мнемисторию самостоятельной дисциплиной, по нашему мнению, следует всегда добиваться диалектического взаимодействия классической истории и мнемистории.

¹ Hanegraaff W.J. Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture. P. 375–376.

3. ПРИМЕР 1: РАССКАЗ О ДРЕВНЕЙ МУДРОСТИ

В продолжение данного текста мы сосредоточимся на роли исторического воображения в нашем поле специализации, истории западного эзотеризма. Под этим термином мы понимаем существующую на протяжении длительного периода времени – от поздней античности до наших дней – последовательность исторических течений, идей и практик, которые имеют по меньшей мере один общий признак: эти явления опочивались и маргинализировались в научных исследованиях начиная с эпохи Просвещения. В конечном счете они оказались вытесненными в смутно демаркированную область ничейной земли за пределами признанных академических дисциплин. Иными словами, как мы объясняли в других текстах¹, явления, которые мы относим к «западному эзотеризму», можно назвать историческими жертвами просвещенческой экспансии: к ним могут быть причислены все феномены (например «магия», «окультная философия», «предубеждения», «иррациональность» и даже просто «глупость»), которые интеллектуальные элиты и зарождающееся научное сообщество сочли несовместимыми с повесткой современной рационалистической науки. Именно в противостоянии с названными стигматизированными явлениями современная западная цивилизация конструировала свою идентичность. Мы можем определить поле нашего исследования как сферу отринутого «другого» в просвещенческой полемике, так как в этом пространстве оказываются собранными все отвергнутые или дискредитированные знания, изгнанные прочь мыслителями эпохи Просвещения в интересах современной науки, разума и прогресса.

Особенно четко эта позиция была сформулирована ныне забытым новатором эпохи Просвещения в истории философии Кристофом Августом Хойманном. В своем «Acta Philosophorum» (самом первом специализированном журнале, посвященном истории философии) в 1715 году он призвал выбросить все псевдофилософские концепции в «море забвения» (*das Meer der Vergangenheit*), уничтожив всякую память о них. Следуя доказательной логике разрушения, напоминающей о недавних действиях Исламского государства (ИГИЛ) по уничтожению монументов Пальмиры и других памятников «языческой» древности², Хойманн утверждал, что никаких документальных следов «идиотских суеверий» не должно сохраниться в архивах и библиотеках. Сама память об их существовании должна быть изглажена из коллективного сознания³. Сравнение с человеческой и культурной катастрофой, которая разворачивается сейчас на Ближнем Востоке, не случайно, оно опирается на вполне легитимные параллели: подобно современным идеям радикального исламизма, полемика эпохи

¹ Hanegraaff W.J. Esotericism and the Academy...

² Hanegraaff W.J. On the Death of Khaled Asaad, 2015 // URL: www.wouterjhanegraaff.blogspot.com.

³ Heumann Chr.A. Von denen Kennzeichen der falschen und unächten Philosophie // Acta

Philosophorum 2. 1715. P. 179–236. См. Hanegraaff W.J. Esotericism and the Academy... P. 132–133.

Просвещения строилась на основаниях борьбы монотеистической религии, в данном случае христианства, а точнее – протестантизма, против комплекса позднеэллинистических представлений, говоря обобщенно, опирающихся на платонические идеи о религии и философии. Эти представления мы для удобства упрощенно обозначим здесь как античное язычество. В обсуждаемую эпоху считали, что эти идеи пронизаны духом *идолопоклонства*¹. Для протестантских мыслителей в особенности был характерен взгляд, очень схожий с воззрениями нынешних деятелей «Исламского государства» на языческие древности – они считали, что все эти вещи пришли от дьявола и их необходимо уничтожить.

Подчеркнем, что просвещенческая полемика была секулярным переосмыслением более ранней протестантской атаки против крайне влиятельного исторического нарратива, который можно определить как *платоновский ориентализм*². Здесь речь идет об очень значимом конструкте, действовавшем в историческом сознании Запада со святоотеческих времен и облеченным в четкие программные формулировки в эпоху итальянского Ренессанса. Воспользуемся этим конструктом как первым примером поэтизированного исторического воображения и формирования культурной памяти. Мы намеренно попытаемся представить ниже не академическое рассуждение об исторических событиях, а увлекательный рассказ (перед тем как читать дальше, пожалуйста, посмотрите примечание)³.

¹ См.: *Hanegraaff W.J.* Idolatry // *Rever: Revista de Estudos da Religião* 5.4. 2005. URL: http://www.pucsp.br/rever/rv4_2005. *Idem.* The Trouble with Images: Anti-Image Polemics and Western Esotericism.

