

Ассоциация исследователей
эзотеризма и мистицизма

Кафедра философии Национального
горного университета (Днепропетровск),
Институт философии им. Г. С. Сковороды
НАН Украины (Киев),
Украинская ассоциация религиоведов,
Центр по изучению эзотеризма и мистицизма
(Санкт-Петербург)

**МИСТИКО-ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ
В ТЕОРИИ И ПРАКТИКЕ**

«Тайное и явное»: многообразие репрезентаций
эзотеризма и мистицизма

Четвертая международная научная конференция

2-4 декабря 2010 г., Днепропетровск

Издательство Русской христианской
гуманитарной академии

Санкт-Петербург
2011

ББК 86
М 65

Коллектив редакторов:
С. В. Пахомов (отв. редактор);
В. В. Вовченко, В. В. Жданов, Ю. Ю. Завгородний,
С. В. Капранов, Ю. А. Шабанова

Мистико-эзотерические движения в теории и практике. «Тайное и явное»: многообразие репрезентаций эзотеризма и мистицизма. Сб. материалов Четвертой международной научной конференции (2–4 декабря 2010 г., Днепропетровск) / Под ред. С. В. Пахомова. — СПб.: РХГА, 2011. — 207 с.
ISBN 978-5-88812-495-6

Присутствие элементов эзотеризма и мистицизма в современной культуре трудно переоценить. При этом расхожее понимание эзотерических видов знания как «сокровенной тайны» на фоне их многообразных актуальных (само-) репрезентаций в обществе ставит под вопрос эту «тайнственность» и требует от исследователей выработки иных, более объективных категорий описания. В настоящий сборник включены научные статьи, посвященные этим, а также другим вопросам, связанным с мистико-эзотерическими учениями и практиками. Данные статьи представляют собой доклады, представленные на Четвертой международной научной конференции, проведенной в Национальном горном университете (Днепропетровск) в декабре 2010 г.

ББК 86

© Русская христианская гуманитарная академия, 2011
ISBN 978-5-88812-495-6 © Коллектив авторов, 2011

Содержание

ФИЛОСОФСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ МИСТИЦИЗМА И ЭЗОТЕРИЗМА

<i>Жданов В. В.</i> Тайное или явное? Гнозис и эзотерика: проблема определений.....	5
<i>Завгородний Ю. Ю.</i> Сакральная география и феномен паломничества: тайное или явное?.....	26
<i>Каривец И. В.</i> Лео Штраус о чтении и интерпретации эзотерических тестов.....	46
<i>Козик Ю. А.</i> О возможности научных исследований эзотеризма.....	56
<i>Метилка Д. В.</i> Мистический опыт и опыт насилия: проблемы репрезентации	64
<i>Пахомов С. В.</i> Контуры эзотериологии: эскиз научной дисциплины об эзотеризме.....	76
<i>Шабанова Ю. А.</i> Эквивокация бытия как модус философской мистики Мастера Экхарта.....	91

ЗАПАДНЫЙ ЭЗОТЕРИЗМ

<i>Зоря К. В.</i> Хаос-магия: адаптация магии к эпохе постмодернизма.....	105
<i>Карелин В. М.</i> Трансформация образов зла в мистике Алистера Кроули.....	116
<i>Кузьмишин Е. Л.</i> Калиостро и египетское масонство: миф и реальность.....	129
<i>Носачев П. Г.</i> Умберто Эко как исследователь западного эзотеризма.....	141
<i>Панин С. А.</i> Образ Дьявола в творчестве Алистера Кроули и пути его интерпретации.....	151
<i>Халиков Р. Х.</i> Рефлексия над таро как продукт просветительского мировоззрения.....	158

ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ
В ТРАДИЦИЯХ ВОСТОКА

<i>Вовченко В. А.</i> Тайное и явное в православной и индуистско-буддийской мистике.....	167
<i>Демченко А. В.</i> О двух способах репрезентации мистического опыта в брахманизме и раннем буддизме.....	183
<i>Капранов С. В.</i> Репрезентация сюгэндо в виртуальном пространстве.....	193
Сведения об авторах.....	205

ФИЛОСОФСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ МИСТИЦИЗМА И ЭЗОТЕРИЗМА

В. В. Жданов

ТАЙНОЕ ИЛИ ЯВНОЕ? ГНОЗИС И ЭЗОТЕРИКА: ПРОБЛЕМА ОПРЕДЕЛЕНИЙ

Введение

Говоря о диалектике тайного и явного в эзотеризме, или, шире, о процессах религиозной репрезентации как таковых, невозможно не вспомнить известный труд Мирчи Элиаде, впервые изданный на немецком языке в 1957 г. под названием «Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiösen», знакомый русскоязычным читателям в переводе с французского, выполненном Н. К. Гарбовским, как «Священное и мирское» (1994)¹. Элиаде пишет: «Современный представитель западной цивилизации испытывает определенное замешательство перед некоторыми формами проявления священного: ему трудно допустить, что кто-то обнаруживает проявления священного в камнях или деревьях. Однако <...> речь не идет об обожествлении камня или дерева самих по себе. Священным камням или священным деревьям поклоняются именно потому, что они представляют собой иерофании, т. е. “показывают” (курсив мой — В. Ж.) уже нечто совсем иное, чем просто камень или дерево, а именно — священное, ganz andere»

¹ Примечательно, что в русском переводе с французского (как, по всей видимости, и во французском переводе с немецкого: Le Sacré et le profane / Trad. de l'allemand de «Das Heilige und das Profane». Paris: Gallimard, 1965) отсутствует подзаголовок немецкого издания: «О сущности религиозного» [Eliade 1957].

[Элиаде 1994: 17-18]. И далее: «Мы никогда не сможем полностью понять парадокс, заключенный во всякой иерофании, даже самой элементарной. Проявляя священное, какой-либо объект превращается в нечто иное, не переставая при этом быть самим собой, т. е. продолжая оставаться объектом окружающего космического пространства» [Элиаде 1994: 18].

К творчеству Мирчи Элиаде можно относиться по-разному, но в процитированных мной пассажах из «Священного и мирского» он, на мой взгляд, точно схватил природу религиозной репрезентации: медиум, репрезентирующий являющее себя сакральное, не просто репрезентирует его, но, по мысли Элиаде, становится в итоге им самим, и уже как таковой является объектом культового почитания.

В этой связи уместно вспомнить тезис известного теоретика медиа Маршалла Маклюэна, емко сформулированный им в одной фразе: «Medium is the message» — медиум, как носитель информации, и несомое им сообщение суть одно. Сообщение не только изменяет первоначальную структуру медиума, но и само нередко преобразуется в нечто иное, подчиняясь природе своего носителя. Медиум, таким образом, никогда не бывает только лишь транслятором информации, но всегда формирует и изменяет, а порой, возможно, и *создает* ее.

Если перенести эти исторически и теоретически друг с другом никак не связанные рассуждения Элиаде и тезис Маклюэна на тему данного сборника, то вопрос о репрезентациях эзотерических феноменов может усложниться тем обстоятельством, что эзотерика зачастую ассоциируется с чем-то *тайным, скрытым, невыраженным* или вообще невыразимым и доступным лишь узкому кругу посвященных. Все это ставит, казалось бы, под вопрос саму ее *медийность* — т. е. ее способность к репрезентации. Однако представление об эзотеризме как «тайном учении» в настоящее время полностью отброшено и, начиная с трудов Антуана Февра, не входит в различные попытки определения эзотеризма [Faivre 1994: 32].

Попыткам свести эзотерику как предмет изучения к таинственности ее сообщения противоречит сама эмпири-

ческая очевидность. Действительно, о каком «тайном», казалось бы, может идти речь, если «тайные доктрины» переполнили прилавки книжных магазинов? Не сохранение якобы «тайного» знания, а его многочисленные репрезентации в общественной и культовой деятельности эзотерических обществ, в печатных изданиях, а также в объектах искусства (музыка, живопись и т. д.), на первый взгляд напрямую никак не связанных с эзотеризмом — вот что представляет на сегодняшний день его видимую, публичную сторону. «Тайное», если оно когда-либо и было таковым, давно стало «явным».

Эзотерика, как, собственно, любая культурная деятельность человека, насквозь пронизана медийностью. Здесь надо отметить, что современные теории медиа понимают этот термин в чрезвычайно широком ключе. Медиа при этом, как правило, делятся на первичные, такие как язык или человеческое тело, и вторичные, под которыми обычно подразумеваются различные технические виды медиа — от письменного текста и разных изображений до телевидения и интернета.

Разумеется, эзотерика как одно из измерений человеческой культуры активно использует различные виды и возможности медиа. И, тем не менее, сокровенность, таинственность, невыразимость эзотерического сообщения так или иначе постоянно подчеркивается адептами эзотерических учений. Что они имеют в виду? Какой род информации отмечен печатью невыразимой конфиденциальности? Как соотносится это «тайное знание» и его «проявления», его репрезентации, делающие его «явным»?

По мысли Воутера Ханеграафа — профессора кафедры истории герметической философии в Амстердамском университете, одного из наиболее авторитетных современных исследователей западного эзотеризма — визуальные репрезентации играют ключевую роль, как в истории, так и в различных попытках концептуализации этого явления. В своей статье «The Trouble with Images» Ханеграаф справедливо замечает, что уже в работах пионера в исследовании эзотеризма Френсис Йейтс данная проблематика занимает значительное место. Не будучи сама искусствоведом, Йейтс в своем подходе опирается на концепции таких

теоретиков истории искусств, как Аби Варбург, Эрвин Паннофски, Эрнст Гомбрих и др. [Hanegraaff 2007: 107].

Интерес к репрезентативной стороне эзотеризма характерен также и для работ Антуана Февра, чей подход во многом сформировался под влиянием конференций «Эранос», с характерным для их участников увлечением мифологическим символизмом религиозного [Ibid.: 108]. Поэтому Февра, с определенным допущением, можно считать последователем Элиаде, который, как известно, также был постоянным участником встреч кружка «Эранос» в швейцарской Асконе¹. Таким образом, пристальный интерес к проблематике репрезентаций встречается уже у самых истоков академического изучения эзотеризма.

I

Воутер Ханеграаф, несмотря на свое дистанцирование от подходов Йейтс и Февра, также, как и они, проявляет активный интерес к визуальным аспектам эзотерики. В предложенной им концепции западного эзотеризма как предметного поля и исследовательской программы тема визуальных репрезентаций играет центральную роль [Hanegraaff 2007: 109]. Но прежде, чем я изложу его позицию по этому поводу, будет уместно коротко напомнить, в чем, собственно, заключается его подход.

Голландский ученый не рассматривает эзотерику как некую традицию или комплекс определенных исторических течений, относящихся к этому явлению; он также дистанцируется от типологической конструкции эзотеризма как «формы мысли», предложенной Антуаном Февром. Ханеграаф мыслит предметную область эзотерики как «преенебрегаемое измерение общей культуры» [Hanegraaff 2001: 30], своего рода «мусорную корзину» [Hanegraaff 2004: 513] западноевропейской цивилизации, которая заполнялась в течение многовекового действия так называемого «большого полемического нарратива» и в итоге образовала сферу, куда попали те явления культуры, которые в настоящее время ассоциируются исследователями с

¹ Об «Эраносе» и его участниках см.: [Hakl 2001] и [Wasserstrom 1999].

предметным полем «западной эзотерики» [Hanegraaff 2005].

«Именно здесь, с эпохи Нового времени, пусть не очень отчетливо, но последовательно размещаются многочисленные “языческие суеверия” и их преемники в христианском контексте; ереси вроде гностицизма; оккультные науки, такие как астрология, алхимия и магия; мистические спекуляции теософских и каббалистических толкований; “энтузиазм” иррациональных сект; а также различные реальные или вымышленные “скрытые традиции” и тайные общества, вдохновленные подобными идеями или связанные с ними» [Hanegraaff 2007: 110].

Это представление, которое Ханеграаф, по всей видимости, вынашивал уже с середины 1990-х гг., было изложено им в развернутом виде в статье «Forbidden Knowledge» [Hanegraaff 2005] и продолжает нюансироваться в некоторых более поздних его работах (например, [Hanegraaff 2007]).

В этой концепции меня занимает прежде всего тезис Ханеграафа, выдвинутый им в связи с проблематикой визуальных репрезентаций. По его мнению, прояснение того факта, почему изображения являются «проблемой», так сказать, «источником неприятностей» («trouble») с точки зрения библейского монотеизма и греческого рационализма, может помочь проникнуть в самую суть «большого полемического нарратива» западноевропейской цивилизации и, соответственно, порожденной им сфере «западной эзотерики» [Ibid.: 113].

Ханеграаф пытается осмыслить проблематику визуальных репрезентаций в эзотеризме прежде всего через оппозицию «космотеизм — монотеизм». Под первым термином понимается вера, свойственная античному мироощущению (хотя она далеко не чужда и современному человеку): бог или боги имеют внутрикосмическую природу, т. е. «божественное в этом мире находится у себя дома» [Ibid.: 116]. Эту установку приписывает эзотеризму уже Френсис Йейтс, которая характеризовала герметические сочинения как «религию мира» («religion of the world») [Ibid.]. Этой установке противостоит монотеистическое понимание божественного как «абсолютно иного» («das ganz

Andere»). Если для космоистической картины мира изображения божества или божеств являются совершенно естественными и часто рассматриваются как манифестации сакрального, совершенно в духе приведенных выше цитат из Элиаде, то монотеистическая установка, напротив, исключает всякую возможность визуальных репрезентаций трансцендентного божества. «Не сотвори себе кумира» — вот, пожалуй, наиболее яркое выражение этой позиции.

Конфликт между моно- и космоистизмом, который, без сомнения, представляет собой один из важнейших структурных элементов западноевропейской истории религии, неизбежно включает в себя полемику *pro et contra* визуальных репрезентаций, и именно это явилось, по мысли Ханеграафа, одним из ключевых условий возникновения сферы «западной эзотерики» [Ibid.: 117]. При этом Ханеграаф отнюдь не отождествляет эзотеризм и космоистизм, признавая, что историческая реальность всегда сложнее, чем простое разведение «космоистического эзотеризма» и «монотеистического экзотеризма». Он пытается показать структурную несовместимость этих двух типов религиозности и ту ключевую роль, которая принадлежит визуальным репрезентациям в процессе взаимодействия религий и культур в истории западной эзотерики.

Другим определяющим моментом для понимания маргинализации визуальных репрезентаций в истории западноевропейской культуры и ассоциирования их с эзотеризмом является, по мысли Ханеграафа, неоднозначность несомой ими информации. От Аврелия Августина до современных философов изображения часто трактуются как «опасные», ибо «их трудно понять, и они по своей природе обманчивы» [Ibid.: 122].

«Интерес к изображениям ради их самих и идея того, что изображение может иметь значение, недоступное для вербализации, обычно ассоциировались со сферой “магии, мистицизма и иррационального” не только в прошлые века <...>, но [ассоциируется с ней] и по сей день во многих академических дискуссиях о визуальной культуре» [Ibid.: 123].

Ясность языка противостоит неопределенности изображения в истории западной культуры со времен древнегреческих философов, и эта оппозиция продолжает играть важную роль в отторжении «эзотерического» рациональным философским мейнстримом. Возможно, наиболее емко эту оппозицию выразил Людвиг Витгенштейн: «Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden» («О том, что можно показать, нельзя сказать»)¹. По мнению Витгенштейна, существует невыразимое в словах («Unaussprechliches»), которое являет себя («zeigt sich») как «мистическое»².

Ханеграафу удалось довольно убедительно показать, что два важнейших структурных элемента западной культуры, а именно теологическая традиция монотеизма и рационалистическая традиция науки и философии, с одинаковой подозрительностью относятся к визуальным репрезентациям, рассматривая их либо как порождение языческого духа, либо просто как нечто иррациональное и потому маргинальное, что, в свою очередь, прямо или косвенно соотносится со сферой мистики и эзотерики.

II

Во второй части данной работы я хочу обратиться к теме, которая прямо вытекает из первой части, а именно, к тому, что же именно выражается в эзотерических и мистических репрезентациях. К тому, что, по выше процитированному выражению Витгенштейна, может быть только «показано, но не сказано», или что является тем «тайным», которое стремится стать «явным».

Это «тайное знание» в эзотерических учениях нередко обозначается греческим словом «ὑψίστος», что в переводе означает не более чем *знание*. В древнегреческом языке это слово имеет синонимом слово «ἐπιστήμη», которое, в отличие от слова «гнозис», обозначает специфический род знания, например, медицинское знание. «Эпистеме», таким образом, соотносится с рациональным или научным видом знания, в то время как «гнозис» и глагольные

¹ Tractatus Logico-philosophicus (4. 1212). Цит. по: [Hanegraaff 2007: 125].

² Tractatus Logico-philosophicus 6. 522. Цит. по: [Ibid.: 125].

конструкции с этим корнем имели в древнегреческом языке гораздо более широкое применение¹.

Однако в языке философов и богословов поздней античности слово «гнозис» постепенно приобретает тот смысл, который станет столь существенным для интересующих нас эзотерических учений. Так, например, для Филона Александрийского гнозис есть «познание Бога», будучи целью человеческого пути в этом мире². Тем самым в эллинистической традиции поздней античности гнозис принимает значение *религиозного* знания *par excellence*. В таком значении, а именно как «дар Духа» (1 Кор. 12:8), как «познание славы Божьей» (2 Кор. 4:6), его употреблял и апостол Павел.

Антуан Февр, одним из первых попытавшийся определить предметную область этого термина, понимает гнозис как «духовную и интеллектуальную активность, которая может привести к особому рода знанию <...>. В отличие от научного или “рационального” знания (которое гнозис, однако, не отрицает, а использует), гнозис представляет собой интегрирующее знание, понимание фундаментальных отношений, включая наименее очевидные, существующие на многих уровнях реальности, например, между Богом, человечеством и универсумом» [Faivre 1994: 19].

Как можно видеть, Февр в своем определении опирается на то религиозное значение слова «гнозис», которое сформировалось в эпоху эллинизма. Именно в этом значении он приводит «гнозис» как одно из ключевых понятий эзотеризма в методологическом введении к своему труду «Access to Western Esotericism».

Надо сказать, что в этом своем подходе Февр далеко не одинок. Авторитетные историки гностицизма на знаменитом конгрессе в Мессине в 1966 г. определили гнозис как «знание о божественных таинствах», в то время как термин «гностицизм» определялся ими как совокупность определенных религиозных движений II–IV вв. н. э. (ср.:

¹ Так, например, знаменитое библейское «познал свою жену» также переводится глаголом γινώσκω: Ἐγὼ δὲ Ἀδὰμ Ἐυὰν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ — «И познал Адам еще Еву, жену свою» (Быт. 4: 25).

² Philon. Quod deus sit immutabilis (143): «τὸ δὲ τέρμα τῆς ὁδοῦ γινώσις ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη θεοῦ» — «цель же пути суть гнозис и познание Бога» [Philo 1962].

[Le origini dello gnosticismo 1967: XXVI]). Несмотря на то, что попытка разведения терминов «гнозис» и «гностицизм» не увенчалась успехом и не вошла в научную практику, будучи раскритикована почти сразу после своего появления [Rudolph 1977], а в последние годы была почти полностью деконструирована историками религий поздней античности [Williams 1996; King 2003], она породила массу спекуляций на тему гнозиса как трансисторического феномена.

Так, известный нидерландский исследователь Жиль Киспель, автор книги «Gnosis als Weltreligion» («Гнозис как мировая религия») [Quispel 1951], опубликовал в 1988 г. сборник статей под названием «Гнозис: третья составляющая европейской культурной традиции» («Gnosis — de derde component van de Europese cultuurtraditie») [Gnosis 1988], во введении к которому он провел различие между тремя базовыми компонентами этой традиции: верой, разумом и гнозисом. Гнозис как «третья составляющая» отличается от двух других прежде всего тем, что он опирается не на некое предписанное мнение, как в случае с первым компонентом — «верой», а на личный опыт, который выражается, в отличие от второго компонента — «разума», не дискурсивно, а в образах [Quispel 1988: 9]. В гностики у Киспеля наряду с историческими гностиками II в., катарами и манихеями попали также Бёме, Гегель, Блейк, Штайнер и Юнг [Hanegraaff 1998: 20].

Такое расширительное значение термина «гнозис» приводит в конце концов к его размыванию и фактически к отождествлению с эзотерикой. Не случайно, по мнению Воутера Ханеграафа, гнозис становится «стандартным ингредиентом эзотерической религиозности» [Hanegraaff 2006: 796]. Ибо, по мысли Киспеля, он является ничем иным, как «мифологическим выражением самопознания» [Quispel 1951: 37]. Критикуя универсализм Киспеля, Ханеграаф ставит его теорию в зависимость от юнгианской парадигмы в психологии: «Если бы кто-нибудь захотел следовать подходу Киспеля, предметное поле “гнозиса” в конечном счете покрыло бы в истории религий все то, что может служить иллюстрацией процесса юнгианской индивидуации» [Hanegraaff 1998: 21].

Не могу не процитировать еще одного известного исследователя гностицизма — Иоана Петру Кулиану, иронически суммировавшего свое знакомство с исследовательской литературой по этому предмету следующим образом:

«Когда-то я полагал, что гностицизм — легко определяемый феномен истории религий поздней античности. Конечно, я был готов допустить идею различного рода продолжений античного гнозиса, а также идею спонтанного появления мировоззрений, в которых возникали бы в разное время отдельные элементы гностицизма.

Однако вскоре я понял, что был весьма наивен. Не только гнозис был гностичен, но и католические авторы были гностиками, а также и неоплатоники; гностична была Реформация, коммунизм был гностичен, гностичен был и нацизм; либерализм, экзистенциализм и психоанализ также были гностичны, современная биология была гностична, Блейк, Йетс, Кафка, Рильке, Пруст, Джойс, Музиль, Гессе и Томас Манн были гностиками. Более того, от очень авторитетных интерпретаторов гнозиса я узнал, что гностична наука и гностично суеверие; сила, противосила и отсутствие силы гностичны; гностичны правые и гностичны левые; Гегель — гностик и Маркс — гностик; Фрейд — гностик и Юнг — гностик; все вещи и их противоположности одинаково гностичны.

Когда-то мне казалось, что гнозис является главой в истории западной мысли; теперь, после того как я прочел столько интереснейших исследований на эту тему, я наконец-то достиг просветления и понял, что на самом деле все наоборот: западная мышление и деятельность составляют главу в истории гнозиса» [Culianu 1984: 290].

Несмотря на едкую критику, обрушившуюся на сторонников религиозного универсализма в конце XX столетия, ни Кулиану, ни Ханеграаф не смогли устоять перед искушением представить гнозис как универсальный феномен.

Я хотел бы остановиться на понимании гнозиса в трактовке Ханеграафа. С одной стороны, в свете его концепции, которую я кратко охарактеризовал выше, гностицизм, будучи историческим феноменом, предстает как один из видов «эзотерического» измерения культуры, вы-

тесненного на периферию доминирующими дискурсами. С другой стороны, Ханеграаф тематизирует гнозис как внутренний опыт. Продолжая и развивая аргументацию Киспеля, амстердамский профессор типологически различает три типа знания: разум, веру и гнозис. Первый тип основывается на положении, что истина может быть достигнута исключительно посредством рациональной деятельности человека; второй тип ставит достижение истины в зависимость от авторитетных источников, например, священного писания; третий тип — гнозис — основывается на личном «внутреннем откровении», своего рода «озарении» или просветлении: «Истина может быть достигнута только путем личного опыта: в отличие от знания *разума* или *веры*, оно (гнозисное знание — В. Ж.) в принципе по большей части недоступно. Это “внутреннее знание” не может быть выражено средствами дискурсивного языка (это редуцировало бы его к рациональному знанию). Также не может быть оно и предметом веры <...>, поскольку, в конечном счете, здесь нет никакого иного авторитета, кроме личного внутреннего опыта» [Hanegraaff 1992: 10].

Ханеграаф утверждает, что потенциальные гностики имеют некую имплицитную установку на получение такого рода опыта, а, получив его, реализуют полученную истину в своей жизненной позиции («view of life»). Такая установка не обязательно делает своего носителя гностиком, но вероятность этого весьма велика. В ней Ханеграаф выделяет четыре элемента. Во-первых, это интуитивное ощущение того, что основа бытия находится за пределами обычного чувственного восприятия. Это ощущение в свою очередь может привести к воззрению на эмпирическую действительность как обманчивую и неестественную, и в итоге — к убеждению в существовании иной — «высшей» — реальности. В качестве второго элемента Ханеграаф выделяет восхищение глубинами человеческого сознания («fascination with the depths of the human mind»), понимающегося как нечто нуминозное. Это «восхищение» выражается, в-третьих, в «чувстве» того, что цель человеческого существования — «самореализация», «становление самим собой» («becoming what you are»). И, наконец, последний элемент гностической установки — это «фундаментально

холистическое базовое ощущение» («fundamentally holistic basic feeling»), которое выражается в идее реставрации утраченной целостности («restoration of (lost) wholeness») [Hanegraaff 1992: 11-12].

Даже при самом беглом взгляде на эту концепцию гнозиса становится совершенно очевидным ее интериористский характер. Несомненно, цель Ханеграафа здесь, как в других его теоретических разработках — подвести общий знаменатель под максимально большое число разнородных феноменов. Непонятно только, почему этот знаменатель называется в данном случае именно «гнозисом», а не, например, «мистической интуицией» или «эзотерической установкой». Между прочим, некоторые попытки представить этимологию термина «эзотерический» в духе интериоризма хорошо известны (eso-thodos — «метод или путь внутрь» / eiso-theo — «вход внутрь себя» [Faivre 1994: 20]).

Данная модель, предложенная Ханеграафом, вряд ли поддается эмпирической проверке, в особенности, если это касается феномена античного гностицизма. Мне представляется, что его модель может прекрасно работать на таких феноменах, как, например, New Age, но вряд ли применима к античным гностикам, родство с которыми заложено уже в самом термине «гнозис», выбранном Ханеграафом для его модели. Как известно, античные гностические трактаты нигде не упоминают «восхищение глубинами человеческого сознания» и не призывают своих читателей к «самореализации». То, что античные гностики имели такую — гнозисную — «установку сознания», которая направляла бы их опыт, маловероятно и, кроме того, исторически не верифицируемо. Иными словами, модель Ханеграафа является, на мой взгляд, спекулятивным умозрением автора конца XX в. и имеет некоторую эвристическую ценность разве что для феноменов New Age и современной «психологизирующей» эзотерики, но никак не к историческим гностикам II-IV вв. н. э.

В конечном счете данная модель провоцирует смешение понятий гностицизма и эзотеризма, которые в известном смысле становятся взаимозаменяемыми. Дойдя до рассмотрения гностического опыта, Ханеграаф сам признается, что тот, по сути, не отличается от мистического

опыта [Hanegraaff 1992: 18]. Возникает закономерный вопрос: чем же, собственно, термин «гнозис» лучше, чем термин «мистика»?¹

Если придерживаться такой трактовки гнозиса, какую предложил Ханеграаф, то его отождествление с понятиями «мистика» и «эзотерика» будет неизбежным. Пожалуй, единственная возможность хоть как-то развести эти понятия в рамках предложенной Ханеграафом модели — это представить эзотерические учения как попытки репрезентации гностического опыта. Тем не менее, характеризовать этот опыт как «гностический», на мой взгляд, все-таки не совсем корректно, ибо этот термин предполагает прямую связь с учениями античных гностиков, что исторически и типологически далеко не всегда уместно.

III

На сегодняшний день в изучении эзотеризма на Западе господствуют две парадигмы: подход, предложенный в 1990-х гг. Антуаном Февром, который можно охарактеризовать как историко-типологический, и подход Воутера Ханеграафа, который можно назвать историко-дискурсивным. При этом второй подход, по всей видимости, постепенно вытесняет первый. Несмотря на то, что он без сомнения заслуживает всяческого внимания и является, на мой взгляд, очень верным и перспективным, его все-таки чрезвычайно просто довести до абсурда. Ведь если отнестись со всей строгостью к тезису Ханеграафа, что домен западной эзотерики составляют все те явления, которые в то или иное время были вытеснены на периферию доминирующими дискурсами европейской культуры, ее «мусорную корзину», то в раздел западной эзотерики могут попасть феномены, никак не связанные с эзотеризмом, та-

¹ Кроме того, нет никакой научно верифицируемой возможности проникнуть в чужой религиозный опыт, так же как невозможно сформулировать собственный опыт так, чтобы он был полностью понят другими («невозможно заглянуть другому в голову»). Позицию Ханеграафа и других исследователей, которые, несомненно, отдают себе в этом отчет, можно сформулировать словами, высказанными как-то по совершенно другому поводу Махатмой Ганди: «Наши усилия тщетны, но мы не должны их прекращать».

кие, например, как полигамия или ритуальное людоедство.

Несмотря на то, что подход Февра был подвергнут заслуженной критике (главным образом связанной с его зависимостью от феноменологии религии), мне кажется, что не стоит все-таки «выплескивать с водой ребенка» и отбрасывать схему, предложенную Февром, которая продолжает оставаться эффективной для интерпретации значительного количества эзотерических феноменов. Я предлагаю сравнить модель Февра, выработанную им на большом количестве исторического материала, с типологической конструкцией гностицизма, разработанной в свою очередь историками этого явления позднеантичной религиозной культуры. Такой подход — опора на историю — может позволить концептуально развести термины «гнозис» и «эзотерика».

Типологическая схема Февра была подробно представлена мной в другой работе [Жданов 2009: 12–15], поэтому я лишь позволю себе напомнить, что для построения своей модели Февр выделил ряд течений XV—XVII вв. как конститутивных для эзотерики. Среди них находятся герметизм, так называемые оккультные науки (магия, астрология и алхимия), христианская каббала, учение Парацельса, а также христианская теософия и движение розенкрейцеров. Этот своего рода «эзотерический корпус» послужил ему основой для построения типологии «эзотерической формы мысли». В ней Февр выделяет шесть компонентов. Четырьмя основными компонентами этой типологии являются: 1) мышление в соответствиях; 2) идея живой природы; 3) воображение и посредничество (mediation) и 4) опыт трансмутации. К этим четырем базовым характеристикам Февр добавляет еще две, которые, хотя они и встречаются довольно часто, имеют место не во всех упомянутых течениях, и поэтому, с его точки зрения, являются всего лишь дополнительными характеристиками эзотерических течений. Это: 5) конкорданс, т. е. идея фундаментального соответствия или параллельности нескольких или даже вообще всех духовных традиций, и, наконец, 6) идея более или менее тайной передачи духовного знания [Favre 1994: 10–15].

В то время как академические исследования эзотеризма являются сравнительно молодой областью гуманитарного знания, исследования античного гностицизма имеют значительно более длительную историю. Бум исследовательской активности пришелся, однако, на вторую половину XX в., после того как в Египте в 1945 г. была обнаружена подборка относительно неплохо сохранившихся кодексов, содержащих гностические сочинения. Эта коллекция античных книг получила название «библиотека Наг Хаммади» — по месту своего нахождения. В рамках данной статьи было бы невозможно осветить все перипетии полувекового исследования этих текстов и научные дискуссии по поводу места и роли гностических сект в истории религий. Я хочу привести здесь лишь «квинтэссенцию» этих исследований — типологическую схему, которая на сегодняшний день представляет определенный консенсус в исследовании гностицизма, в том виде, в каком ее приводит Кристоф Маркшис [Markschies 2001: 25–26].

Маркшис понимает под термином «гнозис»¹ религиозные движения, которые, как правило, характеризуются следующим набором идей и мотивов:

1) Идея абсолютно потустороннего верховного божества.

2) Обусловленное отчасти этим фактом введение дополнительных божественных фигур или выделение из существующих фигур тех, которые находятся к человеку ближе, чем трансцендентный верховный бог.

3) Идея мира и материи как злого творения и соответствующее этому ощущение чуждости гностика этому миру.

4) Введение отдельного бога-творца, который, согласно платонической традиции, понимается как ремесленник, «демиург» и представляется как злобное, а зачастую и невежественное божество.

5) Объяснение такого положения дел мифологической драмой, в которой божественный элемент ниспадает в мир

¹ В немецкоязычной исследовательской литературе термины «гнозис» и «гностицизм» часто используются взаимозаменяемо, при этом понятие «гнозис» употребляется чаще. Предложенное терминологическое разведение этих терминов не нашло широкого применения (ср., например: [Rudolph 2002]).

зла, дремлет в виде божественной искры в людях определенного склада и может быть из этого состояния освобожден.

6) Знание («гнозис») о таком положении дел. Это знание может быть получено только посредством потустороннего спасителя, который нисходит из высших сфер и вновь возносится обратно.

7) Спасение, возможное через знание человека о том, что бог (или божественная искра) находится в нем.

8) По-разному выраженная тенденция к дуализму, которая проявляется в понятии бога, в противопоставлении духа и материи и в антропологических концепциях.

Если противопоставить друг другу приведенные мною модели Февра и Маркшиса, то, хотя они на первый взгляд кажутся совершенно разными, в них имеются и определенные пересечения. Так, например, гностикам нельзя отказать в мышлении в соответствиях, начиная хотя бы с того, что падший мир («кенома») нередко мыслится ими как отражение высшего мира («плеромы»). Зная чрезвычайную склонность гностиков к мифу, им нельзя также отказать в воображении, выражающемся, например во введении в гностические сюжеты различных мифологических посредников между мирами, начиная с Зороастра и заканчивая Христом. Также и опыт трансмутации, изменения образа гностика, часто упоминается в гностических трактатах: божественная искра раздувается до божественного огня и преображает природу своего носителя¹. Однако характерный мифологизм и дуализм гностических систем справедливо вынесен Февром за рамки его модели.

Пожалуй, самым важным отличием гностических учений от модели эзотеризма, предложенной Антуаном Февром, представляет собой ее второй элемент. Несмотря на то, что представление о космосе как о «живом существе» было свойственно в той или иной мере всему античному мироощущению, к гностикам это относится в наименьшей степени, ибо они вполне недвусмысленно расценивали космос как зло, а материю — как нечто, лишенное духа, т. е. неодухотворенное и, следовательно, неживое. В

¹ Пример такого преображения можно найти в «Гимне жемчужине», содержащегося в апокрифических «Деяниях апостола Фомы».

этом они однозначно не платоники и, очевидно, также и не эзотерики, если придерживаться «буквы» февровой модели, ибо, согласно Февру, только наличие всех четырех базовых элементов дает нам право относить те или иные явления к разряду эзотерических.

Итак, отсутствие одного из четырех базовых элементов «эзотерической формы мысли» в гностицизме является, по-видимому, аргументом в пользу его концептуального отличия от эзотеризма. Существует, однако, одно немаловажное обстоятельство, которое часто упускается из виду. Впервые на него указал Ханс Йонас в своем эпохальном труде «Гнозис и позднеантичный дух». Йонас говорит о «революционности» античного гностицизма. Но не о той революционности, которая свергает правительства, а о той, которая переворачивает наизнанку представления о мире (Weltbilder). Именно такой революционностью и характеризуется античный гнозис, ибо он отвергает священный космос греков и низводит трансцендентного бога иудеев до злого демиурга. Иными словами, гнозис выворачивает центральные, самые важные для культуры своего времени понятия, наизнанку [Jonas 1934: 244 ff.].

Но являются ли понятия космоса или трансцендентного божества центральными для нашего времени? Пожалуй, что нет. Если принять за данность базовые характеристики античного мироощущения как космоцентричного, средневекового — как теоцентричного, а мироощущение эпохи Нового времени — как антропоцентричного, то получится, что, если бы гностики существовали в наше время, то первое, что они «вывернули бы наизнанку» — это представление о человеке и обществе. Их революционный пыл был бы направлен не на отрицание идеи природы как живого целого, а на критику иных паттернов современной культуры, составляющих саму ее суть. Такие «неогностики», с характерно гностической мифологией, но при этом с приятием «мира сего» и одновременно с уничтожающей (вплоть до отвержения) критикой современного общества и его культуры, действительно существуют¹.

¹ Пожалуй, один из самых показательных примеров — учение Великого Белого Братства, нового религиозного движения, до сих пор действующего на Украине и в России, которое отличалось в ранний период

Если это предположение верно и «современный гнозис» не стал бы отвергать идею «живой природы», поскольку она просто отсутствует в идейном мейнстриме Нового времени, то он, согласно модели Февра, может быть отнесен к эзотеризму с достаточным основанием. Таким образом, при наложении категориальной сетки Февра на гностицизм можно, с некоторым допущением, говорить об определенном соответствии. Однако если наложить категориальную сетку Маркшиса на модель Февра, такого соответствия не получится. Очевидно, что при типологическом сопоставлении обоих феноменов гнозис окажется одной из специфических разновидностей «эзотерической формы мысли», но отнюдь не ее сутью, как это пытается обосновать Ханеграаф в своей статье 1992 г. Дело в том, что Ханеграаф и другие исследователи, определяющие гнозис как корень всей эзотерики (осознанно или нет), не берут феномен гностицизма как целое, а вычленяют из него только понятие самого «гнозисного знания». При этом гнозис зачастую понимается в модернизированном, психологизирующем ключе как «интуитивное», инициированное самим адептом проникновение в сферу запредельного. Однако самому гностицизму такое понимание «гнозиса» было, пожалуй, не свойственно, ибо он понимался, прежде всего, как знание, данное в откровении свыше — откровении, инициатором которого был не его адресат, а само трансцендентное божество, посылающее к нему своих посредников.

Конечно, предложенный мной подход — опора на типологию — далеко не нов. Однако он, на мой взгляд, несмотря на все свои недостатки, незаслуженно заброшен. Его преимущество, помимо того, что он опирается на исторический материал, заключается еще и в том, что мы можем на его основании типологически различать интерпрета-

своего существования поистине революционным настроем. Однако если мы посмотрим на бытование этого движения в настоящее время, то увидим, что его лидеры давно уже отошли от тех радикальных позиций, которые были свойственны им в начале 1990-х годов. Теперь это вполне мирные люди, исповедующие свою систему взглядов, к слову сказать, порой до мелочей соответствующую учениям античных гностиков. Их революционный пыл давно иссяк и их можно вполне поместить их в разряд безобидных эзотериков [Zhdanov 2008].

ции и репрезентации гностического и эзотерического. Мой основной вывод таков: гнозис действительно может являться подвидом эзотеризма, но все-таки не составляет его суть. Если наложить на гнозис категориальную сетку модели Февра, он оказывается эзотеричным, но это не дает право ставить знак равенства между гнозисом и эзотерикой, ибо не всякий эзотерический феномен гностичен. Далеко не каждое учение, традиция или группа, относимая к домену эзотеризма, будет разделять или использовать специфические мифологемы гностиков, и лишь немногим из них будет свойственна «революционная» составляющая гностицизма.

ЛИТЕРАТУРА

Жданов 2009 — Жданов В. В. Изучение эзотерики в Западной Европе: институты, концепции, методики // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия: Сборник материалов второй международной научной конференции / Под ред. С. В. Пахомова. СПб.: РХГА, 2009. С. 5-27.

Элиаде 1994 — *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: Издательство Московского университета, 1994.

Culianu 1984 — *Culianu I.* The Gnostic Revenge: Gnosticism and Romantic Literature // Religionstheorie und politische Theologie. Bd. 2: Gnosis und politik / Hrsg. von J. Taubes. München, Paderborn, Wien, Zürich: Wilhelm Fink, Ferdinand Schöningh, 1984. P. 290-306.

Eliade 1957 — *Eliade M.* Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen, Hamburg: Rowohlt, 1957.

Faivre 1994 — *Faivre A.* Access to Western Esotericism. Albany: State University of New York Press, 1994.