² См.: *Walbridge J.* The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism. Albany, NY, 2001; *Hanegraaff W.J.* Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture. P. 12–17. Конечно же, данная терминология неизбежно вызовет ассоциации в памяти читателя/ читательницы (или, что точнее, в его/ее воображении!) с постколониальной теорией Эдварда Саида, однако же в нашем случае следует оставить эти ассоциации за скобками. Как нам кажется, «ориентализм» Саида следовало бы интерпретировать как характерную для девятнадцатого века узкую разновидность более общего исторического феномена, в котором значительную роль играет платоновский ориентализм. Очевидно, что подробный разбор этого сюжета увел бы нас далеко за рамки данной статьи.

³ В данном случае мы столкнулись с присущими научному тексту жанровыми ограничениями. Так, данная статья основана на лекции, которая была прочитана на Конгрессе Международной ассоциации истории религии в Эрфурте (Германия) 25 августа 2015 года. Я попросил аудиторию «сесть поудобнее и наслаждаться историей», после чего намеренно перешел с нейтрального тона голоса, подходящего для научной лекции, к насколько только было возможно драматическому тону декламатора (черпая вдохновение местами из речи Галадриэли в начальной сцене фильма Питера Джексона «Властелин колец»). Мой рассказ сопровождался демонстрацией тщательно подготовленных слайдов в программе Powerpoint, иллюстрирующих повествование. Прошу всех добросовестных читателей данной статьи проникнуться этим посылом и прочитать следующий/ие фрагмент/ы в соответствующем настроении.

Давным-давно, в седой древности, задолго до появления христианства, Свет истинной духовной мудрости воссиял на Востоке. Некоторые говорят, что все началось в Египте, с Гермеса Трисмегиста, другие утверждают, что первым был Заратустра в Персии, третьи уверены, что начало Свету было положено среди евреев Моисеем. Но где бы не произошло зарождение мудрости, ее единственным источником был сам Господь Бог, который повелел Свету истины разогнать тьму человеческого невежества. Свет стал распространяться, несомый через века чередой вдохновленных свыше наставников, пока не добрался до Платона и его школы в Афинах. Ведь Платон был не просто разумнейшим из философов – он был учителем мудрости, которого послали небеса. Его диалоги не приносили новых знаний: они лишь разъясняли извечные законы древней и всеобщей религии духовной Истины и Света. Затем истинную мудрость хранили и передавали сменяющиеся поколения учителей и философов – наследников Платона, пока она не достигла своего наивысшего воплощения в учении Иисуса Христа. Распространение христианства по всему миру возвестило выполнение древнего божественного замысла, данного в откровениях мудрецов. Однако произошла ужасная ошибка. Христианская вера была искажена и неправильно понята. По мере того, как Церковь сокрушала своих врагов, христиан все больше соблазняла власть и погоня за земными наслаждениями. И вот, впад в скверну, они все больше отдалялись от древних основ истинной веры. Они больше не понимали, что Евангелия являли собой вершину и венец языческой мудрости. Напротив, они стали смотреть на язычников как на своих смертельных врагов – идолопоклонников и пособников злых духов, зловредных прислужников тьмы, которых нужно уничтожить во имя Господа. Сами платонические философы и их древние восточные предтечи (бывшие первыми хранителями божественного Света) теперь считались учителями черного волшебства. И так случился закат древней мудрости и забвение ее настоящей природы. Потом пришли времена, когда иерархи церкви опустили до положения откровенных преступников, а сам институт церкви стал стыдом для всех добрых христиан. И в этот самый темный час истории, когда казалось, что все потеряно, сам Господь пришел на помощь. После долгой холодной Зимы настала Весна. Чудесным ходом Божественного промысла рукописи Платона и древних учителей Восточной Мудрости были вновь найдены и представлены миру. Они достигли самой Италии, оплота Церкви, и были переведены на латынь и народные языки. Именно когда они были наиболее необходимы, благодаря чуду книгопечатания сокровища древней мудрости стали доступны для чтения и изучения множеству людей, значительно превосходящему любое число читателей, о котором только могли мечтать в прошлом. Так, в самое страшное время упадка и забвения Господь напомнил человечеству о настоящем источнике Мудрости, Правды и Любви. Воистину грядущие перемены очистят Церковь от ее заблуждений и увенчаются Новым Временем Духовности. Возвращается Золотой Век!

Такова, в основных чертах, история, которую итальянские гуманисты, такие как Марсилио Фичино и его многочисленные последователи, рассказывали самим себе и своим читателям в конце пятнадцатого