Gnosis 1988 — Gnosis — de derde component van de Europese cultuurtraditie / Red. G. Quispel. Utrecht: HES, 1988.

Hakl 2001 — *Hakl H. T.* Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik: Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts. Bretten: Scientia Nova, Verlag Neue Wissenschaft, 2001.

Hanegraaff 1992 — *Hanegraaff W. J.* A Dynamic Typological Approach to the Problem of «Post-Gnostic» Gnosticism // *Aries*. 1992. No. 16. P. 5-43.

Hanegraaff 1998 — *Hanegraaff W. J.* 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.

Hanegraaff 2001 — *Hanegraaff W. J.* Beyond the Yates Paradigm: the Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity // *Aries*. 2001. Vol. I. No. 1. P. 5-37.

Hanegraaff 2004 — *Hanegraaff W. J.* The Study of Western Esotericism. New Approaches to Christian and Secular Culture // *New Approaches to the Study of Religion* / Ed. by P. Antes, A. W. Geertz, R. R. Warne. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2004. P. 489-519.

Hanegraaff 2005 — *Hanegraaff W. J.* Forbidden Knowledge: Anti-Esoteric Polemics and Academic Research // *Aries*. 2005. Vol. V. No. 2. P. 225-254.

Hanegraaff 2006 — *Hanegraaff W. J.* Gnosticism // *The Brill Dictionary of Religion* / Ed. by K. v. Stuckrad. Leiden, Boston: Brill, 2006. P. 790-798.

Hanegraaff 2007 — *Hanegraaff W. J.* The Trouble with Images: Anti-Image Polemics and Western Esotericism // *Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others* / Ed. by O. Hammer, K. v. Stuckrad. Leiden, Boston: Brill, 2007. P. 107-136.

Jonas 1934 — *Jonas H.* Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1. Die mythologische Gnosis. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1934.

King 2003 — *King K. L.* What is Gnosticism? Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003.

Markschies 2001 — *Markschies C.* Die Gnosis. München: Beck, 2001.

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

Philo — Philo Judaeus. Quod deus sit immutabilis // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. In 7 vols. Vol. II / Ed. By P. Wendland, R. Khazarzar. Berlin: Reimer, 1897 (Repr.: Berlin: De Gruyter, 1962). P. 56-94.

Quispel 1951 — *Quispel G.* Gnosis als Weltreligion. Zürich: Origo, 1951.

Rudolph 1977 — *Rudolph K.* Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Leipzig: Koehler und Amelang, 1977.

Rudolph 2002 — *Rudolph K.* Die antike Gnosis — Probleme und Fakten // Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Ziel des Menschen / Hrsg. von A. Franz, T. Rentsch. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh, 2002. S. 13-39.

Wasserstrom 1999 — *Wasserstrom S. M.* Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Williams 1996 — *Williams M. A.* Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Zhdanov 2008 — *Zhdanov V.* Gnosticism and Esotericism: An Example from Russian New Religiosity // Western Esotericism: based on Papers read at the Symposium on Western Esotericism held at Åbo, Finland, on the August 15-17, 2007 / Ed. by T. Ahlbäck. Pargas: Tibo-Trading Ab, 2008. P. 281-293. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis, 20).

САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ И ФЕНОМЕН ПАЛОМНИЧЕСТВА: ТАЙНОЕ ИЛИ ЯВНОЕ¹?

(взгляд из постсоветской периферии)

Еще не так давно, менее тридцати лет тому назад, полноценно исследовать сакральную географию и паломничество (религиозное путешествие) считалось в СССР идеологически вредным, поэтому подобные исследования не пользовались повышенным спросом в советских научных кругах. Как правило, эти важные составляющие духовной культуры подвергались критике, игнорировались и серьезно не изучались. Правда, были и исключения, благодаря которым, как это стало понятно в настоящее время, указанная тематика все-таки разрабатывалась, готовя определенную интеллектуальную почву для исследований постсоветских времен (см.: [Аверинцев 1972; Васильков 1979; Горский 1988; Гуревич 1971, 1984; Данилов 1962; Лотман 1965; Топоров 1983]).

Период конца 1990-х гг. — начала XXI в. характеризуется значительным подъемом интереса российских ученых к сакральной географии и паломничеству. Этот интерес фиксируется в Санкт-Петербурге [Щепанская 2003; Феномен паломничества в религиях 2006; Хижняк 2008], Архангельске [Теребихин (а), Теребихин (б)], Москве [Глушкова 2000; Дугин 1999, 2000; Империя пространства 2003; Суворова 2003; Шукуров; Сакральная география 2008; Александрова 2008; Лидов 2009], Ижевске [Шутова 2001; Шутова и др. 2009], Новосибирске, Абакане [Бурнаков В.,

¹ Под тайным подразумеваются эзотерический и мистический опыты, а под явным — им противоположный. Под мистическим опытом мы понимаем глубинный религиозный опыт общения (переживания, видения, созерцания) с божественным, трансцендентным, абсолютным, а под эзотерическим — то же, что и под мистическим, но с одним существенным отличием: эзотерическое знание предполагает инициацию, а следовательно, уделяет первостепенное значение осведомленности и подготовке посвященного для общения с божественным, а не неподготовленным и спонтанным откровениям. Совершенно очевидно, что к сфере эзотерического также относится магия: «оккультная наука или искусство, которое учит тому, как делать вещи такими, чтобы они казались выше человеческих сил» [Hanegraaff 2006: 739].

Бурнаков А. 2008], Улан-Удэ [Жамбалова 2000; Нанзатов и др. 2008; Сыртыпова 2008] и других городах¹. При этом внимание исследователей может быть направлено не только на отечественный материал, но и на аналоги за пределами России.

Если обратиться к существующим исследовательским подходам к изучению и сакральной географии, и паломничеству, то они достаточно разнятся. Условно их можно расположить между двумя крайними полюсами: позитивистско-фактологическим описанием и философско-метафизическим осмыслением. На основании знакомства с текстами вышеупомянутых авторов можно сделать вывод, что большинство из них или вообще не обращаются к мистической и эзотерической составляющим в сакральной географии и паломничестве, или обращаются вскользь, не пытаясь их подробно проанализировать. Кроме того, сами исследователи могут признавать, что «священная география» — «новое понятие» [Аникеева 2006: 17]. Соответственно, возникает вполне резонный вопрос: а свойственны ли вообще мистицизм и эзотеризм сакральной географии и паломничеству как таковым?

Если выйти за пределы академических публикаций, то мы встретим факты, свидетельствующие о том, что и сакральная география, и паломничество непосредственно связаны с мистическим и эзотерическим. Свидетельством этому являются как книжные издания [Энциклопедия мистицизма 1997; Энциклопедия сакральной географии 2005; Файдыш 2005], так и интернет-ресурсы [Академия Кангри; Иоанна — источник света; География эзотерическая]. Например, в «Энциклопедии мистицизма» по крайней мере шесть статей относятся к тематике сакральной географии и паломничества: «Амитабха», «Афон», «Наланда», «Паломничество», «Чайтика», «Шамбала» [Энциклопедия мистицизма 1997: 22, 44, 259, 291-292, 438, 446-447]. На главной же странице сайта «Академия Кан-

¹ Насколько можно судить, опираясь на различные источники, интерес к сакральной географии и паломничеству отмечается также в постсоветских странах: Беларуси, Грузии, Казахстане, Кыргызстане, Таджикистане, Украине. Но соответствующие исследования во всех названных странах существенно уступают аналогичным исследованиям в России, к которым мы и обращаемся в нашем тексте.

гри» мы можем прочитать следующее: «Академия КАН-ГРИ дает Вам возможность прочувствовать, познать самые удивительные места Силы нашей Планеты глазами настоящего *мистика* (курсив наш — Ю. З.), который шаг за шагом открывает в себе невероятные возможности управления своим телом, эмоциями и умом через хатха и кундалини-йогу, медитации, целительство и шаманизм» [Академия Кангри]. Характеристика сакральных топосов как мест силы¹ — одна из общих черт сайта «Академии Кангри» и сайта «Иоанна — источник света», где встречается следующее описание сакральных топосов: «Это места Силы, поднимающие нас к небу. <...> Место Силы — это концентрированная Божья Благодать и паломничество в такое место — это свидание с Богом» [Иоанна — источник света]. Оба сайта настойчиво предлагают всем желающим осуществить путешествие по местам силы, ибо это места, «где легко решается большинство наших проблем. Приобретается духовное и материальное изобилие. Встреча с таким местом иногда важнее умения читать, писать и зарабатывать деньги. Места Силы наполняют человека мудростью, любовью, душевным спокойствием, помогают ощутить физическое совершенство» [Там же]. Концептуально близкой в подаче материала к двум вышеупомянутым сайтам оказывается и «Энциклопедия сакральной географии», которая содержит красноречивый подзаголовок: «Энциклопедия святилищ и мест силы» [Энциклопедия сакральной географии 2005: 3].

Как видим, неакадемические тексты, полностью или частично посвященные сакральной географии, демонстрируют ее непосредственную связь с тайным, хотя и без надлежащего теоретического обоснования и необходимой аргументации.

Если ощутимое отставание постсоветской академической науки в вопросе осмысления феномена сакральной географии и паломничества под углом зрения имеющейся у них мистической и эзотерической составляющих можно объяснить ее недавним атеистическим прошлым, то, наоборот, для западных исследований такая ситуация не ха-

¹ Не исключено, что характеристика сакрального топоса как «места силы» — следствие влияния работ К. Кастанеды.

рактерна. Обратимся к соответствующим изданиям, вышедшим за пределами постсоветского пространства.

Очевидно, что в середине XX в. представители западных гуманитарных дисциплин (истории, антропологии, этнологии, религиоведения, истории философии и др.) опирались на опыт своих предшественников. В вопросе, который нас интересует, соответствующими работами могли выступать исследования культурологов, этнологов и религиоведов, в частности, Дж. Фрэзера (1854–1941) [Фрэзер 1990], Р. Отто (1869–1937) [Отто 2008], А. ван Геннепа (1873–1957) [Геннеп 1999]. Однако для упомянутых ученых и сакральная география, и феномен паломничества не были главным предметом исследований, тем более их возможная мистическая и эзотерическая составляющие.

Как нам видится, по крайней мере, на сегодняшний день, вынесенный в название статьи вопрос не был достаточно артикулированным в академической науке как таковой до появления работ М. Элиаде (1907–1986), в частности, его классической работы «Сакральное и профанное» (1956). Однако и в работах М. Элиаде мистико-эзотерическая составляющая сакральной географии и паломничества не была представлена самостоятельным для исследований феноменом (см.: [Элиаде 1994, 1996, 1999а, 1999б, 2002]). Но уже после его работ и сакральная география, и паломничество как таковые, т. е. в своей целостности, а также их присутствие в тех или иных религиозных традициях, начинают активно исследоваться международным научным сообществом. Концептуально важным для таких исследований оказалось предложенное М. Элиаде понятие «иерофания». Попутно отметим, что интерес М. Элиаде к святым местам и паломничеству не в последнюю очередь был вызван его знакомством с трудами основоположника традиционализма Р. Генона (1886–1951), а также с работами А. К. Кумарасвами (1877–1947), еще одного представителя традиционализма¹.

¹ О возможном влиянии Р. Генона на М. Элиаде, в частности, в контексте сакральной географии, мы уже писали [Завгородний 2010]. Сейчас добавим, что, несмотря на отсутствие ссылок на работы французского эзотерика и упоминаний о нем в большинстве работ Элиаде, они все-таки есть [Элиаде 2002: 83, 88, 108–112]. Зато ссылки на исследования А. Кумарасвами, как и упоминания о нем самом, в работах М. Элиаде

Однако, насколько нам известно, мистическая и эзотерическая составляющие и сакральной географии, и паломничества не привлекли должного внимания академических исследователей и позже — ни во второй половине XX в., ни в начале XXI в. Для подтверждения обратимся к авторитетным энциклопедическим изданиям.

Например, в фундаментальной 16-томной «Энциклопедии религии», изданной в 1987 г. под редакцией М. Элиаде, нам не удалось найти не одного упоминания о связи сакральной географии и паломничества с эзотерическим. Несколько лучшей оказалась ситуация взаимодействия между сакральной географией и паломничеством с мистическим.

Э. Тернер во вступительной части к большой статье «Паломничество» приводит следующую его характеристику: «Следовательно, их (т. е. паломников — Ю. З.) внешнее путешествие, такое как паломничество, может быть формой экстериоризованного мистицизма. В то время как мистики осуществляют внутреннее сакральное путешествие, внутреннее паломничество» [Turner 1987: 328]. Эта мысль, важная для нашего изложения, также встречается в упомянутой статье в разделе «Паломничество в Южной и Юго-Восточной Азии»: «Если мистицизм — интериоризованное паломничество, то паломничество — экстериоризованный мистицизм» [Keyes 1987: 347]. При этом автор раздела Ч. Кейес ссылается на общую работу Виктора и Эдис Тернеров «Образ и паломничество в христианской культуре» (1978). Действительно, в их совместном исследовании мы читаем следующее: «Паломничество может рассматриваться как экстравертный мистицизм, тогда как мистицизм — как интровертное паломничество» [Turner V., Turner E. 1978: 33]. Далее Тернеры приводят не менее содержательные рассуждения: «Паломник физически преодолевает мистический путь, мистик объясняет интериоризованное духовное паломничество. Если для первого конкретика и историчность доминируют, то для второго поэтапный интериоризованный процесс ведет к цели, которая находится за пределами концептуализации. Оба — и

встречаются довольно часто. В частности, и на труды Кумарасвами, посвященные паломнической тематике [Элиаде 1994: 115].

паломник, и мистик — убегают от сетей социальной структуры, и оба подвергаются критике со стороны религиозных властей¹. Паломничество имеет свою внутреннюю силу. Любой, кто наблюдал паломников перед святыней, может это подтвердить. В то же время и мистицизм имеет свое внешнее выражение, о чем свидетельствует активная общественная жизнь таких известных мистиков, как св. Тереза Авильская, св. Бернард Клервоский, св. Катерина Сиенская, Уильям Лоу, аль-Газали и Махатма Ганди» [Turner V., Turner E. 1978: 33–34]. Только что приведенные размышления Тернеров мы предлагаем рассматривать как ключевые в понимании сущности феномена паломничества и одновременно как первую известную нам попытку в западной академической литературе (не считая М. Элиаде) не только обосновать наличие мистической составляющей в паломничестве, но и сравнить его с самим феноменом мистицизма².

¹ Ради справедливости добавим, что паломники и паломничество могут подвергаться критике не только со стороны официальных иерархов, но и самих мистиков. В последнем случае паломничество рассматривается лишним, если не вредным. Вот как, например, отзывался о паломничестве и святых местах индийский мистик Кабир (1440–1518): «Совершая паломничество, не спасешься, [хоть] отдай миллион алмазов. <...> Паломничество подобно ядовитой лиане, [она] опутала все века. <...> Шейх, если ты лишен смирения, зачем идешь в хадж к Каабе?» [Кабир 2004: 267, 268, 329]. Парадоксальность упомянутой критики святых мест и паломничества к ним на индийском материале была чрезвычайно точно замечена А. Бхарати: «Все святые, которые минимизировали значение паломничества, сами были постоянно паломниками; большинство из них провели свою жизнь нищими и менестрелями, распевая собственные песни в местах паломничества для паломников» [Bharati 1963: 144].

Похоже, что такое критическое отношение к паломничеству перешло и в серьезную научную литературу: «Показательно, что для мистиков, утверждающих “мысленный” характер рая, например, для заволжских старцев, отпадает необходимость в странствовании, перемещении в географическом пространстве. Самоуглубленная молитва, экстагическое ожидание “фаворского света” с перемещением в пространстве уже не связываются. Показательно, что в масонской литературе XVIII в. географическое поле значений было полностью заменено нравственным и сюжет о перемещении в географическом пространстве воспринимался как аллегория нравственного возрождения» [Лотман 1965: 212].

В то же время нам сложно вспомнить случаи, когда паломники критиковали бы мистиков (эзотериков).

² Попутно отметим, что пятью годами ранее В. Тернер (1920–1983) обращал внимание на сущевую связь между мистическим нацио-

Еще один пример связи между паломничеством и мистическим встречается в той же статье «Паломничество», где речь идет о мистической природе путешествий в Шамбалу — таинственную страну, напоминающую Земной рай [Bernbaum 1987: 352].

Наше обращение к одному из последних и наиболее авторитетных академических справочных изданий в сфере исследований эзотеризма на Западе — «Словарю гнозиса и западного эзотеризма» [Dictionary of Gnosis and Western Esotericism 2006] — оказалось, как ни удивительно, безрезультатным. В словаре отсутствуют такие статьи, как «Pilgrimage» и «Sacred geography». В других статьях выражение «сакральная география» не используется, а слово «паломничество» вкратце упоминается всего лишь несколько раз без подробного анализа.

Несколько раз вскользь в статьях «Meyrink», «Mnemonics», «Naturphilosophie», «New Age Movement», «Ophites», «Politics and Esotericism», «J. Pordage», «Rosicrucianism» упоминается близкое к паломничеству слово путешествие («journey»).

Такое незначительное внимание к сакральной географии и паломничеству является довольно странным: в словаре присутствует статья, посвященная Р. Генону, который, как нам представляется, довольно убедительно показал, что и сакральная география, и паломничество непосредственно связаны с традиционными (эзотерическими) знаниями (см.: [Генон 1991; Завгородний 2009]).

Не рассматривается мистическая и эзотерическая составляющие сакральной географии и паломничества и в других известных нам исследованиях как западных, так и восточных авторов [Bharati 1963; Bhardwaj 2003; Eck 1981, 1999; Grapard 1982; Frank 2000]. Отсутствуют они и в статье, посвященной хаджу в «Энциклопедии ислама» [Wensinck-[Jomier], Lewis 1986] и в статье «Pilgrimage» в «Википедии» [Pilgrimage]. Хотя о тайной составляющей сакральной географии и паломничества упоминает такая известная специалистка по исламскому мистицизму, как А. Шиммель (см.: [Schimmel 1991]).

нализмом и паломничеством [Turner 1973].

Заметное исключение в рассмотренной нами литературе принадлежит Иерусалиму и Палестине в целом. В отличие от рассмотрения других локальных топосов (например, городов) и более широких пространств (например, того или иного региона), осмысление сакрального статуса этих географических мест может включать категорию тайного (см.: [Бубер 1989; Штайнзальц 1990; 2004; Иерусалим 1982]).

Несколько специфически воспринимается статья Дж. Престона «Духовный магнетизм как организующий принцип для паломничества», в которой автор не только опирается на понимание паломничества В. и Э. Тернерами, но и обращает внимание на духовный магнетизм паломничества. Такая характеристика паломничества Дж. Престонем сближает понимание природы сакрального топоса с местом силы [Preston 1992].

Если обратиться к неакадемическим интернет-ресурсам различных западных и восточных стран, то, как и в случае с постсоветскими аналогами, оказывается, что они содержат значительно большее количество позиций, отображающих те или иные аспекты мистической и эзотерической составляющей и сакральной географии, и паломничества (см.: [Gothic Image Tours; Mysteries; Pilgrimage to Java; Praying Pilgrimages]).

То есть постсоветские неакадемические виртуальные ресурсы единодушно признают наличие тайны в сакральной географии и паломничестве и значительно активнее упоминают о ней, чем академические исследователи.

Если суммировать вышеизложенное, то в целом не только у советских и постсоветских академических авторов, но и в работах западных коллег, тематика, которая нас интересует, представлена явно недостаточно¹. Чем же

¹ Конечно, мы осознаём, что предложенный обзор литературы не претендует на всеобщность, а значит, возможны коррективы наблюдений, которые, как мы надеемся, существенно не изменят наш общий вывод. Приведем еще один пример, подтверждающий нашу гипотезу о том, что исследователи мистики и эзотерики предпочитают изучать не сакральную географию и паломничество, а созерцательные практики и специальные тематические тексты: в работах, посвященных Древней Руси, фактически до сих пор преобладает классическая мысль Г. Федотова о том, что «мистицизм — редкий цветок на русской почве» (см.: [Завгородний 2008а, 2008б, 2009]).