столетия¹. Для нас критически важно показать здесь накал драмы и силу эмоционального посыла, которые способны создать историческое повествование, подобное приведенному выше – особенно если оно излагается не с позиции академической нейтральности и отстраненности, но с моральной убежденностью рассказчика, не скрывающего своих симпатий к миссии «хранителей света», несших сакральное знание через века. Обсуждая подобные нарративы с научной точки зрения, мы порой рискуем упустить из виду, что мы имеем дело не с теорией, теологической доктриной или академической исторической дискуссией, то есть чем-то, что хорошо подходит под привычные для нас университетские рамки. Нарратив может содержать все эти элементы или ссылаться на них, но на более глубоком уровне всегда лежит рассказ, который должен обращаться напрямую к воображению публики, затрагивать ее эмоции. Подчеркнем, что мы проговариваем здесь вовсе не банальные утверждения. Нарратив о Древней мудрости в разнообразных формах оказывал очень значительное влияние на известных интеллектуалов с пятнадцатого до восемнадцатого века по меньшей мере, и даже после снижения популярности этих идей в научной среде они по-прежнему активно присутствуют в эзотерических кругах вплоть до сегодняшнего дня. Примечательная сила данного комплекса идей, демонстрируемая на протяжении длительного времени, не может быть исчерпывающе объяснена только рациональными доводами или ссылками на исторические события, приводимыми апологетами. В первую очередь, эта сила исходит из простого факта, что перед нами хорошая история, которая прямо обращается к воображению и эмоциям читателя. Привлекательность этого нарратива объясняется, в сущности, его поэтичностью.

Что же делает эту историю интересной? Или, говоря техническими терминами, каковы ее основные «сильные стороны»², делающие возможным и даже весьма вероятным принятие читателями повествования о Древней мудрости как правдоподобного и убедительного рассуждения? В данном случае следует различать религиозное и историческое правдоподобие. Говоря о приведенном выше примере, мы сможем заключить, что он обладает религиозным правдоподобием, если читатель будет склонен счесть упоминавшийся духовный Свет реальным и важным явлением, тогда как историческое правдоподобие предполагало бы, что мы верим – все события в реальности происходили именно так, как описано в этом тексте. Можно сказать, что имеется логическая иерархия между этими двумя характеристиками: Свет может существовать и без нашего рассказа, тогда как данный рассказ немислим без Света. Несмотря на это, религиозное правдоподобие повествования не зависит от его исторического правдоподобия – невозможно убедить кого-то, что духовный Свет реален, так как события происходили именно так, как описывает

¹ Hanegraaff W.J. Esotericism and the Academy... P. 5–53.

² Davidsen M.A. The Spiritual Tolkien Milieu: A Study of Fiction-Based Religion. Diss. P. 96–104.

наш рассказ. Точно так же его историческое правдоподобие не зависит от религиозного – нельзя доказать, что канва событий излагается верно в силу того, что духовный Свет реален. Вероятно, и историческое, и религиозное правдоподобие здесь опираются на силу самого повествования: и в духовный Свет, и в историю его передачи через века верится только потому, что это очень волнующая история. Почему она так волнует? На этот вопрос, в конечном счете, сможет ответить только изучение глубинных слоев человеческой души, с применением инструментария эмпирической психологии воображения, и исследованиями эмоций и межличностного взаимодействия.

По нашему мнению, повествование о Древней мудрости обладает двумя основными «сильными сторонами» с точки зрения религиозного и исторического правдоподобия, которые должны стать центром внимания при изучении вопроса с психологической точки зрения:

1. Оно отмечено несомненным этическим дуализмом, сформулированным не в абстрактных спорных терминах «добра» и «зла», но прямо визуализированным как битва Света против Тьмы. Если история привлечет внимание публики, последняя будет отождествлять себя с отважными хранителями Света, которые приняли муки ради того, чтобы донести до людей истинное знание, тогда как по отношению к силам тьмы и невежества аудитория нашего рассказа неизбежно проникнется такими негативными эмоциями, как гнев, непримиримость и скорбь.

2. Последовательные исторические события представляются как сюжетно связанные *приключения* или *путешествия*, в ходе которых положительные герои терпят разного рода невзгоды и лишения, чтобы в конечном счете, уже оставив всякие надежды, быть спасенными. Если нам нравится эта история, мы будем с волнением следить за тем, как мудрецы несут Свет через века, передавая его из поколения в поколение, мы будем поражены, разочарованы и взволнованы, если кто-то из удостоенных доверия провалит свое ответственное задание, мы будем ужасаться слепоте врагов Света, мы будем стремиться броситься на выручку несправедливо обвиненным подвижникам, мы будем ликовать, когда к ним придет неожиданная помощь свыше, и все мы будем надеяться, что силы тьмы и невежества не превозмогут воинов Света.

4. ПРИМЕР 2. РАССКАЗ О ЗАБЛУЖДЕНИЯХ ЯЗЫЧНИКОВ

Имея в виду все вышесказанное, перейдем ко второму примеру поэтизации исторического воображения и конструирования культурной памяти. Против ренессансного нарратива языческой мудрости выступает не менее влиятельный контрнарратив языческого заблуждения. Он зародился у римско-католических критиков платонизма, таких как Пико делла Мирандола, и полемистов против ведьм, таких как Иоганн Вейер, набрал силу в трудах интеллектуалов контрреформации, таких как Джиованни Баттиста Криспо, и стал центральным пунктом атаки

протестантов против платоновского ориентализма в семнадцатом и восемнадцатом веках¹. В основных чертах повествование можно представить следующим образом (вновь призываем читателя максимально проникнуться драматическим тоном этого рассказа):