можно объяснить сложившуюся ситуацию? Пока что нам сложно предложить исчерпывающий ответ на этот вопрос. Не исключено, что и святые места, и паломничество к ним большинством исследователей воспринимались и воспринимаются благодаря своему массовому проявлению и преобладающей доступности, а значит, не содержащими в себе ничего тайного. Они — явные и посторонние, насквозь очевидные и понятные феномены, о которых не составлялись сложные для понимания мистико-эзотерических трактаты.

Нам же представляется, что и сакральная география, и паломничество, вне всякого сомнения, содержат тайную составляющую, которая не может быть легко замечена и проанализирована.

Выскажем теперь собственные соображения касательно ответа на вынесенный в названии статьи вопрос. Но сначала определимся с пониманием таких ключевых понятий, как «сакральная география» и «паломничество».

Под *сакральной географией* как объектом исследования мы понимаем иерархически организованную сеть святых мест (сакральных топосов) в пределах той или иной религиозно-философской традиции, составляющую промежуточное измерение между Небесным и земным мирами.

Не исключено, что возможна такая сакральная география, которая могла бы иметь значение не для одной, а для нескольких традиций (например, Иерусалим, Святая Земля (Палестина), Шамбала и др.).

Сакральная география в значительной степени возникает благодаря проявлениям теофании, иерофании, чуда (все эти слова в данном случае синонимичны), а значит — благодаря проявлению тайного (мистического и эзотерического) в том или ином конкретном пространственном локусе (топосе). На эти вызовы, вторжения священного в окружающее пространство дается тот или иной ответ, или же иеротопия¹, которая характеризуется региональными, этнокультурными и историческими особенностями.

¹ «Иеротопия — это создание сакральных пространств, рассматриваемое как особый вид творчества, а также как специальная область исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры данного творчества» [Лидов 2009: 11].

Источником сохранения целостности сакральной географии во времени и пространстве является *паломничество*. Олицетворяют этот источник паломники, среди которых встречаются как те, кто способен ощутить и приумножить тайную составляющую сакральной географии, так и те, кто и в наиболее сокровенном видит только явное¹.

Рассмотрим теперь некоторые существенные характеристики тайной составляющей сакральной географии и паломничества, встречающиеся в литературе.

Если тот или иной сакральный топос возникает благодаря своей причастности к проявлениям сакрального, то тем самым он уже так или иначе содержит в себе сверхъестественное. Благодаря этому во многих религиозных традициях, собственно, и существуют представления об особенной природе священного места. Вот как это отметил Д. Кин, опираясь на японский материал: «Человек, пускающийся в путь к святому месту, устанавливает прямой контакт с божеством, с которым это место связано. Почитать богов и будд можно где угодно, но самым действенным было все же посещение места, где они являли себя миру, или места, которое с незапамятных времен было им посвящено» [Кин 1996: 27]².

Про особенную силу сакрального топоса пишет и учитель крия-йоги Парамаханса Йогананда (1893–1952): «Святые Таракешвара и других мест справедливо почитаются как центры, содержащие ядро духовной силы» [Йогананда 2007: 162].

Еще подробнее необычная природа святых мест изложена американским антропологом У. Эванс-Вентцем (1878–1965) в его примечаниях к житию «Великого Йога Тибета Миларепы». Вот как он объясняет особенности тридцати двух мест паломничества в Индии: «Вместе они составляют тридцать два места паломничества, откуда, как считают, исходят магнетические излучения, ускоряющие духовное развитие и способствующее более плодо-

¹ Вот как, например, тонко отметил существующую разницу между паломниками Ш. Шукуров: «Именно Святой Дух ведет паломников, как простых, так и эзотериков, к цели» [Шукуров].

² Представления, близкие к излагаемым в цитате, встречаются и в авраамических религиях, но с поправкой на присущую им догматику.

творному служению жизни, и где устанавливается телепатическая связь с высшими существами, которые обычно там собираются. Таким Великим Йогам, как Миларепа, приписывается способность посещать в невидимом, или тонком теле священные места на Земле (которым соответствуют нервные центры в организме человека)¹ и присутствовать на этих собраниях в качестве участников или во главе их» [Эванс-Вентц 1994: 290].

В другом месте У. Эванс-Вентц останавливается на характеристике специфической природы сакрального топоса: «Успех в практике йоги достигается благодаря магнетическому, или психическому, воздействию, исходящему от священного центра, если он не загрязнен эманациями аур городов и селений, обитатели которых привязаны к миру сансары» [Эванс-Вентц 1994: 314], комментируя следующие строчки «Жития Миларепы»:

«В незагрязненном месте, вблизи священного храма,
Заключена радостная перспектива успеха» [Миларепа 1994: 151]².

Еще одна характеристика сакрального топоса указывает на его исключительно благоприятные условия для достижения конечной религиозной цели. Например, в индуизме бытует следующее утверждение: «Kaśyāṁ maḡaṇaṁ muktiḥ» («Смерть в Каши — освобождение») [Еск 1981: 341].

В то же время в индуизме существует представление, что совсем другое святое место, а именно Аруначала — не только «одно из древнейших», но и «самое священное из всех святых мест в Индии. Шри Бхагаван провозгласил его сердцем Земли, духовным центром мира. Шри Шанкара писал о нем как о горе Меру. “Сканда-пурана” заявляет: “Это — святое место. Из всех святых мест Аруначала — самое святое. Это — сердце мира. Знайте его как тайный и священный Сердечный центр Шивы”» [Махарши 1995: 78].

Оба приведенных примера, касающиеся и Каши (Варанаси), и Аруначалы, указывают как на присущую природе

¹ Фраза в скобках намекает на «внутреннюю» сакральную географию, которая в нашей статье не рассматривается.

² Упоминание важности специфической чистоты топоса для духовной практики — общее место для большинства йогических текстов.

парадоксальность святых мест, так и на определенные знания, присущие сакральной географии, которые, очевидно, принадлежат к эзотерической сфере или же могут быть приобретены мистическим способом. Не исключено, что понимание упомянутой парадоксальности возможно, если опираться на знание традиционных наук (например, васту).

С. Бхатия, обращаясь к буддийской космологии, упоминает представление о том, что место (Vajrāsana, «Алмазный трон»), сидя на котором Будда Шакьямуни достиг просветления, неподвластно изменениям во времени. Считается, что когда Вселенная начнет разрушаться, Алмазный трон Будды исчезнет самым последним, и возникнет первым в той Вселенной, которая появится в следующем цикле [Bhatia 2007: 30].

Особенно важным в период осуществления паломничества, даже для подготовленных йогин, оказывается вхождение в особое состояние сознания, свойственное религиозному путешествию. Строго говоря, только в этом случае путешествующий человек может считаться паломником, и ему начинают приоткрываться высшие порядки бытия. Именно благодаря особенной настроенности, возникшей во время паломничества в Северную Индию, йогин Буддшанти (Buddhaśānti) смог прикоснуться к сфере чудесного: «Поскольку он совершал паломничество, то ожидал, что все им встреченное должно быть полным смысла, а потому не стал доверять своему обычному восприятию обитательниц гор (т. е. женщин, пасущих скот — Ю. З.). Он стал с искренним раскаянием молиться Таре, и она вознаградила его, даровав способность творить чудеса. А его спутник по паломничеству не проявил внимания к происходящему и упустил благоприятную возможность духовного продвижения» [Шо 2001: 70].

Благодаря активному развитию сакральной географии и паломничества в Средние века появляются такие мистические идеи, как Мать Индия, или Бхарат Мата, Святая Земля (Палестина), Святая Русь, японская Страна богов, или Синкоку, которые указывают на возможность трансляции сакрального статуса отдельного места на целые регионы и страны.

Бесспорного внимания заслуживает анализ разнообразных иеротопических представлений, зафиксированных в эпической (например, в «Махабхарате», «Одиссее») и художественной литературе (например, в творчестве Данте Алигьери, Т. Шевченко, М. Волошина), изобразительном искусстве (Н. Рерих), киноискусстве (в художественных фильмах «Сталкер», «Млечный путь»), архитектуре (мегалитические сооружения, курганы, Киево-Печерская лавра), которые содержат мистико-эзотерическую составляющую.

Нельзя не сказать и о необходимости исследования интереса к сакральной географии и паломничеству со стороны различных политических структур, неоднократно проявлявшегося в ходе истории. Отдельного внимания заслуживает интерес Третьего Рейха к местам силы. В частности, примечательна деятельность «Аненербе», в структуре которой был учебно-исследовательский отдел топографии и ландшафтного символизма.

Надеемся, что нам удалось показать: и сакральная география, и паломничество в значительной мере базируются на тайном, а значит, содержат мистический опыт или эзотерические знания. Учитывая масштабность обоих феноменов, существующих с незапамятных времен, вовлечением в них большого количества людей, упоминания в многочисленных и разнообразных источниках, дальнейшее их исследование целесообразно осуществлять, опираясь не только на явную составляющую, но и тайную. Только в этом случае и сакральная география, и паломничество предстанут перед нами в более адекватной по отношению к своей сущностной природе интерпретации. Следовательно, взгляд, предложенный из постсоветской периферии, сможет усилить уже существующие в мировой науке тенденции исследовать сакральную географию и паломничество с точки зрения наличия в них мистической и эзотерической составляющих. Научный же потенциал у таких исследований более чем достаточный.

ЛИТЕРАТУРА¹

Аверинцев 1972 — *Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство и художественная культура домонгольской Руси. М.: Наука, 1972. С. 25-49.

Академия Кангри — Академия Кангри // [электронный ресурс]: http://www.kangri.ru/component/option,com_front-page/Itemid,1/lang,ru.

Александрова 2008 — *Александрова Н. В.* Путь и текст: китайские паломники в Индии. М.: Восточная литература, 2008.

Аникеева 2006 — *Аникеева Е. Н.* Священная география и священные реалии (на примере географии жития преподобного Сергия Радонежского) // Феномен паломничества в религиях: священная цель, священный путь, священные реликвии. Материалы XIII Санкт-Петербургских религиозно-философских чтений. СПб., 2006. С. 17-19.

Бубер 1989 — *Бубер М.* Избранные произведения / Пер. с нем. Иерусалим, 1989 (Библиотека Алия. Т. 63).

Бурнаков В., Бурнаков А. 2008 — *Бурнаков В. А., Бурнаков А. А.* Культурные места Хакасии // Цирендоржиевські читання — 2008 (IV). Тибетська цивілізація та кочові народи Євразії: кроскультурні контакти. Київ: Леся, 2008. С. 165-178.

Васильков 1979 — *Васильков Я. В.* Эпос и паломничество (о значении «паломнической темы» в «Махабхарате») // Литературы Индии. М.: Наука, 1979. С. 3-14.

Геннеп 1999 — *Геннеп А. ван.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с фр. М.: Восточная литература, 1999.

Генон 1991 — *Генон Р.* Эзотеризм Данте / Пер. с фр. // Философские науки. 1991. № 8. С. 132-171.

¹ Наличие обширного списка литературы было вызвано логикой изложения материала. В то же время он, как и статья, ни в коей мере не претендует на то, чтобы исчерпывающе представить заявленную тему. К тому же во время работы над текстом, который нами рассматривается как некое вступление в заявленную проблематику, мы были вынуждены ограничивать в объеме не только список литературы, но и излагаемый материал.

География эзотерическая — География эзотерическая // Магия в нашей жизни // [электронный ресурс]: <http://omagii.narod.ru/g9.php.htm>.

Глушкова 2000 — Глушкова И. П. Индийское паломничество. Метафора движения и движение метафоры. М.: Научный мир, 2000.

Горский 1988 — Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в. Киев: Наукова думка, 1988.

Гуревич 1971 — Гуревич А. Я. Представления о времени в средневековой Европе // История и психология. М.: Наука, 1971. С. 159-198.

Гуревич 1984 — Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984.

Данилов 1962 — Данилов В. В. О жанровых особенностях древнерусских «хождений» // Труды Отдела древнерусской литературы. М.-Л., 1962. Т. 18. С. 21-37.

Дугин 1999 — Дугин А. Абсолютная Родина. Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистерии Евразии. М.: Арктогея-центр, 1999.

Дугин 2000 — Дугин А. Основы геополитики. Геополитическое будущее России. Мыслить пространством. 4-е изд. М.: Арктогея-центр, 2000.

Жамбалова 2000 — Жамбалова С. Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят (XIX-XX вв.). Новосибирск: Наука, 2000.

Завгородний 2008а — Завгородний Ю. Ю. Хронотоп «Хождения игумена Даниила» в контексте сакральной географии // Православный Палестинский сборник. М., 2008. Вып. 106. С. 147-155.

Завгородний 2008б — Завгородний Ю. Ю. Шлях до Земного раю на прикладі «Съказання отца нашего Агапия» // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия. Сб. материалов / Под ред. С. В. Пахомова, Ю. Ю. Завгороднего, С. В. Капранова. СПб., 2008. С. 92-100.

Завгородний 2009 — Завгородний Ю. Ю. Топос Земного рая в книжной культуре Древней Руси (на примере «Съказания отца нашего Агапия») // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Фи-

лософия: Сб. материалов Второй международной научной конференции / Под. ред. С. В. Пахомова. СПб.: РХГА, 2009. С. 160-171.

Завгородний 2010 — *Завгородний Ю. Ю.* Идея центра в работах Рене Генона // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма. Сб. материалов Третьей международной научной конференции / Под. ред. С. В. Пахомова. СПб.: РХГА, 2010. С. 176-187.

Иерусалим // Краткая еврейская энциклопедия. В 11 т. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин, Еврейский университет в Иерусалиме, 1982. Т. 2. С. 686-759.

Иоанна — источник света — Иоанна — источник света // [электронный ресурс]: <http://www.ioanna.info/ralomn.htm>.

Империя пространства 2003 — Империя пространства. Хрестоматия по геополитике и геокультуре России / Сост. Д. Н. Замятин, А. Н. Замятин. М.: Российская политическая энциклопедия, 2003.

Йогананда Парамаханса. Автобиография йога / Пер. с англ. М.: Сфера, 2007.

Кабир 2004 — *Кабир*. Золотые строфы / Пер. с авадхи и браджа, комм. и вступ. ст. Н. Б. Гафуровой. М.: Наталис; Рипол Классик, 2004.

Кин 1996 — *Кин Д.* Странники в веках / Пер. с англ. М.: Восточная литература, 1996.

Лидов 2009 — *Лидов А. М.* Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М.: Феория; Дизайн. Информация. Картография; Троица, 2009.

Лотман 1965 — *Лотман Ю. М.* О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Труды по знаковым системам. Тарту, 1965. Т. 2. С. 210-216.

Махарши 1995 — *Махарши Шри Рамана*. Жизнь и Путь / Сост. и пер. с англ. О. М. Могилевера. Под ред. Н. Сутары. СПб., Тируваннамалай: Экополис и культура; Шри Раманашрам, 1995.

Миларепа 1994 — Миларепа. Личность Деяния. Самара, 1994.

Нанзатов и др. 2008 — *Нанзатов Б. З., Николаева Д. А., Содномпилова М. М., Шагланова О. А.* Пространство в традиционной культуре монгольских народов. М.: Восточная литература, 2008.

Отто 2008 — *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. А. М. Руткевича. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008.

Сакральная география 2008 — *Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей.* М., 2008. Вып. 22.

Суворова 2003 — *Суворова А. А.* Межконфессиональная святыня // Ценностные ориентиры индийского общества. М.: Институт востоковедения РАН, 2003. С. 112-122.

Сыртыпова 2008 — *Сыртыпова С.-Х. Д.* Топонимия сакральных объектов Байкальского региона // Этнографическое обозрение. М., 2008. № 4. С. 137-150.

Теребихин (а) — *Теребихин Н. М.* Метафизика, геософия и историософия Русского Севера // [электронный ресурс]: <http://www.peoples-rights.info/2010/03/metafizika-geosofiya-i-istoriosofiya-russkogo-severa>.

Теребихин (б) — *Теребихин Н. М.* Тропы Антропоса. Богословие русской земли или геософия русской души // [электронный ресурс]: <http://www.topos.ru/article/212>.

Топоров 1983 — *Топоров В. Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М.: Наука, 1983. С. 227-284.

Файдыш 2005 — *Файдыш Е. А.* Геомантия в жизни современного человека. Или как пробудить жизненные энергии в современном жилище, наполненном домашними механизмами и электроникой. Тверь: Издательство М. Леонтьевой, 2005.

Феномен паломничества в религиях 2006 — *Феномен паломничества в религиях: священная цель, священный путь, священные реликвии. Материалы XIII Санкт-Петербургских религиозно-научных чтений.* Санкт-Петербург, 2006.

Фрэзер 1990 — *Фрэзер Д. Д.* Фольклор в Ветхом Завете / Пер. с англ. Д. Вольпина. 2-е изд., испр. М.: Издательство политической литературы, 1990.

Хижняк 2008 — *Хижняк О. С.* Ступа: начало формирования буддийского культа. Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008.

Шо 2001 — *Шо М.* Страстное просветление: женщины в тантрическом буддизме / Пер. с англ. М.: Добрая книга, 2001.

Штайнзальц 1990 — *Штайнзальц А.* Роза о тринадцати лепестках / Пер. с англ. Ш. Розеноера. М.: Вся Москва, Терра; Иерусалим: Шамир, 1990.

Штайнзальц 2004 — *Штайнзальц А.* Еврейский вопрос / Пер. и сост. И. Гиссер. М.: Институт изучения иудаизма в СНГ, 2004.

Шукуров — *Шукуров Ш.* Шехина и Сакина. Паломничество и Храм в иудаизме, христианстве и исламе // [электронный ресурс]: http://if.russ.ru/issue/13/20030623_schuk.html.

Шутова 2001 — *Шутова Н. И.* Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции. Опыт комплексного исследования. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2001.

Шутова и др. 2009 — *Шутова Н. И., Капитонов В. И., Кириллова Л. Е., Останина Т. И.* историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2009.

Щепанская 2003 — *Щепанская Т. Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX — XX вв. М.: Индрик, 2003.

Эванс-Вентц 1994 — *Эванс-Вентц У. И.* Комментарии // Миларепа. Личность Деяния / Пер. с англ. О. Т. Тумановой. Самара, 1994. С. 283-335.

Элиаде 1999а — *Элиаде М.* Бессмертие и свобода / Пер. с англ., вступ. ст. С. В. Пахомова. СПб.: Лань, 1999.

Элиаде 1996 — *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии / Пер. с англ. М.: REFL-book, Киев: Ваклер, 1996.

Элиаде 2002 — *Элиаде М.* Оккультизм, колдовство и моды в культуре / Пер. с англ. Киев: София; М.: Гелиос, 2002.

Элиаде 1999б — *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения / Пер. с англ. М.: Ладомир, 1999.

Элиаде 1994 — *Элиаде М.* Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. М.: Издательство МГУ, 1994.

Энциклопедия мистицизма 1997 — Энциклопедия мистицизма / Составление Н. Дядькова. СПб.: Литера, ВИАИ, 1997.

Энциклопедия сакральной географии 2005 — Энциклопедия сакральной географии / Сост. Д. В. Громов. Екатеринбург: Ультра.Культура, 2005.

Bernbaum 1987 — *Bernbaum E.* Pilgrimage: Tibetan Pilgrimage // *Encyclopedia of Religions* / Ed. in Chief. M. Eliade. In 16 Vols. New York: Macmillan Publishing Company; London: Collier Macmillan Publishers, 1987. Vol. 11. P. 351-353.

Bharati 1963 — *Bharati A.* Pilgrimage in the Indian Tradition // *History of Religions*. Summer, 1963. Vol. 3. No. 1. P. 135-167.