Языческие мудрецы древнего Востока – Заратустра, Гермес, Пифагор, Платон и их последователи – были вовсе не учителями мудрости, но носителями тьмы. Они заключили договор со злыми демонами, ложными богами язычников, которые научили их искусству ворожбы и принимали от них отвратительные обряды и знаки почитания. Моисей, свободный от скверны египетских суеверий, был избран для того, чтобы вывести еврейский народ из тьмы язычества. С него началась истинная религия Одного Бога, нашедшая свое высшее развитие в христианстве. Однако тут (точно так же, как в рассказе о Древней Мудрости) произошла ужасная ошибка. Пытаясь объяснить Евангелия в доктринальных понятиях, Отцы Церкви стали пользоваться так называемой философией Платона. Соблазненные красноречием авторов-платонистов, которые столь убедительно рассказывали о Боге – источнике всего сущего и подателе жизни, Отцы не осознали, что они привносят в христианскую весть яд языческих заблуждений: учение об эманациях, которое отвергает веру в «творение из ничего» и подрывает преданность Иисусу Христу, утверждая, что каждый может обрести истину в себе самом. Так христианская весть была отравлена языческими бреднями, которые медленно превратили Церковь Христа в Церковь Антихриста. Но когда тьма стегустилась и окутала мир, когда Церковь управлялась преступниками, а старые языческие писания свободно распространялись по всему свету, как никогда доселе, Господь послал Мартина Лютера, чтобы напомнить христианам об истинном смысле их веры и очистить Церковь от языческой скверны. Реформаторы, боровшиеся против иерархов римско-католической церкви, на самом деле сражались с темными силами самого ада, которые к тому моменту сумели потушить свет Евангелия и заменить его лживыми учениями платоников и прочих восточных язычников. Свет Евангелия воссияет во всей своей силе и славе только тогда, когда Христианство будет полностью очищено от тьмы языческого идолопоклонства.

Очевидно, что это протестантское повествование является зеркалом приведенного выше рассказа. Учителя света превратились в ней в учителей тьмы, так называемая языческая мудрость стала языческим заблуждением; философия Платона из спасительницы христианства стала ее губительницей; открытие древних платонических и восточных рукописей деятелями итальянского Ренессанса представлялось теперь не плодом божественного вмешательства, а решительной попыткой дьявола совратить христианские умы; реформа церкви подразумевала не новый поворот к языческой мудрости античности, но окончательное уничтожение последней.

И вновь перед нами очень хорошая история. Насколько можно судить, ее сильные стороны все те же: четко обозначенный дуализм света и тьмы

¹ Hanegraaff W.J. Esotericism and the Academy... P. 77–152.

и представление о путешествии или приключении, которое идет веками – со многими неприятностями и поражениями, но снова с гарантией благополучного завершения. Разница между этими двумя рассказами состоит в противоположной оценке античного эллинистического языка в общем и платоновского ориентализма в частности; кроме того, второй текст вызывает совсем другие эмоции, нежели первый (об этом позднее). В нарративе Древней мудрости и протестантском контрнарративе можно увидеть модели, по которым строится множество иных подобных историй. Можно с легкостью наблюдать, как в современной культуре нью-эйдж возрожденческая модель платоновского ориентализма трансформировалась в широкий спектр популярных эзотерических и мистических представлений о древних традициях и духовных откровениях, хранимых испокон веков бесстрашными энтузиастами, просветленными мастерами или махатмами, терпеливо пытающимися пробудить человечество к осознанию его внутренней божественности. В мире евангелистов и христианских фундаменталистов, с другой стороны, мы видим бесконечные вариации протестантского контрнарратива на тему борьбы истинной веры против демонических сил оккультизма.

Наша точка зрения состоит в том, что подобные рассказы – эмоционально заряженные изобретения исторического воображения – возможно, объясняют механизм функционирования религий на более глубоком уровне, чем любые логические словесные рассуждения. Можно было бы возразить, что подобные воображаемые конструкции составляют часть логических рассуждений, однако, по нашему мнению, дело обстоит ровно наоборот – логические рассуждения входят в более широкий контекст конструкций исторического воображения. Устные и письменные тексты, знаки и символы языка и так далее, – все это вплетено в состоящую из образов ткань дословесной мысли. Мы сначала представляем себе вещи, о которых собираемся говорить. Мы не рассказываем историй об абстрактных словах и концептах, мы говорим о том, какой нам представляется реальность. Неважно, идет ли речь об окружающей нас в некий конкретный текущий момент реальности «внешнего мира» или же о существующем в нашей памяти «мире прошлого» – в обоих случаях мы можем видеть эти миры только с помощью нашего воображения.