Bhardwaj 2003 — *Bhardwaj S. M.* Hindu Places of Pilgrimage in India. A Study in Cultural Geography. 2nd Indian Edition. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2003.

Bhatia 2007 — *Bhatia S.* The Mahabodhi Temple. A World Heritage Site. Varanasi: Pilgrims Publishing, 2007.

Dictionary of Gnosis and Western Esotericism 2006 — *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* / Ed. by W. J. Hanegraaff in collaboration with A. Faivre, R. van den Broek, J.-P. Brach. Leiden-Boston: Brill, 2006.

Eck 1999 — *Eck D. L.* Banaras, City of Light. New York: Columbia University Press, 1999.

Eck 1981 — *Eck D. L.* India's «Tirthas»: «Crossing» in Sacred Geography // *History of Religions*. May, 1981. Vol. 20. No. 4. P. 323-344.

Frank 2000 — *Frank G.* The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity. Berkeley: University of California Press, 2000.

Gothic Image Tours — Gothic Image Tours // [электронный ресурс]: <http://www.gothicimagetours.co.uk/introduction.html>.

Grapard 1982 — *Grapard A. G.* Flying Mountains and Walkers of Emptiness: Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religions // *History of Religions*. February, 1982. Vol. 21. No. 3. P. 195-221.

Hanegraaff 2006 — *Hanegraaff W. J. Magic V: 18th — 20th Century // Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / Ed. by W. J. Hanegraaff in collaboration with A. Faivre, R. van den Broek, J. -P. Brach. Leiden-Boston: Brill, 2006. P. 738-744.*

Keyes 1987 — *Keyes C. F. Pilgrimage: Buddhist Pilgrimage in South and Southeast Asia. Pilgrimage // Encyclopedia of Religion Religions / M. Eliade Ed. in Chief. In 16 Vols. New York: Macmillan Publishing Company; London: Collier Macmillan Publishers, 1987. Vol. 11. P. 347-349.*

Mysteries 2006 — *Mysteries of Rosslyn Chapel and Esoteric Prague. September 9-21, 2006. With Cheryl Rose & Vanda Osmon // [электронный ресурс]: <http://www.joytravel-online.com/rosslyn2006.pdf>.*

Nolan 1987 — *Nolan M. L. Pilgrimage: Roman Catholic Pilgrimage in the New World // Encyclopedia of Religions / Ed. in Chief M. Eliade. In 16 Vols. N. Y.: Macmillan Publishing Company; London: Collier Macmillan Publishers, 1987. Vol. 11. P. 332-335.*

Pilgrimage — *Pilgrimage // [электронный ресурс]: <http://en.wikipedia.org/wiki/Pilgrimage>.*

Pilgrimage to Java — *Pilgrimage to Java: an Esoteric History // [электронный ресурс]: <http://www.amazon.com/Pilgrimage-Java-Esoteric-Olivia-Haulleville/dp/0595148611>.*

Preston 1992 — *Preston J. J. Spiritual Magnetism: An Organizing Principle for the Study of Pilgrimage // Sacred Journeys / Ed. by A. Morinis. Westport: Greenwood Press, 1992. P. 31-46.*

Schimmel 1991 — *Schimmel A. Sacred Geography in Islam // Sacred Places and Profane Spaces: Essays in the Geographics of Judaism, Christianity, and Islam. Contributions to the Study of Religion. / Ed. by J. Scott, Simpson-Housley. New York, Westport, Connecticut, London, 1991. P. 163-174.*

Turner 1973 — *Turner V. The Center out There: Pilgrim's Goal // History of Religions. February, 1973. Vol. 12. No. 3. P. 191-230.*

Turner 1987 — *Turner E. Pilgrimage: an Overview // Encyclopedia of Religions / Ed. in Chief M. Eliade. In 16 Vols. New York: Macmillan Publishing Company; London: Collier Macmillan Publishers, 1987. Vol. 11. P. 328-330.*

Turner V., Turner E. 1978 — *Turner V., Turner E. Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives.* New York: Columbia University Press, 1978.

Praying Pilgrimages — Praying Pilgrimages (Kami Ugami) // [электронный ресурс]: http://www.wonder-okinawa.jp/022/en/022_e20.html.

Wensinck, [Jomier], Lewis 1986 — *Wensinck A. J., [Jomier J.], Lewis B. Hadjdj* // *The Encyclopaedia of Islam / New Edition.* In 12 Vols. Leiden: E. J. Brill, London: Luzac and Co, 1986. P. 31-39.

И. В. Каривец

ЛЕО ШТРАУС О ЧТЕНИИ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ ТЕСТОВ

Нет ничего сокровенного, что не открылось бы, и тайного, что не было бы узвано
Евангелие от Матфея (10:26)

Люди во времена печатного, а сегодня, в начале XXI в., электронного слова, в большей мере черпают знания из прочитанных книг, обыкновенных или «виртуальных». Можно считать, что устная традиция передачи знания утеряна. Потому актуальным остается вопрос о герменевтике, вопрос об истолковании текстов, называемых «эзотерическими».

Читая книги, в которых представлено эзотерическое знание, люди сетуют на их непонятность, считая, что авторы данных книг скрывают за названием «эзотерический» бессмыслицу, которую выдают за «сокровенное знание». Под эзотерическим текстом очень часто понимают запутанный, сложный текст, написанный, на первый взгляд, человеком невменяемым. Как отличить настоящее эзотерическое знание от его имитации или подделки? Что склоняет людей писать «эзотеричным» образом?

Ответить на данные вопросы пытался американский политический философ Лео Штраус (1899-1973). Он родился в еврейской семье в Германии, которая в 1937 г.

эмигрировала в США. Долгое время работал профессором политической философии в Чикагском университете.

Штраус считал, что известные политические философы, начиная с Платона и заканчивая Лессингом, посредством своих работ сознательно передавали тайное знание, которое могут понять и воспринять только избранные, посвященные.

Известно, что Платон в диалоге «Федр» осуждает письмо, осуждает писательство: «Значит, и тот, кто рассчитывает запечатлеть в письменах свое искусство и кто в свою очередь черпает его из письмен, потому что оно будто бы надежно и прочно сохраняется там на будущее, — оба преисполнены простодушия и, в сущности, не знают прорицания Аммона, раз они записанную речь ставят выше, чем напоминание со стороны человека, сведущего в том, что записано» [Платон 1999: 335]. И еще: «Всякое сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде — и у людей понимающих, и равным образом у тех, кому вовсе не подобает его читать, и оно не знает, с кем оно должно говорить, а с кем нет. Если им пренебрегают или несправедливо его ругают, оно нуждается в помощи своего отца, само же не способно ни защититься, ни помочь себе» [Там же: 335]. Возможно, что критика писательства со стороны Платона вызвана тем, что его учитель Сократ ничего не писал и считал, что письмо вредно, когда речь идет о настоящем знании. Посредством письма его невозможно передать. Лишь в разговоре тет-а-тет, в диалоге, такая передача возможна. Однако Платон использует письмо и пишет диалоги, в которых находятся тайные, зашифрованные послания для посвященных. Почему Платон решил писать? Книга может попасть в руки и тому, кому она не адресована. Неужели Платон, которого считают посвященным в египетские и элевсинские мистерии, не понимал этого? [Шюре 1990: 307-337]. Ответ на этот вопрос остается открытым.

Однако вернемся к Лео Штраусу. Основы искусства эзотерического письма Штраус представил в книге «Преследование и искусство письма» [Strauss 1952]. В ней автор утверждает, что вся (!) классическая традиция политической философии использовала специфическую форму

публичного представления знания, которое можно назвать эзотерическим письмом, другими словами, письмом «между строк». Такую форму письма использовали те философы, которых преследовала власть. Этот способ письма был настолько распространенным, что без знания его техник и способов дешифровки современный исследователь не может понять написанного. Штраус отмечает: «Эзотерическое обучение было необходимо для сбережения философии. Это была защита от общества. Эта необходимость возникла из политических мотивов. Это был политический аспект философии, другими словами, это была политическая философия» [Ibid.: 18]. Возникновение эзотерического письма связано с постоянными конфликтами между целями философии и целями общества. Этот конфликт можно представить как разрыв между созерцанием (теорией) и практикой (праксисом), между знанием (гнозисом) и мнением (доксой). Деятельность философа в политической сфере угрожала установленным формам правления, а его жизнь оказывалась под угрозой смерти. Вспомним Сократа, которого афиняне приговорили к смерти на основании сфабрикованных обвинений, вспомним Платона, который поехал к местному тирану Сиракуз и предложил ему провести реформы. Тот послушал Платона, а позднее продал его в рабство. И лишь богатые друзья выкупили его из него. Таким образом, та или иная политическая деятельность связана с цензурой, преследованиями тех взглядов, которые считаются опасными. Потому философско-политическая мысль не может быть выражена непосредственно, а ищет способы скрыть свой истинный смысл.

Согласно Лео Штраусу, самые известные политические мыслители, например, Мартин Хайдеггер¹, использовали эзотерическое письмо для того, чтобы смысл написанного

¹ Лео Штраус считал Мартина Хайдеггера наиболее оригинальным мыслителем XX в. Говоря словами Пьера Бурдьё, «...он (Хайдеггер — И. К.) попытался соединить в рамках теологии без Бога эзотерический аристократизм малых объединений, таких как кружок Георге, откуда он позаимствовал свои модели интеллектуального успеха, и экологическую мистику молодежных движений или антропософского движения Штайнера, проповедовавшего возврат к деревенской простоте и строгости, к прогулкам в лесу, к натуральным продуктам и к одежде, сотканной вручную» [Бурдьё 2003: 100].

не был доступным для всех желающих¹. Если внимательно читать труды этих философов, то оказывается, что их можно разделить на два типа: труды для непосвященных (экзотерическое) и труды для посвященных (эзотерическое). Под посвященными нужно понимать не только тех, кто посвящен в мистерии, но и тех, кто любит истину и стремится к ней. Штраус считает, что главной целью эзотерического письма было сохранение философии; это ее форма защиты от нападок общества и власти. Штраус пишет: «В чем заключается суть политической философии? В убеждении, что философы не безбожники, что они не посягают на святыни общества и уважают то, что государство считает ценностью, что они не враги государственного строя, а добрые граждане» [Strauss 1991: 196].

Философский, теоретический способ поиска истины всегда вызывает подозрение у общества и властей, поэтому философ должен скрывать настоящий смысл своей деятельности. Чтобы его не преследовали и оставили в покое, он вынужден прибегать к эзотерическому письму и оставаться лояльным к нравам и нормам общественной жизни. Вообще, эзотеризм возникает потому, что истина никогда не будет доступна всему обществу. Когда посвященный философ пишет текст, он пишет его на двух уровнях: экзотерическом и эзотерическом. Экзотерический уровень обращен к обыкновенным людям; его легко понять и усвоить, потому что он передает буквальный смысл. Эзотерический же требует внимания и умения читать «между строк». Исследователь классических философских текстов должен считать текст эзотерическим только тогда, когда такое предположение наилучшим образом интерпретирует его содержание и структуру. В то же время другие предположения кажутся неправдоподобными, например, что автор «сошел с ума» или что он не умел четко и ясно выражать собственные мысли, потому что не знал законов логики.

¹ Ошо отмечает, что «Писания — это слово просветленных... их читают те, кто не знает, а разный уровень понимания ведет к заблуждениям. Интерпретация писаний принадлежит нам и не отображает истинный, первоначальный смысл» [Ошо 1999: 66].

Такое разделение текстов на эзотерические и экзотерические, предложенное Лео Штраусом, вызвало критику. Например, Друри считает, что Штраус, разделяя тексты на эзотерические и экзотерические, также разделяет общество на тех, кто может воспринимать высшие истины, и на тех, кто не может, поэтому он является противником либеральной демократии [Druy 1999: 4]. Тем не менее можно утверждать, что Штраус был прав в том, что не все тексты, написанные классическими мыслителями, доступны пониманию любого читателя. Разделение текстов на эзотерические и экзотерические не было новостью и для самого Штрауса. Он знал о том, что одним из первых, кто предложил разделение литературы на эзотерическую и экзотерическую, был Джон Толанд. В своей работе «Clidophorus» (1720)¹ Толанд определял эзотеризм как стиль письма, обращенный к тем, кто понимает «тонкие материи», в то время как экзотерический стиль письма понятен всем без исключения. Толанд был убежден в том, что эзотеризм исчезнет в открытом (демократическом) обществе, поскольку в нем будет господствовать свобода выражения взглядов и убеждений, и за это не будут преследовать. Штраус не соглашался с этим утверждением. Он приводит пример Сократа, который пытался предотвратить распад общества и деградацию власти, но потерпел поражение. «Сократическая риторика подчеркнута справедлива. Она проникнута духом социальной ответственности. Ее основная посылка заключается в признании существующей диспропорции между непреходящим стремлением к истине и требованиями общественной жизни, в признании того, что не всякая истина и не во всякий момент бывает безобидна. Общество всегда будет пытаться установить тиранию над мыслью. Сократическая риторика представляет собой классический способ из раза в раз предотвращать такое покушение» [Штраус 2006: 70].

Под эзотеричностью текста очень часто понимают его глубину (настоящую или нет — это уже другой вопрос).

¹ Полное название этой работы: «Клидофорус, или Об экзотерической и эзотерической философии, то есть о внешней и внутренней доктрине древних: одну открытую, приспособленную к народным предубеждениям и религии, установленную законом; и другую частную, тайную, которую могут понимать только посвященные, которая научает высшей Истине».

Если философия мелочна, если она не пытается открыть фундаментальные основы бытия, тогда она вырождается. Мелочная философия вырождается в экзотерическую (поверхностную). Фактически, когда говорят о «смерти философии», то имеют в виду, что философия больше не «поднимает» человека над физическим миром, она не ищет духовной реальности, которая намного шире эмпирической реальности. В условиях «смерти Бога», отсутствия трансцендентного и священного, философия могла бы исполнить свое предназначение: содействовать формированию восприятия, которое направлено к вечности. Философия как вопрошание о бытии сущего может способствовать формированию такого восприятия, поскольку экзотерическую философию, глубокую философию, интересует не сущее как таковое, как простая видимость, а как вид, эйдос сущего в вечности. Как выглядит сущее в вечности, т. е., что такое бытие сущего, из которого оно возникает? Об этом спрашивал Мартин Хайдеггер [Trawny 2010: 67]. Философия, которая не задается вопросом о смысле бытия, теряет статус «царицы наук». Философия Нового времени сосредоточилась на анализе сущего и человеку, который познает. Таким образом, она потеряла реальность, которая «в ее конкретности намного шире и глубже «объективной действительности». Истинная философия, «адекватная своему заданию, всегда причастна живому опыту, который называют мистическим опытом» [Франк 1997: 38].

В философии доминируют онтология, гносеология и эпистемология. Ответы на философские вопросы (как человек познает? что такое репрезентация и презентация? что такое чувственные данные (sense data)) ищут в области нейрофизиологии, экспериментальной психологии. Мы стали свидетелями процесса натурализации и психизации философии. Такие философы, как Гераклит, Парменид, Хайдеггер и другие становятся «темными», «эзотерическими», «непонятыми», поскольку их тексты не поверхностны, не мелочны. Другими словами, экзотерическая наука, в широком значении этого понятия, слишком привязана к физическим фактам и, будучи ими обусловлена, теряет свою глубину, т. е. эзотеричность. Экзотерическая наука либерально-поверхностна. Демократический либе-

рализм будет вырождаться, считает Штраус, если не научиться «читать между строк». Эзотеризм может дать те ценности, которые возродят политику и общество. Эзотеризм провозглашает «высшие истины», и если политики не могут их понять, то они обречены на поражение. Уход от эзотеризма, отрицание «высших истин» и «тонких материй» ведут к вырождению обществ и политических элит, которые становятся идейными и моральными банкротами.

Штраус утверждает, что большинство древних философов использовали экзотерический и эзотерический способы представления истины. Используя экзотерический способ, философ, таким образом, оберегал себя от нападок непосвященных. Экзотерические выражения о «глубоких прозрениях и просветлениях» были адресованы людям с низким духовным развитием, с целью напугать, отвлечь их от плохих поступков. Можем привести пример из индуизма. В индуизме утверждается, что душа (*атман*) человека переселяется в тела животных. Человек может стать свиньей, тараканом, мышью в следующей жизни, если не будет стремиться к праведности в настоящей жизни.

Древние философы считали, что существуют истины, которые необходимо скрывать от большинства, ибо это большинство их не может воспринять, и будет их высмеивать. Они понимали, что общество и государственный строй не совершенны, а жизнь созерцательная (*vita contemplativa*) выше жизни деятельной (*vita activa*) [Фестюкьер 2009: 379].

В своих исследованиях Штраус неоднократно возвращается к анализу работ Готхольда Эфраима Лессинга (1729–1781), которого он считает последним политическим мыслителем Нового времени, использующим эзотерическое письмо с целью скрыть настоящий смысл своих работ. Согласно Штраусу, Лессинг, разделяя взгляд на то, что существует два способа передачи знания на письме (экзотерический и эзотерический), «рассматривал эзотеризм не только как удивительный факт прошлого, но и как необходимость для всех времен, как основу для собственного творчества». Лессинг открыто обсуждает суть эзотерического письма в трех своих книгах, а именно: «Лейбниц о вечном наказании» (1773), «Эрнст и Фальк» (1777,

1780), «Возражения Андреаса Висовациуса против Троицы» (1793). Первая и третья работы посвящены исследованию религиозных убеждений Лейбница. Лессинг убежден в том, что в работах Лейбница можно найти два вида письма: экзотерический и эзотерический. Это видно из того, что Лейбниц прямо не отрицает христианских догматов, но выражает мысль о том, что они возможны, вероятны, но не необходимы. В работе «Эрнст и Фальк» Лессинг не скрывает, что пишет для немногих. Эта работа состоит из пяти диалогов между масоном Фальком и его другом Эрнстом, который интересуется учением масонов. В начале разговора Фальк не очень охотно отвечает и довольствуется отговорками. Но постепенно он делается словоохотливым, хотя несколько раз предупреждает своего собеседника о том, что из политических мотивов лучше не открывать тех истин, о которых следует молчать. Лессинг, как считает Штраус, был последним мыслителем Нового времени, понимавшим значение эзотеризма для развития общества, а также почитал классическую философскую традицию, поскольку в ней присутствует разум, который может созерцать эзотерические истины. Сегодня этот разум утрачен, потому что объявлен «темным» и «неясным». Все ключевые классические политические философы объявляются «непонятными»; содержание их работ искажается, неверно истолковывается. Для Штрауса это признак заката политической науки и, соответственно, политического разума. Сегодня не существует разделения на экзотерический и эзотерический тексты, не существует «тайного текста», а существуют лишь неумелые читатели, не умеющие читать «между строк». Речь идет не о качестве читателей, не о внутренней готовности понимать скрытый подтекст, а об их формальном образовании на филологическом или философском факультетах.

Поскольку Лео Штраус был политическим философом и историком политической мысли, он считал, что политическая философия Нового времени (Просвещения) утратила эзотерический способ представления настоящих основ общественно-политической деятельности, т. е. утратила естественный способ собственного существования. Классическая политическая философия была заменена полити-

ческими и общественными науками, такими как политология, обществоведение и другими, которые основываются на эмпирических, физических фактах и пытаются объяснить все общественно-политические процессы с точки зрения научного позитивизма. Классическая философия ставила перед собой политические цели и возвышала разум человека, который может познать и созерцать истины, необходимые для управления обществом, познать законы Космоса, частью которого является человек и общество. В жизни нужно придерживаться этих истин и законов, чтобы она была гармоничной и духовной. От досократиков и до Лессинга этот разум ведет человека по жизни, но с возникновением неклассической философии, которая отходит от разума, говоря, что не разум определяет жизнь человека, а иррациональные воля, вера, инстинкты, желания, внутренние, глубинные, эзотерические факторы жизни теряют свой смысл. Разум для неклассической философии есть деструктивный элемент жизни. Критика разума неклассической философией привела к хаосу и неопределенности в жизни общества и государства. Добро и зло стали относительными. Каждый имеет свою точку зрения, которая объявляется «истинной». Штраус в своих работах последовательно защищает разум классической философии — разум, которому доступны эзотерические истины. Поэтому Штрауса считают традиционалистом.