5. ПРИМЕРЫ 3 И 4: РАССКАЗ О ПРОСВЕЩЕНИИ И ПОВЕСТВОВАНИЕ О ВОСПИТАНИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Для расширения кругозора нашего анализа рассмотрим два других примера поэтизированного исторического воображения и конструирования культурной памяти. Нашим третьим примером станет классический «большой нарратив» рациональности и научного прогресса, который лежит в основе проекта Просвещения и Современности. Что интересно, он оказывается комбинацией двух наших предшествующих историй. Этот знакомый рассказ звучит следующим образом:

Когда-то давным-давно, в Древней Греции, впервые воссиял свет разума. Вместо того чтобы слепо верить в пустые фантазии о богах, навязываемые жреческой элитой, философы стали самостоятельно мыслить, делая выводы на основе прямых наблюдений над материальным миром. Они начали строить рациональное мировоззрение, пребывающее в согласии с чувственным опытом. Таким образом, они старались освободить человечество от диктата реакционных сил мистического обскурантизма, магических предрассудков и религиозных суеверий, настаивая на важности свободы исследования и поиска для разумного понимания действительности. Свет Разума благодаря их усилиям стал распространяться. Однако против этого благородного дела восстала мощь новой официальной религии, христианства, Церкви с ее доктриной спасения только через Иисуса Христа и абсурдной верой в тринитарный догмат. Могущественная церковная иерархия делала все, чтобы подавить свободу человеческого духа. В результате воцарились темные века невежества и суеверия, тянувшиеся долгие столетия. Только с возрождением классической античности в эпоху Ренессанса Разум смог постепенно взять реванш с помощью Реформации, которая наконец-то уничтожила гегемонию Церкви. Тогда наука стала открывать истинные законы природы, демонстрируя таким образом всю ничтожность религиозных предрассудков, Разум восторжествовал над суевериями, а свобода человека победила деспотизм. Так были заложены основы более совершенного общества Просвещения и Прогресса. Разум должен победить реакционные силы религиозных предрассудков и суеверий и он победит их. Человеческий разум может быть излечен от невежества и приведен на путь истины с помощью рационального образования. В конечном счете только глупость и глухота к голосу рассудка замедляют победный марш Науки и Разума.

Как и в рассказе о Древней мудрости, свет, появившийся во времена античности, угасает из-за подъема христианства, чтобы вновь ярко разгореться с возрождением секулярной (языческой) учености во времена Ренессанса. Однако, конечно же, здесь мы имеем дело не с мистическим светом духовной мудрости, а со светом разума. Кроме того, распространению света мешают не демонические злые силы, но человеческое невежество и деспотизм, а также простая глупость. И вновь перед нами очень хорошая история, которая достигает высокой степени эмоционального воздействия на читателя за счет тех же уже упоминавшихся сильных сторон – четкого противопоставления света и тьмы и описания полного приключений путешествия через века, вперед к счастливому финалу.

Интересно, что наш последний, четвертый пример поэтизированного исторического воображения и конструирования культурной памяти будет отличаться от приведенных выше. Мы уже видели, как платонический ориенталистский нарратив «языческой мудрости» противопоставлен протестантскому контрнарративу «языческого демонизма». Подобным же образом просвещенческому нарративу «рационалистического язычества» противопоставлен романтический контрнарратив, основанный

на идеях, которые можно назвать «эзотерическим язычеством»¹. Рассказ будет звучать примерно так:

История человеческого сознания начинается в возрасте младенческой невинности. Человечество жило еще как во сне, в единении с природой, под благожелательным руководством просвещенного священства ясновидцев и целителей. Голос божества говорил с человеком напрямую, с помощью праязыка образов, символов, знаков и соответствий. Тайные знания передавались духовной элите через мистические инициации и мифические повествования. Изначальная восточная мудрость достигла своих вершин в Египте, но именно в народе Израиля человеческое сознание стало развиваться и расти, от юношеского состояния к зрелости, сумев в конечном счете создать абсолютную и универсальную христианскую религию. Благодаря традиции Платона древняя мудрость Востока гармонично влилась в самое ядро христианского вероучения. Средние века, времена великих кафедральных соборов, эпоха Священной Римской империи стали периодом наивысшего рассвета и гармоничного единства христианства. Однако для духовного развития нужны конфликты и кризисы, и разум человека должен был справляться с суровыми вызовами, чтобы развиваться и расти. Реформация положила конец единству христианского мира, возвестив наступление времени индивидуализма и рационализма. Ученые-естествоиспытатели пытались проникнуть за «покрывало Изиды» и раскрыть сокровенные тайны божества, но это привело лишь к тому, что человеческое сознание предельно отделилось от божественных источников настоящей мудрости, и философы с теологами начали сомневаться даже в самом существовании Бога. Однако развитие человеческого сознания происходит в веках под таинственным руководством божественного проведения, которое всегда позаботится о возвращении своих заблудших детей назад, на путь истинный. Когда душа человечества достигнет своей полной зрелости, каждый из нас ощутит свое единство с общевселенской личностью, и все люди добровольно и свободно будут жить в гармонии с духовными законами божественной мудрости.