Таким образом, Лео Штраус, будучи политическим философом, считал, что возникновение эзотерического письма связано с политическими идеями философов, которые хотели скрыть свои истинные намерения от властей и большинства людей. Кроме того, философы осознают, что не все мысли могут быть изложены доступным языком, и поэтому такие мысли нуждаются в своеобразной форме изложения — эзотерической. Лео Штраус предостерегает о возможности тирании, которая угрожает как социально-политическому развитию, так и философской жизни страны. Философы должны отстаивать самостоятельность философии, но также должны понимать, что если они будут стремиться изменить мир политики, то им не избежать преследований.

ЛИТЕРАТУРА

Бурдые 2003 — *Бурдые П.* Политическая онтология Мартина Хайдеггера / Пер. с фр. А. Т. Биктова, Т. В. Анисимовой. М.: Практис, 2003

Ошо 1999 — *Ошо.* В поисках чудесного. Чакры, кундалины и семь тел / Пер. с англ. Ма Дева Таласи. Киев: София, 1999

Платон 1999 — *Платон.* Диалоги / Пер. з давньогрец. Й. Кобів, У. Головач, Д. Коваль, Т. Лучук, Ю. Мушак. Київ.: Основи, 1999.

Фестюжьер 2009 — *Фестюжьер А.-Ж.* Созерцание и созерцательная жизнь по Платону / Пер. с фр. А. С. Гагонина. СПб.: Наука, 2009.

Франк 1997 — *Франк С. Л.* Реальность и человек. СПб: РХГИ, 1997.

Шюре 1990 — *Шюре Э.* Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий. Второе исправленное издание / Пер. с фр. Е. Писаревой. М.: Книга-Принтшоп, 1990. (Репринт издания 1914 г.).

Штраус 2006 — *Штраус Л.* О тирании / Пер. с англ. и древнегр. А. А. Россиуса, пер. с фр. А. М. Руткевича. СПб: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006.

Drury 1999 — *Drury Sh. B.* Leo Strauss and the American Right. New York: St. Martin's Press, 1999.

Strauss 1952 — *Strauss L.* Persecution and the Art of Writing, Chicago, Chicago University Press, 1952.

Strauss 1991 — *Strauss L.* Restatement on Xenophon's «Hiero» // On Tyranny / Ed. by V. Gourevitch and M. S. Roth. New York: The Free Press, 1991 (2nd. ed.).

Trawny 2010 — *Trawny A.* Heideggers esoterische Philosophie. Berlin: Matthes & Seitz, 2010.

О ВОЗМОЖНОСТИ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ЭЗОТЕРИЗМА

Целью данной статьи является осмысление методологической возможности научного исследования феномена эзотеризма. Актуальность данного вопроса, по нашему мнению, все еще высока, в силу того, что, несмотря на проделанную работу академическими исследователями эзотеризма, до сих пор не найдено ни удовлетворяющей дефиниции этого явления, ни четкой научной методологии, позволяющей удовлетворить потребности исследования. Например, большинство определений эзотеризма настолько широки, что, основываясь на выведенных критериях, включают в себя такие разные, с нашей точки зрения, явления, как теософия, религиозная мистика и традиционализм.

На саму возможность постановки вопроса о проблеме перспективы изучения эзотеризма в академических рамках нас подвигли методологические штудии В. К. Шохина, касающиеся историко-философской компаративистики и адекватности научных методов при изучении восточной мысли. По нашему мнению, в данной проблематике имеется некоторое сходство, ведь, как и понятию «эзотеризм», понятию «философия» сопутствует такая же семантическая неразбериха, особенно в попытках ее применения к восточной мысли. Одной из причин затруднений является как минимум то, что наука — а история философии, безусловно, именно к науке и относится — понимает под философией нечто, более схожее на системы Декарта или Спинозы, чем учения индийских риши.

Шохин отделяет философию от не-философии благодаря двум критериям: дискурсивности и теоретичности. Так, философия для него — это теоретическая рефлексия, которая реализуется в исследовательской работе с мировоззренческими категориями и понятиями [Шохин 2004: 7], в то время как учение позневедийских риши и упанишад он считает нетеоретическим и называет гнозисом.

В другой работе он пишет: «Уддалака “открывает” нечто, до него совершенно не известное и для слушателя новое — сутракарин (составитель сутр) веданты истолковывает уже нечто вполне известное и до него. Уддалака приходит к своей истине через “внутреннее откровение”, “видение” — сутракарин веданты аргументирует правомерность определенной точки зрения, обращаясь сразу к двум источникам знания, а именно к слову авторитета и умозаключению» [Шохин]. Поэтому современная история философия, которая, по мнению Шохина, считает философию именно дискурсивным теоретическим исследованием мировоззренческой проблематики, не компетентна в исследовании той мысли, которая по определению теоретической не считается. Интересно также, что мысль ведийских риши и учителей упанишад он называет «дофилософским эзотеризмом», что также подтверждает правомерность привлечения историко-философских методологических разработок Шохина в вопросе изучения эзотеризма.

Как и индийский гнозис, эзотеризм в большинстве своем также претендует на постижение некоего сверхрационального и сверхэмпирического знания, которое было открыто тем, или иным образом основателю учения. Основной вопрос как раз и состоит в том, можем ли мы изучать недискурсивную мысль, позиционирующую себя как результат гностического познания, научными методами.

Приведя информацию о результатах исследования проблематики Шохиним, мы все же пойдем несколько другим путем в попытке ответить на заданный вопрос. По нашему мнению, ключ к решению данной проблематики находится в том, чем считает изучаемый феномен сам исследователь и какой смысл он вкладывает в предмет своего исследования. Так или иначе, оставаясь в академических рамках, ученый не может признать гностичность (т. е. сверхрациональность и сверхэмпиричность) эзотеризма и потому пытается его представить чем бы то ни было (формой мысли, культурным феноменом, см.: [Жданов 2009]), в общем, тем что можно изучить научным методом, несмотря на то, как далеко его понимание может оказаться от понимания самих последователей эзотерического учения.

Но ученый, как человек, безусловно будет исходить из определенного восприятия изучаемого им предмета, которое далеко не всегда основывается на результатах исследования, и в силу этого не оказывается «научным». Этот факт замечательно подметил русский философ Эрн: «Возьмите какое угодно архитрансцендентальное и архинаучное исследование современного философа, и философский анализ без труда вскроет и в исходном пункте, и в дальнейшем развитии гносеологических построений целые ряды самых произвольных и догматических утверждений, и эти утверждения образуют скудную, противоречивую, трусливо скрытую, неискреннюю и потому скверную приват-метафизику каждого “трансцендентального” и каждого “научного” философа» [Эрн]. То есть, несмотря на то, что исследователь, как ученый, не может принять гностицизм знания последователей эзотеризма, как человек он в любом случае будет исходить из некоторых априорных предпосылок. Учитывая эти обстоятельства, мы попытаемся исследовать соответствие априорного понимания специфики предмета и того результата, к которому приведет научное исследование, основывающееся на подобном *a priori*.

Прежде всего нас интересует вопрос априорных позиций, с которыми мы подходим к исследованию, а также то, как они реализуются в академических условиях. Главным основанием, на котором будет строиться наш вывод, является ответ на вопрос о наличии некоего трансцендентного уровня реальности, открывающегося эзотерикам, и о репрезентации знания об этом уровне, на что претендуют адепты эзотерических учений. Далее в зависимости от принятия или отвержения этого тезиса, используя логическую импликацию, мы проследим последствия того или иного суждения.

Если ученый, как человек, предполагает возможность позитивного ответа на данный вопрос, т. е. согласится с гипотезой, то, как ученый, он открыто заявлять об этом не может, в силу претензии на разграничение субъекта и объекта, и на очищение исследования от субъективности. Далее, ответив утвердительно на этот вопрос, следует определиться с возможностью вербального выражения

этого знания. Если оно возможно, то могут ли быть истинными концепции последователей эзотеризма о нем? Если это так, то мы вынуждены принять характеристику эзотерического знания как сверхрационального и сверхэмпирического, и, следовательно, придем к необходимости признания невозможности исследования эзотеризма в научных границах, и, испытывая желание заниматься эзотерической проблематикой, вынуждены будем признать себя скорее «эзотериками», а не учеными. Впрочем, мы можем попробовать использовать современные философские методы, в широком их понимании. Но мы также натолкнемся на методологическое противоречие, если попытаемся применить методы двух доминирующих традиций современной европейской философии: континентальной и аналитической. В силу отрицания ими сверхфеноменального уровня как такового, о котором и свидетельствуют эзотерики.

На данном этапе видно, что если мы, будучи исследователями, но при этом, сохраняя предрасположенность человека к априорным положениям, признаем правомерность существования достоверного «эзотерического» знания, то придем к методологическим противоречиям или вынуждены будем сами назваться эзотериками. Теперь рассмотрим перспективу отрицательного ответа на первый вопрос, что в целом в духе научного скептицизма. А также отбросим и возможность выражения знания о сверхчувственной реальности. Даже если мы и признаем ее гипотетическое существование или неадекватность знания представителей эзотеризма о ней, либо же неправильного понимания ими самой эзотерики, то придем к выводу, что, оставаясь учеными, мы можем позволить себе изучать не более чем иллюзии, обманчивые концепции и фальсификации последователей эзотеризма.

Таким образом, это будет не чем иным, как шагом назад, возвращением к тому подходу, который практиковали некоторые исследователи (Б. Бауэр, З. Фрейд и др.) в отношении к религии и восточной философии, считавшие изучаемые ими явления последствиями психических отклонений, суевериями и т. д. Более того, принимая недискурсивность и нетеоретичность текстов мистиков и эзотериков, но отказывая им в сверхрациональном характере, их

можно будет уподобить поэзии, источником которой является фантазия. Такое понимание приблизится к позиции известного представителя логического позитивизма Рудольфа Карнапа, который называл метафизику поэзией и выражением «особого чувства жизни» [Карнап].

Известно, что то, как мы понимаем предмет, чем мы его считаем, обуславливает наше исследование. Этим вопросом детально занимались философы-герменевты. Гадамер писал о «предвосхищении смысла» и «пред-мнении»: «... понять нечто можно лишь благодаря заранее имеющимся относительно него предположениям, а не когда оно предстоит нам как что-то абсолютно загадочное», а также: «Неизбежное движение по кругу именно в том и состоит, что за попыткой прочесть и намерением понять нечто “вот тут написанное” “стоят” собственные наши глаза (и собственные наши мысли), коими мы это “вот” видим» [Гадамер]. Согласно Гадамеру, мы как бы вступаем в диалог с текстом, когда наше предвосхищение смысла, которым разумелось целое, корректируется самим текстом и таким образом устанавливается некоторое равновесие во взаимодействии. Мы словно играем с ним в словесную игру, игру вопроса и ответа. «Понимание начинается с того, что нечто к нам обращается. Таково первейшее герменевтическое условие. Мы знаем <...>, что для этого требуется: принципиальное воздержание от собственных пред-суждений. Однако всякое воздержание от суждений — а следовательно, и в первую очередь, от пред-суждений — имеет, с логической точки зрения, структуру вопроса» [Гадамер 1988: 354]. Научные воззрения, кроме априорных суждений и пред-мнений, которыми обладает любой человек, налагает дополнительные убеждения, ограничивающие диалог, сковывающие его. «И никакой иной “объективности”, помимо объективности разработки пред-мнения, которое должно подтвердиться, здесь нет. Вполне оправдано то, что толкователь не устремляется прямым к “тексту”, — напротив, питаясь сложившимся в нем пред-мнением, он проверяет живущее в нем пред-мнение на предмет его правомерности, т. е. его источника и применимости» [Гадамер]. Академическое исследование не может отбросить свои установки, как бы они ни вступали в противоречие с

тем, что «говорит» нам текст. Герменевтический диалог и игра в вопрос-ответ здесь невозможна. Ведь мы не вопрошаем текст, а уже обладаем мнением о его природе, от которого, оставаясь учеными, отказаться не можем. Мы имеем в виду, что, сколько бы текст ни взывал к нам своей сверхрациональностью, ученый его положения о самом себе принять не может. Вместо этого текст будет охарактеризован как, например, «феномен культуры» и подан анализу на том уровне, на котором его ухватил своей дефиницией исследователь. И если изучение текстов рационального, дискурсивного характера в этом плане кажется более правомерным, то сущность текста не-дискурсивного будет сужена до тех рамок, в которые заключил его «феномен культуры». С точки зрения Карла Поппера и его «пржектора», наше исследование в любом случае обусловлено сетью гипотез и пред-мнений, вопрос лишь в том, какие из них позволяют более полно охватить сущность изучаемого. Конечно, говорить о совершенно полном познании некоторого явления пристало, наверное, лишь феноменологам. Мы же боремся за отметки на шкале относительности, которые напрямую зависят от наших предубеждений. Именно благодаря им интенциональность нашего сознания, словно сетью схватывая исследуемый материал, возьмет лишь то, что прошло сквозь ее плетение. И если академическая поверхностность, несмотря на все формальные логические противоречия и герменевтические трудности, устраивает ученых, то нам, как философам, хотелось бы, насколько это вообще возможно, приблизиться к сущности.

Впрочем, мы не ограничиваемся лишь скепсисом в вопросе изучения эзотеризма. По нашему мнению, среди существующих современных направлений мысли есть такое, которое обладает некоторым преимуществом в осмыслении феномена эзотеризма. Мы говорим о современном западном направлении переннианизма, в том виде, в котором им занимаются последователи Фритьофа Шуона и Саида Хуссейна Насра. Вышеизложенные рассуждения мы приходим к выводу, что на данный момент единственной альтернативой, которая помогает избежать указанных выше крайностей, является именно *philosophia perennis*.

Как минимум, в силу признания ею метафизического, сверхфеноменального начала, который является предметом познания эзотеризма, так и существование гнозиса, и, что самое главное, обладает достаточными основаниями для определения самого явления эзотеризма и проведения четкой демаркации эзотерических, не-эзотерических и псевдоэзотерических учений¹.

Дабы упредить возможные контраргументы, скажем, что мы не рассматриваем *philosophia perennis* как еще одно эзотерическое учение. Так, свои исследования еще Ананда Кумарасвами, стоявший у истока данной методологии, называл рациональными [Томас]. Более того, как и академическая наука, приверженцы переннианизма стремятся избежать субъективности и выйти за пределы «индивидуальной точки зрения», что можно с полным правом назвать формой интерсубъективности.

Основное различие состоит в специфике априорной позиции, с которой подходит исследователь к осмыслению феномена эзотеризма. Мы не можем не признать фидеистичный компонент, присутствующий во взгляде переннианистов, который присутствует в полной мере и у любого академического исследователя. Существенное различие лишь в том, что система координат переннианизма способна вместить в себя интересующие нас феномены. Предмнения переннианизма также ограничивают герменевтический процесс, но, тем не менее, более соответствуют тому, о чем «взывают» тексты мистиков, т. е. о сверхрациональной природе. Данная позиция, безусловно, метафизична и неакадемична, хотя по характеру может быть настолько же строгой, как и академическая (вспомнить хотя бы схоластичность геноновских исследований), и правомерность ее предпонимания эзотеризма и мистики, а также основательность гипотез также должна быть отдельно исследована.

Мы считаем, что научные рамки не могут быть полностью адекватными в изучении таких специфических явлений, как мистика и эзотеризм, в силу их недискурсивного и «гностического» характера. Исследователь столкнется с

¹ Рене Генон посвятил этому вопросу достаточно места в работе «Заметки об инициации» (пер. Т. М. Фадеевой. М., 2004).

формальными логическими противоречиями: оставаясь в академических рамках, он вынужден будет отказать данным явлениям в том, чем они претендуют быть, и изучать их как плод фантазии. Герменевтическое исследование и проникновение в текст также будет затруднено научными предубеждениями, которые будут препятствовать герменевтическому вопрошанию. Представляя эзотеризм или мистику не тем, чем она претендует быть, называя ее «культурным феноменом» или чем-то иным, ученый сможет захватить лишь поверхность явления, что нам, как философам, кажется явно недостаточным. «Система координат» переннианизма включает в себя возможность исследования данных феноменов в их полноте, хотя также обладает рядом априорных гипотез, которые ограничивают исследование. С другой стороны, исследователь как *tabula rasa* — чистая абстракция. Избавиться от определенных «метафизических» и априорных суждений невозможно. Преимущество указанного подхода состоит хотя бы в том, что позиция переннианизма включает в себя эзотеризм и мистику, как явления сверхрациональные и «гностические». Учитывая относительность понятий академичности и научности, которые меняются вместе с парадигмами (Т. Кун), мы не стремимся во что бы то не стало доказать научность переннианизма. Да и сложно говорить об общеобязательных критериях научности после фейерабендовского методологического анархизма.

Хотя мы не считаем переннианизм единственно верной и безоговорочно истинной позицией, мы настаиваем на необходимости исследований в направлении возможности его привлечения в полезном для эзотериологии контексте, что, опираясь на методологические разработки Фейерабенда, нам совсем не кажется маргинальным.

ЛИТЕРАТУРА

Гадамер 1988 — *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988.

Гадамер — *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного // [электронный ресурс]: <http://elenakosilova.narod.ru/studia2/gadamer.htm>.

Жданов 2009 — *Жданов В. В.* Изучение эзотерики в западной Европе: институты, концепции, методики // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия / Отв. ред. С. В. Пахомов. СПб.: РХГА, 2009. С. 5-27.

Карнап — *Карнап Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка // [электронный ресурс]: http://sprachinsel.com/index.php?option=com_content&task=view&id=124&Itemid=.

Томас — *Томас Ж.* Ананда Кентиш Кумарасвами // [электронный ресурс]: <http://www.luxaur.narod.ru/biblio/2/tr/coomar51.htm>.

Шохин 2004 — *Шохин В. К.* Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н. э. — II в. н. э.). М.: Восточная литература, 2004.

Шохин — *Шохин В. К.* Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия // [электронный ресурс]: <http://www.philosophy.ru/iphras/library/shohin.html>.

Эрн — *Эрн В. Ф.* Борьба за Логос // [электронный ресурс]: <http://magister.msk.ru/library/philos/ernf002.html>.

Д. В. Метилка

МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ И ОПЫТ НАСИЛИЯ: ПРОБЛЕМЫ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ

Стремление *понять* людей, жизнь и мир мешает нам *узнать* все это.

Л. Шестов

Начнем с заглавия. Провокативно ли оно? Независимо от того, каким будет ответ, — утвердительным или отрицательным, — он окажется оценочным суждением, а потому каждый волен судить об этом сам. Что касается нас, мы отвечаем на свой вопрос утвердительно. И это не случайно, ибо в данном случае установка на провокативность является сознательной, — однако отнюдь не самодовлеющей: это не цель, а лишь средство привлечь внимание к теме, которая, на наш взгляд, того заслуживает, ибо затрагивает сокровеннейшие аспекты человеческого суще-

ствования. Аспекты, настолько интимные, что сознание, проникшее в их тайную жизнь, немеет, пытается зафиксировать свой невыразимый опыт в неизбежно ущербной, но оттого еще более желанной их репрезентации.