Хотя данный рассказ перенял несколько ключевых аспектов нарратива платоновского ориентализма о Древней мудрости, его структура явно отличается от строения примеров, которые мы приводили выше. Его ведущая идея носит эволюционный характер. Речь идет о постоянном прогрессе человеческого сознания как такового, который понимается, говоря словами Готхольда Эфраима Лессинга, как «воспитание человеческого рода»² – прогрессе, проходящем под благотворным руководством божественной силы, терпеливо ведущей нас к полной зрелости. В отличие от всех предыдущих рассказов этот *не основан* на дуалистическом противопоставлении света и тьмы, так как конечный итог описываемого в нем процесса не подлежит сомнению. Трагедии и испытания, которые посылаются историей человечеству, в конечном счете оказываются только проверками, они не угрожают

¹ Hanegraaff W.J. Esotericism and the Academy... P. 270–277.

² Lessing G.Eph. Die Erziehung des Menschengeschlechts. Berlin, 1780.

ходу большого исторического процесса, напротив, они необходимы для продвижения истории вперед. Конечно, хочется назвать этот последний рассказ «гегельянским», однако следует понимать, что философия истории Гегеля является самым ярким, но тем не менее частным примером значительно более широкого романтического корпуса идей.

6. ЭМОЦИИ

На протяжении данной статьи подчеркивалась важность темы эмоций для лучшего раскрытия интересующего нас здесь сюжета исторического воображения. Общеизвестным выводом из философского анализа этой сферы является то, что воображение в первую очередь обращается к чувствам и страстям, а не к рассудочным доводам. Например, Дэвид Юм отмечал, что «живые страсти обычно сопутствуют живому воображению»¹. Он же отметил, говоря о политических разногласиях, что «воображение оказывает на людей огромное влияние, и человеку свойственно обращать внимание на то, в каком свете он видит то или иное явление, а не на его истинный внутренний смысл»². Этот феномен нам столь хорошо знаком по бытовому опыту, что, думается, он не требует никаких дополнительных доказательств. Конечно же, это наблюдение остается вполне справедливым и применительно к историческому воображению: нет сомнений, что за пределами узкого круга профессиональных историков «истинный внутренний смысл» исторической информации волнует людей куда меньше, чем то, каким образом эта информация «подается» с точки зрения ее повествовательного оформления – как это хорошо видно из приводимого нами выше примера Агриппы. Если какая-либо из приведенных здесь четырех историй звучит убедительно, то она обязана этим не выверенной фактической информации, опровергающей сомнения аудитории, но только своему сильному эмоциональному посылу.

Историческое воображение может играть на очень широкой и сложной гамме эмоций, и, конечно же, всякий адресат этого посыла или участник его формирования будет реагировать на него по-разному. Тем не менее стоит обозначить, на какую из эмоций в первую очередь опирается каждый из приведенных выше рассказов. Сразу заметно следующее:

1. Рассказ о Древней Мудрости явно основан на позитивных образах идентификации. В первую очередь, эти образы призваны вызвать *любовь* к божественному Свету Истины, вместе с чувством *благодарности* к тем, кто пронес этот свет через века гонений. Негативное отражение данных позитивных эмоций может быть описано как некая болезненная, меланхолическая *скорбь* о трагедии невежества столь многих людей, отказывающихся узреть свет правды.

¹ Hume D. A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects. London, 1739. Bk III. 3.6.

² Ibid. Bk III.2.7. Cp.: Warnock M. Imagination. P. 38.

2. Протестантский контр-нарратив не придает такого значения невежеству. Напротив, в нем враг отлично осознает смысл своих действий. Он действует по наущению сил абсолютного зла с самыми худшими намерениями. Соответственно, образный ряд рассказа призван, в первую очередь, вызвать *страх и отвращение*. Приведем примеры: одним из наиболее мощных символов этого ряда, встречающихся в литературе, можно назвать ужасный образ платонизма как «отравленного яйца», из которого выползают выводки вредоносных червей¹, встречается также похожая метафора демонического «стручка семян», испускающего бесконечные ростки ересей, заражающих весь мир². Основными позитивными эмоциями, позволяющими последователям данных идей справиться с описанными ужасами, можно назвать *праведный гнев* и *готовность к сопротивлению*.

3. Не таков эмоциональный тон просвещенческого нарратива: в целом эмоциям здесь отказано в доверии, они должны находиться под контролем разума. Но, как нам кажется, этот рассказ взывает, в сущности, к чувству *гордости*. В наиболее позитивном изводе данных идей мы имеем дело со спокойной и уверенной гордостью, основанной на реальных достижениях. Однако так как эта гордость зиждется на явно предполагаемом ощущении интеллектуального превосходства, она может легко превратиться в надменность. Негативным отражением эмоционального фона рассказа, следовательно, можно назвать чувство глубокого раздражения и презрения к иррациональности и глупости тех, кто отказывается прислушиваться к голосу рассудка и признавать факты.