Итак, продолжим начинать с заглавия. На что указывает здесь соседство концептов «мистического опыта» и «опыта насилия»: на подобие обозначаемых ими состояний или на их различие? Не стоит торопиться с ответом, — тем более, что оправданность категоричности таким образом поставленного вопроса отнюдь не очевидна. Возможно, переживание мистического опыта не имеет ничего общего с переживанием опыта насилия (особенно, если в последнем случае имеется в виду не жертва, а сам насильник). Утверждение подобия означенных опытов представляется куда более уязвимым для критики и проблематичным — по крайней мере, для суждения с позиции здравого смысла. Но если бы только очевидностями такого рода ограничивалась и полностью обеспечивалась непреложность истины, последняя тогда ничем бы не отличалась от доксы, мнения. Поэтому заявленная претензия на проведение исследования глубинных пород сознания обязывает нас соблюдать подобающую делу осторожность и воздерживаться от слишком поспешных и необдуманных выводов — ведь вполне может быть, что в предельных для человеческого восприятия областях стереотипный обыденный опыт окажется не лучшим советчиком. Так что ограничимся пока указанием на неслучайность тематизации опыта мистического и опыта насилия в одном аналитическом дискурсе.

Но в данном случае предметом анализа оказываются не столько непосредственно переживаемые виды опыта, сколько проблемы их репрезентации. Между экзистенциальными переживаниями и их репрезентациями в символических структурах сознания и языка возникает некая прерывность, которая, с одной стороны, проблематизирует адекватное воспроизводство подобных переживаний во всем богатстве его смысловых, чувственных и аффективных нюансов, зато, с другой стороны, делает возможной саму артикуляцию. Таким образом, репрезентация позволяет выразить переживание, но «платой» за такую воз-

возможность неизбежно оказывается несовпадением между непосредственным опытом и его символической фиксацией в дискурсе. Этот фундаментальный семантический «завор» между означаемым и означающим, благодаря которому во многом и становится возможной смыслопорождающая деятельность, распространяется на все ее предметные области. Однако интенсивность (и, соответственно, очевидность), с которой эта закономерность проявляется на практике, оказывается вариативной: в одних случаях едва заметная, в других она выходит на первый план, подчас приводя человека в замешательство и полное смятение чувств.

Мы полагаем, что попытки осмысления мистического опыта и опыта насилия как раз и относятся к таким «привилегированным» областям, где расхождение между опытом и его представлением в связном дискурсе становится источником не только сугубо гносеологических проблем репрезентации, но также и экзистенциальных проблем самоидентификации человека и определения им пределов своей автономии.

Рассмотрим сначала по отдельности попытки репрезентации мистического опыта и опыта насилия в соотношении с соответствующими переживаниями. Мы предполагаем, что проведенный анализ позволит нам, с одной стороны, прояснить различия между мистическим опытом и опытом насилия, а с другой — обнаружить парадоксальную общность проблем, с которыми оказываются связаны репрезентации столь разных видов экзистенциального опыта, как мистические переживания и опыт насилия.

Переживание мистического опыта выводит индивида за пределы мира повседневности, где господствуют разного рода автоматизмы мышления, направляющие бездумного и вполне довольного собой профана по устоявшимся колеям стереотипов и бытовых привычек. Столкновение с сакральным миром, где привычные нормы и законы утрачивают свою действенность, вызывает у человека глубокое беспокойство и трепет при головокружительном виде пропасти, внезапно развернувшейся перед ним. Уверенная поступь по профанной «горизонтالي» вдруг прерывается падением в сакральную бездну, и тогда внутри выбитого из

колеи человека рвутся привычные связи восприятия: например, среди бела дня вдруг становятся видны звезды, как обнаружил это упавший в мединский колодец во время детской игры будущий великий испанский мистик Хуан де ла Крус (и, кто знает, не оказался ли предопределен его мистический путь этим падением?) [Мережковский 1998: 133-135]. Привычный мир и «сросшийся» с ним, вжившийся в него человек, оказываются иллюзорными видениями обыденного сознания, с которого одним махом чья-то неведомая воля совлекает покров. И тому, кто хочет запечатлеть этот травматический опыт попадания в стихию сакрального, необходимо придумывать для его описания соответствующий язык, ибо прежний, обыденный язык, очевидно, не предназначен для подобных целей.

Но человеку не под силу в одиночку изобрести радикально новую символическую вселенную, поэтому для описания своего мистического опыта ему волей-неволей приходится использовать естественный язык, однако уже в новом стиле: не в разговорном, а, скорее, в поэтическом, где за метафорами, аллегориями и прочими риторическими фигурами скрывается *невыразимое*.

Вот так, исподволь, мы подошли к признаку, который, по мнению классика религиоведения У. Джеймса, является для мистического опыта определяющим (хотя и не исчерпывающим), а именно — к его «неизреченности», т. е. к невозможности «в полной мере выразить сущность этого рода переживаний» [Джеймс 1993: 308].

Но если мистический опыт нельзя пережить по его описаниям, что же тогда заставляло мистиков разных эпох и культур столько усилий потратить на сообщения о том, что довелось им испытать в своих трансцендентальных путешествиях? Ведь они, как никто другой, должно быть, ощущали несоответствие между своими мистическими переживаниями и их косноязычными репрезентациями. Тем не менее, по верному замечанию еще одного классика религиоведения, «мистика была по большей части весьма словоохотливой» [Отто 2008: 8]. Что это? Упражнение в стиле? Испытание пределов выразительности языковых средств? Едва ли столь суетные цели способны были вдохновить мистиков, этих «пионеров духовного мира» [Андер-

хилл 2000: 20]. Что же тогда? Думается, желание инициировать своих последователей, а также оставить в их распоряжении некое подобие карты, которая может оказаться полезной в их духовных странствиях.

Итак, неустанные попытки репрезентации мистического опыта связаны не с тщеславным желанием поразить воображение обывателя фантастическими картинками высших миров, но в значительной мере обусловлены практическими соображениями адептов мистического опыта, занятых его иносказательным, символическим описанием, чтобы таким образом индуцировать в духовно подготовленном читателе мистическое переживание и по возможности обеспечить его соответствующей картой. Таким образом, для мистических репрезентаций характерен *практицизм*, доминирующий над соображениями теоретического характера. Активный, практический характер является одной из неотъемлемых черт аутентичных мистических свидетельств [Андерхилл 2000: 91]. Мистическое откровение — это не столько предмет познания, сколько способ существования для тех, кто оказался способен это откровение воспринять.

Пожалуй, наиболее явно приоритет непосредственного опыта перед его репрезентацией выражается в дзэн-буддизме, который, по словам его выдающегося исследователя, «ставит во главу угла переживание, а не то, как его выражают» [Судзуки 1996: 70]. Специфика духовных практик дзэн (в частности, *коанов*) во многом определяется именно их антирепрезентационным пафосом. Самым радикальным способом решения проблемы представления мистического опыта является отказ от всякой его репрезентации. Дзэнские мастера не рассказывают о своем опыте просветления и даже не столько демонстрируют его, сколько провоцируют погружение в него с помощью разного рода уловок, — по необходимости эксцентрических.

Подведем первые промежуточные итоги. Репрезентация мистического опыта оказывается проблематичной ввиду его принципиальной неотчуждаемости, а значит — его нетранзитивности. Да, если на меня снизошла благодать, и я испытал то, что можно квалифицировать как мистический опыт, я могу попробовать об этом рассказать,

но я не вправе претендовать на то, чтобы этот рассказ инициировал чужое мистическое переживание. И даже если мой рассказ все же станет для кого-то источником мистического опыта, это не будет моей заслугой. Делегирование полномочий имеет свои естественные пределы: если я и могу обязать кого-то прочесть мой рассказ, я не в силах заставить его понять, а тем более — пережить то, что там описано.

Поэтому в каждом мистическом произведении можно уловить беззвучный рефрен отчаянного воззвания Мейстера Экхарта: «Если бы вы могли *видеть моим сердцем*, вы бы поняли эти слова» (курсив наш. — Д. М.) [Судзуки 1996: 23]. А во введении к своей «Феноменологии духа» Гегель пишет: «Самое легкое — обсуждать то, в чем есть содержательность и основательность, труднее — его постичь, самое трудное — то, что объединяет и то и другое, — воспроизвести его» [Гегель 1959: 3]. С особенной очевидностью проявляется уместность этих наблюдений в отношении репрезентаций мистического опыта, в котором экзистенциальное измерение безусловно доминирует над всеми прочими: практическим, познавательным и др.

Представление об опыте не может заменить сам опыт. Это, конечно, справедливо по отношению к любому виду опыта, но если он опознается как мистический, то в этом случае вышеупомянутый *семантический «зазор» между опытом и его репрезентацией становится пропастью*, через которую невозможно перебросить дискурсивную цепочку. Эту бездну способен преодолеть лишь тот, кто решится одним махом перепрыгнуть через нее, и рассудок в подобной затее — не лучший помощник.

Рассмотрим теперь опыт насилия в соотношении с его репрезентациями. Весьма показателен тот факт, что уже само упоминание о насилии создает повышенный эмоциональный фон. Кроме того, объем понятия насилия чрезвычайно широк и не имеет четко различимых границ: в качестве акта насилия могут быть квалифицированы как откровенно агрессивные действия (погромы, убийства, грабежи), так и по видимости нейтральные и вполне миролюбивые (увещевания, обещания, предупреждения), подчас вуалирующие изощренные манипуляции. Семантиче-

ская неопределенность, а также чрезмерная аффективная нагруженность термина «насилие» заставляет многих современных исследователей отказаться от него в пользу других, более эмоционально-нейтральных и, по их мнению, более определенных: «влияние», «репрессия», «принуждение», «деструкция» и др.

Возможно, одной из главных причин подобного сопротивления концептуализации насилия является не только и не столько семантическая неопределенность и аксиологический негативизм (которые следует рассматривать скорее как констатацию имеющегося состояния дел, т. е. как следствия, а не причины), а напряжение, возникающее от несоответствия между знанием людей о насилии и непониманием ими того, что они о нем знают. В то время как практически каждый с той или иной степенью обоснованности может претендовать на владение определенным знанием о насилии (хотя бы на уровне повседневного сознания), мало кто способен прояснить для себя и других его значение. Между непосредственным опытом насилия (эмпирическое измерение) и — его репрезентациями в сознании (концептуальное измерение) и языке (дискурсивное измерение) возникает разрыв, названный современным исследователем насилия «зоной рефлексивной инвалидности» [Савчук 2001: 477].

Что же заставляет цепенеть мысль, пытающуюся преодолеть разрыв между опытом насилия и его репрезентациями в символических структурах сознания и языка? Для ответа на этот вопрос прежде всего необходимо выяснить, что же происходит с индивидом, переживающим опыт насилия. Поскольку в рамках одной статьи невозможно дать исчерпывающий ответ на столь объемный вопрос, мы по необходимости ограничимся тезисами, определяющими основные особенности нашей исследовательской позиции в отношении данной проблемы.

Очевидно, что в понятии насилия имплицирован волевой аспект. Любое проявление насилия так или иначе затрагивает волевою сферу вовлеченных в него субъектов. Поэтому насилие следует рассматривать как определенную разновидность волевых отношений между субъекта-

ми, а именно как нарушение «принципа равноценности волевого обмена» [Чалидзе 1991: 39-44].

Итак, привилегированным местом возникновения насилия является intersубъективное пространство взаимодействующих друг с другом волей. И наиболее подходящим теоретическим инструментом для анализа таким образом понятого насилия нам представляется коммуникативный подход.

В коммуникативной перспективе имманентная логика насилия обнаруживает редукцию intersубъективного взаимодействия волящих субъектов во взаимной коммуникации к субъект-объектным отношениям одностороннего прямого указания либо косвенной манипуляции. Насилие всегда представляет собой движение коммуникации к монологическому режиму.

Монологичность субъекта насилия и связанное с этим *упразднение взаимности* отношений оказываются неизбежными следствиями того, что в восприятии творящего насилие противостоящий ему субъект упраздняется, превращаясь в объект. Это развоплощение субъекта, его превращение в предмет составляет необходимое условие любого акта насилия. Более того, мы полагаем, что оно составляет и его содержание. Именно поэтому о насилии следует говорить как о *десубъективации*.

Итак, *насилие всегда представляет собой акт десубъективации*. Неудивительно поэтому, что столь проблематичной оказывается любая попытка отрефлексировать опыт насилия и дискурсивно закрепить полученное знание. В самом деле, как можно осмыслить опыт, который не только блокирует способность субъекта к самосознанию, но и — в пределе — приводит к упразднению самого субъекта такого опыта?

Говоря об упразднении субъекта в опыте насилия, мы имеем в виду не столько тривиальную констатацию того факта, что акт насилия может привести к гибели жертвы (или самого насильника). В этом случае речь идет о том, что насильник, будучи тем, кто ограничивает или полностью игнорирует волю противостоящего ему индивидуального или коллективного субъекта тем самым десубъективирует его, так как именно воля является детерминантой

субъективности. Но в той мере, в которой противостоящий ему субъект превращается для него в объект насилия, десубъективируется и сам насильник, ибо субъект конституируется в интересубъективных отношениях.

Таким образом, в пределе опыт насилия оказывается опытом без субъекта, т. е. разновидностью чистого опыта. Опыт насилия, поскольку он «бессубъектен», оказывается, по терминологии Ф. Р. Анкерсмита, «возвышенным» [Анкерсмит 2007: 314–323]. Поэтому для философского исследования проблематики репрезентации опыта насилия целесообразно обратиться к аналитике возвышенного, детально разработанной в эстетике со времен И. Канта и Э. Берка. И отнюдь не случаен тот факт, что среди современных исследований насилия, пожалуй, наибольшей эвристической продуктивностью обладают подходы, представленные в работах профессора эстетики университета Вероны Дж. Агамбена [Агамбен 2011] и профессора сравнительного литературоведения в университете Джона Хопкинса (Балтимор) Р. Жирара [Жирар 2010].

Подводя второй промежуточный итог, резюмируем: проблематичность перехода от непосредственного переживания опыта насилия к его репрезентациям в символических структурах сознания и языка обуславливается самой природой такого опыта: будучи *par excellence* десубъективацией (как жертвы, так и самого насильника), он препятствует, тем самым, возможности его рационализации.

А теперь сопоставим выводы, сформулированные нами относительно рассмотренных по отдельности проблем репрезентации мистического опыта и опыта насилия.

Несмотря на очевидное различие между этими видами опыта — как по их источникам, так и по содержанию и характеру их влияния на социокультурную сферу — проблемы, возникающие при попытках их репрезентации, оказываются на удивление схожими: переход от переживаний к их описанию в обоих случаях крайне затруднен вследствие того, что как мистический опыт, так и опыт насилия сопровождаются тем, что было квалифицировано нами как десубъективация, т. е. утратой субъекта в его опыте. И мистический опыт, и опыт насилия по разным причинам ока-

зываются интенсивными «поглотителями» своих субъектов и в этом смысле выделяются среди прочих видов опыта. Тем не менее, их сближение и рассмотрение в рамках одной статьи вызвано не столько эпатажным желанием их уподобления, сколько, напротив, потребностью в определении их нередуцируемой специфики. На наш взгляд, в обоих случаях эта специфика проявляется через связанные с десубъективацией проблемы их репрезентации.

Как уже было установлено, всякое насилие есть десубъективация. Но верно ли обратное, а именно: всегда ли следует расценивать десубъективацию как насилие? Очевидно, что нет. И лучшим примером тому является мистический опыт, в котором субъект исчезает в самозабвенном созерцании трансцендентной реальности Бога, но в этом случае десубъективация, разумеется, не будет носить насильственного характера.

Таким образом, кардинальное различие между мистическим опытом и опытом насилия состоит в разном характере сопровождающей их десубъективации: внутренне необходимой и добровольной в первом случае и гетерономной, принудительной — во втором. Если в мистическом опыте десубъективация индуцируется переживанием причастности мистика к бесконечности Абсолюта, то в насильственной десубъективации насильник выступает в качестве самозванца, незаконно присвоившего себе исключительный, высший онтологический статус трансцендентной реальности, от имени которой он полагает себя вправе отрицать субъектность своей жертвы. Эта узурпированная исключительность и определяет всю нигилистическую логику насильственной десубъективации, которая в конечном итоге оборачивается против себя самой. Если для мистика десубъективация является моментом на пути к консолидации в высшее единство, то инициированная насильником десубъективация оказывается по сути своей деструктивной, приводящей к радикализации сил разрыва, отъединения и изоляции.

Установив сущностное различие между мистическим опытом и опытом насилия, обратим внимание на специфические особенности их репрезентации. Следует отметить, что для репрезентации насилия существует больше воз-

возможностей, нежели для символического представления мистического опыта. Это связано с тем, что переживание ситуации, воспринимаемой как акт насилия, не настолько интериоризовано по сравнению с мистическим переживанием. Насилие — по крайней мере, в наиболее очевидных его формах — является весьма наглядным, явно выраженным на фоне повседневности феноменом, для восприятия которого не требуется особенной культурной подготовки. Наглядность проявлений прямого насилия существенно облегчает его артикуляцию и позволяет использовать с этой целью средства, неприемлемые для репрезентации мистического опыта: например, документальную видеосъемку действительных случаев насилия, кинематограф, театральное представление.

Сегодня, когда давнее представление жизни как спектакля утратило свой метафорический характер, воплотившись в действительности «общества спектакля» [Дебор 2000], зрелищная сторона насилия активно эксплуатируется масс-медиа. Зрелищность актов прямого насилия содействует превращению репрезентации насилия как изображения в представление насилия как зрелище. Успех подобной трансформации оказался подготовлен многовековой религиозной традицией христианства, чьим неотъемлемым элементом является зрелище (и, в частности, вид причиняемых страданий): «Зрелище в очень большой мере вписано в религиозный нарратив, посредством которого страдания оказывались доступны нашему восприятию на протяжении всей западной истории» [Зонтаг 2007]. Растиражированные СМИ образы насилия неотвязно сопровождают современного обывателя, являясь своеобразной приправой (правда, уже весьма приевшейся) к пресному блюду жизни, как правило, далекой от подлинных переживаний, ведь «все, что раньше переживалось непосредственно, теперь отстраняется в представление» [Дебор 2000: 32]. Эмансипированная репрезентация подавляет презентацию, явленное вытесняет бытийное: такова нигилистическая логика прогрессирующей деонтологизации, характерной для «общества спектакля». И сцены насилия занимают отнюдь не последнее место в этом тотальном представлении. Обилие зримых образов насилия вуалиру-

ет экспансию его опосредованных форм, чей деструктивный потенциал многократно возрастает ввиду их неочевидности.

С наступлением информационной эры (т. е. на протяжении двух последних десятилетий) технологические инновации медиа-сферы в значительной степени расширили возможности репрезентации насилия и, в то же время, фактически ничего не прибавили к традиционным средствам выражения мистического опыта. Таким образом, мистические репрезентации оказываются несопоставимо консервативней репрезентаций насилия. В значительной степени подобная консервативность предопределяется вышеупомянутой ограниченностью возможностей артикуляции мистического опыта по сравнению со средствами выражения опыта насилия. Но и те относительно скудные средства, с помощью которых человек пытается выразить свое непосредственное восприятие трансцендентного мира, неведомой силой дающегося ему в мистическом откровении, за долгие века культивирования «умного делания» не претерпели существенных изменений. Видимо, человеку куда проще изобрести новую технологию, нежели обнаружить в сокровенных глубинах своего бытия неведомый архетип — если последнее еще возможно. Что ж, не станем прекращать свой поиск. Ведь умолчать о том, о чем невозможно говорить, мы всегда успеем.

ЛИТЕРАТУРА

Агамбен 2011 — *Агамбен Дж. Номо Сасер. Суверенная власть и голая жизнь.* М.: Европа, 2011.

Андерхилл 2000 — *Андерхилл Э. Мистицизм.* Киев: София, 2000.

Анкерсмит 2007 — *Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт.* М.: Европа, 2007.

Гегель 1959 — *Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа.* М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959.

Дебор 2000 — *Дебор Г. Общество спектакля.* М.: Логос, 2000.

Джеймс 1993 — *Джеймс У. Многообразие религиозного опыта.* М.: Наука, 1993.

Жирар 2010 — *Жирар Р.* Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010.

Зонтаг 2007 — *Зонтаг С.* Когда мы смотрим на боль других // Сеанс. 2007. № 32 // [электронный ресурс]: <http://seance.ru/n/32/shockumentary/kogda-myismotrim-na-bol-drugih>.