4. Наконец, мы имеем дело с романтическим нарративом, описывающим «воспитание человеческого рода» от невинного блаженства младенчества к полной зрелости настоящего знания. Если просвещенческая история взывает к гордости за достижения человечества, то ее романтический эквивалент отмечен, скорее, глубоким чувством *благоговения* пред великими и возвышенными тайнами Бытия, Творения, Эволюции, Сознания, Свободы и Самости. Это повествование живет в рамках диалектики, а не дуализма, поэтому тут мы не найдем по-настоящему негативных эмоций. Однако же можно предположить, что если последователи этой идеи *утратят* чувство благоговения, а с ним и веру в великий общий план мироздания, ожидаемо будет видеть их впавшими в состояние

¹ Colberg E.D. Das Platonisch-Hermetisches Christenthum, Begreifend Die Historische Erzählung vom Ursprung und vielerley Secten der heutigen Fanatischen Theologie, unterm Namen der Paracelsisten, Weigelianer, Rosencreuzer, Quäcker, Böhmiſten, Wiedertäufer, Bourignisten, Labadisten, und Quietisten. 2. Bd. Frankfurt, 1690. S. 91, 75; *Bücher F.Chr.* Plato Mysticus in Pietista redivivus; Das ist: Pietistische Übereinstimmung mit der Heydnischen Philosophie Platonis und seiner Nachfolger. Dantzig, 1699. S. 9; *Brucker J.* Kurze Fragen aus der Philosophischen Historie, von Anfang der Welt biß auf die Geburt Christi, mit Ausführlichen Anmerckungen erläutert. 7. Bd. Ulm, 1731–1736. III. S. 520–521; *Hanegraaff W.J.* Esotericism and the Academy... P. 111.115. 143–144.151.

² Mora G. et al. Witches, Devils, and Doctors in the Renaissance: Johann Weyer, De Praestigiis daemonum. Tempe. 1998. P. 106; *Hanegraaff W.J.* Esotericism and the Academy... P. 86–111.

депрессии и разочарования. Экзистенциальный нигилизм является порождением разочарования в романтизме.

Само собой, здесь приведена только грубая зарисовка контуров, не претендующая на точность формулировок. Нашим основным тезисом остается пункт о способности исторического воображения генерировать рассказы о прошлом, черпающие силу своей убедительности из способности затрагивать эмоции. В перечисленных выше ситуациях эмоциональный эффект обеспечивается за счет глубоких экзистенциальных привязок аудитории к базовым ценностям, которые лежат по обе стороны основных «линий разлома» Западной цивилизации. Как мы видим, два первых нарратива основаны на конфликте эллинистического язычества и монотеизма священных писаний, тогда как третий и четвертый рассказы имеют дело с противостоянием ценностей Просвещения и традиционных религий.

7. АНТИЭКЛЕКТИЧЕСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ

Мы показали выше, что продукты исторического воображения могут быть расположены в системе координат, ориентирующейся на признаки достоверности (*wie es eigentlich gewesen*) и поэтичности, литературной привлекательности. Все четыре приведенных нами повествования явно тяготеют к полюсу поэтичности. Важно подчеркнуть, что убедительность каждого из наших рассказов основывается на крайне выборочном методе подбора информации. Беспредельно сложные процессы и невероятно запутанные реалии упрощены здесь для создания максимального эмоционального эффекта. Обширные серые области моральной неоднозначности сведены к четкому противопоставлению света и тьмы. Даже «воспитание человеческого рода» может привести только к торжеству света и поражению невежества – возможность настоящего регресса, поражения или неудачи не принимается в расчет. Перед нами пример *исторического эклектизма*: радикально избирательного подхода к историческим сведениям, который строит повествование, руководствуясь критериями эмоционального удовлетворения и драматического эффекта, пренебрегая эмпирической аккуратностью, разумной оценкой всех имеющихся данных и историографической точностью.

В нашей предшествующей работе мы обозначили, что просвещенческая историография таких сфер, как история философии, религии и науки основывалась на преднамеренно, явно и осознанно выбранном эклектическом методе¹. Работа историка заключалась не в том, чтобы представить читателю все доступные по теме сведения «как есть» и дать публике самостоятельно в них разобраться – считалось, что это может лишь ввести людей в замешательство. Напротив, от историка ожидали, что он применит свою профессиональную компетенцию и рациональную оценку к исто-

¹ Hanegraaff W.J. Esotericism and the Academy... P. 129–130. 140. 149–152.

рическому материалу, отделив «зерна» от «плевел». Историки эпохи Просвещения были убеждены, что, применяя подобную процедуру отбора, они служат делу истины. В действительности же происходило обратное: применяя эклектизм как базовый методологический принцип, они придавали легитимность историографии, которая жертвовала историчностью и достоверностью во имя литературности и поэтичности. Результатом стала незамутненная, удобная, легкая для понимания история, основанная на идее героической борьбы науки против предрассудков, религии против магии, философии против иррациональности. Однако с исторической точки зрения эта разновидность просвещенческой мнемистории ничем не лучше всех прочих предложенных выше нарративов. Точно так же, как рассказ о «Древней Мудрости» или «протестантское» и «романтическое» повествование – «просвещенческий» нарратив является поэтическим конструктом, обладающим привлекательным и захватывающим сюжетом, затрагивающим воображение и вызывающим к нашим чувствам. Именно эти свойства позволяют данному рассказу ввести нас в заблуждение относительно степени его обоснованности в критериях фактической достоверности и логической связности.

Таким образом, исследования религии нуждаются в *антиэлектической историографии*¹. Подобная историография не может заниматься выдачей оценок о «правдивости» или «серьезности» тех или иных феноменов человеческой культуры или оказывать предпочтение определенным традициям за счет иных традиций. Напротив, она должна основываться на радикальном эмпиризме, который приветствует все доступные сведения как равно достойные внимания. Подобная точка зрения ощутимо «носит» в воздухе академических кругов по меньшей мере с 1990-х годов. Данные идеи явно следуют за критической деконструкцией «больших нарративов современности», формировавших наше понимание истории в частности и окружающего мира вообще; однако, что интересно, новые воззрения получили поддержку также и с точки зрения когнитивистских и эволюционистских исследований, проводящихся в рамках естественных наук. В своем президентском обращении 2010 года к Американской Академии Религии Энн Тавес указала, что на протяжении всего двадцатого столетия исследования религии наряду с такими смежными дисциплинами, как психология действовали в рамках искусственно суженного и репрессивно ограниченного понимания «религии», отличавшегося молчаливым исключением и систематическим пренебрежением всеми явлениями, связанными с магией, эзотеризмом, оккультизмом, паранормальными и метафизическими феноменами².

Каким образом мы пришли к принятию таких искусственных ограничений и позволили им определять наше концептуальное понимание «религии»? Нам думается, что ответ прост. Он лежит в области

¹ Hanegraaff W.J. Esotericism and the Academy... P. 152. 377–378.

² Taves A. Presidential Address: Religion in the Humanities and the Humanities in the University // Journal of the American Academy of Religion 79.2. 2011. P. 287–314.

элементарной человеческой психологии: поэтичность имеет тенденцию перебарывать достоверность в области исторического воображения. Наш разум устроен так, что нам нравятся красивые истории о том, что было в прошлом и как мы оказались там, где мы находимся ныне. Жажда простого и понятного объяснения, желательного согласующегося с нашими предпочтениями и ожиданиями, лежащая в глубине души человека в конце концов берет верх над вниманием к логическим аргументам и эмпирическим или историческим свидетельствам. Мы внимаем тому, что нас интересует, пренебрегая тем, что кажется скучным, и хотя результат такого подхода всегда ограничен и неполон, мы с охотой считаем его «правдивым».

8. ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Возможно, данное заключение прозвучит довольно пессимистично. Полярная противоположность поэтичности и достоверности в историческом воображении может с легкостью заставить нас поверить, что если *рассказ* интересен и волнующ, он обязательно неправдив, тогда как *настоящая история* может оказаться в ладах с действительностью, но она просто обязана быть скучной! Мы подозреваем, что именно следуя подобному ходу мыслей многие студенты-религиоведы разочаровываются и теряют страсть к науке, как только им становятся ясны сложности исторического исследования и критического анализа источников. Очень часто энтузиазм первых лет обучения безвозвратно сменяется сомнениями и охлаждением интереса¹. Однако, смеем надеяться, что свет в конце тоннеля можно разглядеть – теперь, когда большие нарративы подвергнуты деконструкции в качестве поэтических изобретений, а парадокс, лежащий в сердце исторического воображения (возможность видеть реальность, как было сказано выше, лишь создавая ее перед собой), раскрыт, пришло время творить *настоящую историю*, которая будет одновременно захватывающе интересной и фактически достоверной. Истинным «героем» такой истории станет само историческое воображение. Как историки, мы можем проследить и описать множество приключений. Через них прошел наш герой в своем стремлении к познанию реальности, которая всякий раз ускользала от него, оставляя ему лишь рассказы, которые вновь и вновь вводили его в заблуждение. История *этого стремления*, настаиваем мы, вовсе не иллюзорна. Это правдивый рассказ о том, как люди прошлого *действительно и непрестанно* гнались за знанием, и о том, как мы продолжаем ныне начатые ими поиски. Эту историю нельзя рассказать до конца, так как мы сегодня живем в ее середине, но я верю, что ее можно рассказать аккуратно и добросовестно. И, конечно, мы это сделаем – хотя бы потому, что это будет очень интересный рассказ.

¹ Kripal J.J. The Serpent's Gift: Gnostic Reflections on the Study of Religion. Chicago, 2007. P. 22; Hanegraaff W.J. Leaving the Garden (in Search of Religion): Jeffrey J. Kripal's Vision of a Gnostic Study of Religion // Religion 38, 2008. P. 259–276.