Мережковский 1998 — *Мережковский Д. С.* Испанские мистики. Томск: Водолей, 1998.

Отто 2008 — *Отто Р.* Священное. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008.

Савчук 2001 — *Савчук В. В.* Насилие в цивилизации комфорта // Антропология насилия. СПб.: Наука, 2001. С. 476-496.

Судзуки 1996 — *Судзуки Д. Т.* Мистицизм: христианский и буддистский. Киев: София, 1996.

Чалидзе 1991 — *Чалидзе В.* Иерархический человек. М.: Терра, 1991.

С. В. Пахомов

КОНТУРЫ ЭЗОТЕРИОЛОГИИ: ЭСКИЗ НАУЧНОЙ ДИСЦИПЛИНЫ ОБ ЭЗОТЕРИЗМЕ

Введение. Происходящий в последние десятилетия бум академических исследований мистико-эзотерических традиций выдвинул среди прочего также и задачу выделения этих исследований в автономное русло. В настоящий момент изучением эзотеризма, или эзотерики, занимаются самые разные гуманитарные науки, такие как религиоведение, антропология, культурология, психология, социология, история науки, история философии, искусствоведение и т. д. Особенно заметно присутствие упомянутой проблематики в различных разделах религиоведения, и поэтому отнюдь не случайно появление в конце XX в. в российском государственном стандарте высшего образования по религиоведению такой дисциплины, как «История эзотерических учений» — при этом, как неявно подразумевается, *западных* эзотерических учений. Факт появления данной дисциплины, с одной стороны, служит свиде-

тельством официального подтверждения образовательной элитой России важности изучения эзотеризма, а, с другой стороны, говорит о том, что именно религиоведение должно считаться главной платформой и изучения эзотеризма, и преподавания полученных на основе такого изучения знаний. Определенный резон в этом, безусловно, есть, однако следует заметить, что из-за монополизации религиоведением исследований эзотеризма могут быть упущены из виду следующие обстоятельства.

Во-первых, в различных эзотерических традициях имеется немало «зон», никак не связанных с религиозностью и имеющих отношение, например, к науке, искусству, литературе, да и просто к практическим технологиям¹ — как бы широко при этом ни понимать термин «религия»²; во-вторых, не меньшее право изучать эзотеризм имеют и другие гуманитарные дисциплины, упомянутые выше³. В-третьих, в данном конкретном случае полезно прислушаться к мнению самих же «объектов» изучения, которые часто либо вообще отказываются считать себя религиями, либо включают религию в состав более широкого комплекса самоопределений⁴. В-четвертых, уже в течение многих десятков лет — задолго до вышеупомянутого «бума» — ве-

¹ Например, классическая алхимия немыслима без своего традиционного арсенала — колб, реторт, огня, лабораторий; астрология манипулирует техническими таблицами «движения звезд» и исчисления «домов», и т. д. Множество выходящих за пределы религиозности элементов можно встретить у пифагорейцев.

² Нельзя объять необъятное: претендуя на охватывание и изучение всех проявлений эзотеризма, религиоведение рискует прийти к выводу о том, что религия — это «всё».

³ Впрочем, и они не в состоянии полностью и целиком обладать исследовательской базой эзотеризма. Эзотеризм как объект изучения порой оказывается слишком «крепким орешком» для специалистов-гуманитариев, потому что те явно или неявно пытаются подверстать его под критерии наук, в рамках которых они действуют. Подчеркнем, что речь не идет о каких-то частных аспектах, школах или традициях эзотеризма: в этом случае их изучение вполне может укладываться в рамки определенных наук; мы имеем в виду эзотеризм как некую целостность, как комплекс: на данном этапе наших познаний об этом предмете *ни одна* из сложившихся к настоящему времени наук не в состоянии освоить его во всей полноте.

⁴ Ср. определение «тайной доктрины» как «синтеза науки, религии и философии», выведенное в заглавии этого знаменитого труда [Блаватская 1991].

дуются исследования отдельных областей эзотеризма (масонства, каббалы, теософии и т. д.), причем далеко не все эти исследования выдержаны в религиозноведческой парадигме. Наконец, в-пятых, разные отрасли исследований эзотеризма значительно пересекаются друг с другом. Те, кто изучает герметизм, неизбежно должны исследовать и гностицизм; каббалолисты обращаются к неоплатонизму, неопифагорейству, магии; исследования алхимии затрагивают изучение астрологии и т. д. Поэтому подобные частные исследования уместно рассматривать как отдельные «профилизации» в рамках некоей общей дисциплины.

Дефиниции. Все вышесказанное позволяет говорить о необходимости и значимости существования *особой* научной гуманитарной дисциплины, изучающей эзотеризм — дисциплины, которая не сводилась бы ни к каким известным ныне сферам гуманитарного знания, хотя и, безусловно, учитывала бы их достижения. Саму эту дисциплину вряд ли можно назвать удачнее, чем *эзотериология*. Впрочем, мы не претендуем на основание совершенно новой области знания — хотя бы по той причине, что она *уже и так существует*, тем более если учесть западные аналоги¹; наша задача состоит лишь в том, чтобы придать этой области определенную форму, систематизировать ее, выразить то, чем имплицитно пользуются в течение многих десятилетий разные ученые, исследующие эзотеризм. При этом в силу глобальности задачи мы ограничились только постановкой некоторых вопросов, очерчивая «контуры» эзотериологии и оставляя на будущее более детальное изложение параметров этой все еще весьма молодой дисциплины.

Объектом эзотериологии является сфера, существующая независимо от исследующего ее сознания, а именно сфера эзотеризма; предметом же данной науки (или, лучше сказать, предметным полем) при самом общем прибли-

¹ В последние двадцать лет в западных странах активно изучают Western Esotericism. В 2005 г. создано крупное научное общество с центром в Амстердаме — European Society for the Study of Western Esotericism (EESWE), проводящее раз в два года специализированные научные конференции, а в ряде вузов (например, в Университете Эксера, Великобритания) действует специальная магистерская программа по исследованию западного эзотеризма.

жении оказывается спектр доступных для изучения разноплановых феноменов, относящихся к этому объекту. Более точное понимание предмета эзотериологии связано с дефиницией эзотеризма как такового, что, в свою очередь, предполагает определенный исследовательский подход. Определений эзотеризма (эзотерики) существует множество; свой подход мы условно назовем *системно-когнитивным*, а определение предлагаем следующее. *Эзотериология — это наука, исследующая эзотеризм, т. е. комплекс различных учений, которые претендуют на обладание неким тайным знанием и сопровождаются практиками психотелесной трансформации*¹.

В данном определении внимание в первую очередь акцентируется на понятии «тайного». Уже в этимологии словоформы «эзо» мы видим коннотации чего-то тайного, внутреннего, сокровенного, не разглашаемого посторонним, «непосвященным» людям. Эзотеризм не существует без тайны, в той или иной форме — тайны, которая может, по всей видимости, пониматься либо как нечто намеренно утаиваемое, спрятанное, могущее при определенных обстоятельствах перейти в разряд «явного» — либо как нечто такое, что таинственно по самой своей природе и всегда останется таковым, при всяких «открытиях» этой тайны. Нам представляется, что *любое* определение эзотеризма должно отталкиваться от данного понятия.

Тот факт, что уже на нынешнем этапе развития науки существует множество определений того, что можно считать эзотеризмом, разумеется, не говорит о несостоятельности данной научной дисциплины. Эзотериология, подобно другим гуманитарным дисциплинам, встроена в контекст многозначности, предполагаемой по отношению к основному предмету изучения. Подобная ситуация типична для любой гуманитарной науки. Так, религиоведы не имеют единого мнения относительно того, что понимать под «религией», культурологи дискутируют относи-

¹ Данная дефиниция несколько корректирует авторское определение эзотеризма, предложенное в 2007 г. на первой конференции по мистцизму и эзотеризму в Киеве: «Эзотеризм — комплекс специфических интерпретаций реальности, претендующих на тайный характер и подтверждающихся особыми психодуховными практиками». См.: [Пахомов 2008: 11].

тельно «культуры», историки философии предлагают множество трактовок «философии», и т. д. Факт отсутствия однозначного определения эзотеризма говорит скорее в пользу этой дисциплины, потому что подразумевается достаточно широкий спектр возможных интерпретаций, а, следовательно, возможность разноплановых подходов и способов развития науки.

Функции. Как и каждая наука, эзотериология располагает своими функциями.

1) *Дескриптивно-аналитическая.* Эта функция состоит в тщательном описании предмета наблюдения на основе различных методов и принципов; в анализе полученной информации, выявлении причинно-следственных связей; в исследовании взаимозависимости различных эзотерических идей, традиций, степени их влияния друг на друга, развития в ходе исторического процесса и т. д. Подобную функцию можно назвать общенаучной: такие приемы характерны для любого вида научного знания.

2) *Философско-методологическая.* Речь идет о разработке методологических приемов, позволяющих адекватно, аутентично подойти к рассматриваемым явлениям. Эти приемы приводят к созданию адекватных моделей, в свою очередь подвергающихся философскому осмыслению. Модели же помогают выстраивать и корректировать гипотезы.

3) *Прогностическая.* Поскольку эзотеризм — это не только достояние истории, но и актуальная действительность (на наших глазах действуют различные эзотерические организации, центры, школы и отдельные «стихийные» эзотерики), непосредственно затрагивающая интересы «экзотериков», большую роль играют взвешенные и обоснованные прогностические данные, касающиеся дальнейшего развития эзотеризма.

4) *Просветительско-образовательная (социальная).* В силу существующих в современном обществе многочисленных стереотипов, неверных мнений, предрассудков, связанных с эзотерическими феноменами, возрастает значение точных экспертных оценок эзотерических традиций прошлого и настоящего; среди прочего, это способствует смягчению нетолерантности и выработке вдумчивого диа-

лога с «инаковерующими». Общество необходимо «образовывать», беспристрастно показывая ход развития эзотерических традиций и их нынешнее положение.

Направления исследований. В рамках эзотериологии можно выделить различные направления исследований, представляющие собой сращивание иных гуманитарных областей с формирующейся наукой об эзотеризме; в этом обстоятельстве можно отчетливо увидеть междисциплинарный характер эзотериологии.

1) *Философия эзотеризма* — осмысление природы эзотерических феноменов, традиций, учений и т. д. При этом философию эзотеризма не следует путать с эзотерической философией.

2) *Психология эзотеризма* — изучение так называемого «мистического опыта» эзотериков, их переживаний, чувств и эмоций, различных состояний сознания.

3) *Семиотика эзотеризма* — изучение эзотерических традиций, текстов, образов как знаковых систем.

4) *История эзотеризма* — последовательное освещение развития эзотерических комплексов, причин их появления, перехода из одного состояния в другое, сопоставление с неэзотерическим контекстом.

5) *Социология эзотеризма* — анализ различных эзотерических сообществ и групп.

6) *Феноменология эзотеризма* — изучение содержания сознания сторонников эзотерических традиций и групп — содержаний, актуализированных в виде соответствующих произведений.

7) *Герменевтика эзотеризма* — исследование интерпретационных схем, применяющихся в различных эзотерических произведениях¹.

8) *Искусствоведение эзотеризма* — исследование эзотерической символики, образного строя, художественных трактовок.

¹ Это исключительно важное направление эзотериологии, в силу того, что многие эзотерические тексты имеют достаточно темный, загадочный характер и поэтому нуждаются в истолковании. Фактически герменевтика текстов является частью любого направления эзотериологии, но, в принципе, она может быть выделена в особый ряд.

9) *Литературоведение эзотеризма* — исследование эзотерических идей и образов в мировой (преимущественно художественной) литературе.

Профилизация. Эзотериология также может быть структурирована по определенным профилям, т. е. по отдельным исследовательским предметным областям. Каждая такая область являет собой как бы эзотериологию в миниатюре, в которой она может быть отражена целиком — со всеми своими функциями, направлениями, терминологией и т. д.

К профилям эзотериологии можно отнести: 1) исследование тех или иных эзотерических традиций или учений, например, каббалы, алхимии или теософии; 2) исследование отдельных хронологических сегментов или географических зон, в пределах которых действовали эзотерические группы или проявлялись какие-либо эзотерические феномены (эзотеризм эпохи эллинизма, эзотеризм Ренессанса, эзотеризм Дальнего Востока и Индии, и т. д.); 3) исследование эзотерической «продукции» — символики, метафорики, визуального или нумерологического ряда, образного строя и прочего.

Терминология. Как и в каждой науке, в эзотериологии используются различные термины, которые можно по-разному специфицировать и характеризовать. Термины бывают внутренними и внешними. 1) *Внутренние термины* имеют хождение в самом эзотеризме. Это могут быть термины, применяемые в узких, отдельных эзотерических областях (например, понятие «аспекта» в астрологии), либо в нескольких таких областях (гнозис), либо во многих эзотерических областях, традициях и учениях (карма, магия); 2) *Внешние термины* — это термины, которые, как правило, не используются в самой эзотерической среде: эзотеризм, эзотерические традиции, эзотерическое сообщество и т. д.¹

¹ Впрочем, в силу того, что эзотеризм продолжает существовать и в наши дни, когда параллельно происходит его же изучение «профанами», не редким явлением бывает перенос сведений, полученных и обработанных каким-нибудь академическим ученым, а также его терминологии, в ту или иную эзотерическую традицию: тем самым внешний термин науки становится внутренним термином эзотерической традиции или школы. В частности, именно такая судьба постигла термин «эзотеризм», который

Методология. Существуют различные группы и типы методов и целых методологий, которые можно использовать применительно к эзотеризму. Будучи междисциплинарной наукой, эзотериология заимствует у других наук их методологические приемы, в то же время стремясь к выработке собственных подходов. Можно выделить три группы таких приемов и подходов:

1) *общенаучные методы* — анализ и синтез, типология и классификация, моделирование, мысленный эксперимент и т. д.

2) *эмпирические методы*, в том числе «включенное наблюдение», опрос и интервью, лабораторные эксперименты.

3) *специальные методологии*, а именно: сравнительный анализ, исторический анализ¹, историко-философская реконструкция, герменевтика текстов, системный метод, структурализм²; применительно к современным формам эзотеризма — методология постмодерна (например, метод деконструкции или «археологии знания»), информационная методология, синергетика, контент-анализ и т. д.

Специфика эзотериологической методологии.

Есть один немаловажный методологический барьер, связанный со значимостью в эзотерических традициях «священной тайны». Среди прочего, это означает, что ученым-эзотериологам, как «профанам», должен быть закрыт доступ к познанию некоторых весьма существенных вещей; в том же случае, если такие ученые, допустим, приняв посвящение в эзотерическое сообщество, получают доступ к этому познанию, они должны будут, что естественно, наложить на свои уста печать молчания, и тем самым их ученые труды будут иметь ограничения, связанные с постижением тайного. Как быть в таких случаях? Не лишается ли наука самого права на существование, если до «главного», по-видимому, просто не добраться, либо, если и мож-

широко применяется в XX–XXI вв. самими же эзотериками: этого не было столетиями раньше, когда отсутствовало его научное изучение.

¹ Исторический анализ представляет собой наиболее популярный метод на Западе — ср. работы А. Февра, В. Ханеграафа и др.

² Например, российский исследователь Ю. В. Курносов называет свой метод исследования «тайных доктрин» «структурно-логическим моделированием». См.: [Курносов 1997: 41].

но добраться, то говорить об этом нельзя? Нам кажется, что отчаиваться рано, и вот почему.

В свое время Александр Македонский, общаясь с индийскими гимнасофистами, задал одному из них вопрос: какое животное самое хитрое? На что получил ответ: то, «которое человек до сих пор не узнал» [Плутарх 1987, II: 425]. К счастью, в случае с эзотеризмом дело обстоит совсем не так. За всю историю человечества получен гигантский массив самой разнообразной информации, касающейся эзотерики, включая ту, что относится к тщательнейшим образом скрываемым тайнам. Ведь, как известно, «все тайное становится явным». Так или иначе, но практически все известные ныне эзотерические традиции или тексты стали «явными» благодаря разглашению, опубликованию этих тайн. Вспомним пифагорейца Филолая, за сто мин продавшего Диону из Сиракуз по просьбе Платона свои книги, в которых излагались некоторые важные пифагорейские сюжеты [Ямвлих 1997: 138]. В руки исследователей, да и вообще в широкую, «эзотерическую», аудиторию уже давно попали тексты, в которых описываются различные эзотерические тайны. Один из основных секретов масонских лож, а также иных инициатических организаций — списки их членов; тем не менее, мы сейчас прекрасно осведомлены о том, какие знаменитости входили в разное время в масонские круги и насколько активными они были в масонской работе. Похожая ситуация — и в текстах йоги и тантры, которые постоянно предостерегают относительно разглашения тайн¹: надо полагать, что в свое время эти тексты, как и многие другие, были достаточно секретными и не раскрывались всем подряд, однако в силу различных причин их содержание впоследствии стало общедоступным.

Далее, эзотерические традиции отнюдь не однородны по своим проявлениям. В ряде случаев они ведут себя как обычные «эзотерические» организации, не только не скрываясь от всеобщего обозрения, но даже намеренно себя демонстрируя. К примеру, в Элевсинских мистериях

¹ Ср., например, «Шива-самхиту» (IV. 29): *guptācāreṇa kartavyā na deyā yasya kasyacit* («Следует хранить это [йогическое упражнение] в тайне и никому не открывать») [Śiva Saṃhitā 1928].

особой тайной окружено только то, что происходит в Телестерионе, в собрании мистов (см.: [Лауэнштайн 1996: 40]); но отнюдь не является тайным торжественное шествие из Афин в Элевсин участников мистерий, хотя само это шествие входит в состав единого мистериального священнодействия. Что же в таком случае считать эзотерическим? Вся традицию Элевсиний или же только ту ее часть, которая происходит в Телестерионе и запрещена к разглашению? Вопрос остается открытым, хотя, на наш взгляд, в эвристических целях удобнее считать эзотерической всю традицию целиком. Другой пример: в Уйгурском каганате в VIII в. в течение нескольких десятков лет *государственной*, а значит, вполне открытой, религией было манихейство¹ — гностическая традиция, которую также принято считать эзотерической. Что это означает? Надо ли полагать, что все жители уйгурского государства, как исповедовавшие, так и не исповедовавшие манихейство, были эзотериками? Или это означает, что манихеи предложили уйгурам какие-то экзотерические аналоги эзотерических тайн? Поскольку на оба этих вопроса нужно ответить отрицательно, следует скорректировать представление о завязтой недоступности эзотеризма для профанов и сделать вывод, что мы можем познавать то, что в подобной традиции доступно и для неэзотериков, в противном случае наука об эзотеризме не имела бы никакого смысла.

Проблематичность понимания эзотерических традиций, или, более конкретно, эзотерических текстов, в которых эти традиции выражают свои взгляды, связана с их претензией на таинственность — претензией, которая чаще всего, впрочем, оказывается оправданной. Однако при этом таинственность содержания эзотерических сочинений далеко не гомогенна. Они отличаются друг от друга по характеру тайны. В частности, распространенным видом эзотерической неясности («тайны») является та, при которой текст читается более-менее ясно (семантически и синтаксически), однако совершенно непонятен переход от

¹ «Уйгурский князь Бегю-хан (760–780) встретил манихейских изгнанных, которые не только обратили его в свою веру, но и побудили его провозгласить манихейство государственной религией в его государстве» [Виденгрэн 2001: 197].

лексического значения слова к его эзотерической интерпретации — иными словами, прагматический уровень. К примеру, вполне читабелен птолемеевский «Тетрабиблос», но в то же время неясна сама природа «симпатий» и «антипатий» между планетами — это остается вообще вне рассмотрения автора; непонятно, каким образом связаны сами планеты с миром микрокосма, на каком основании одни планеты считаются благоприятными, а другие — нет, и т. д. Между тем, несмотря на загадочность природы астрологических планет, их влияние не ставится авторами астрологических произведений под сомнение; ведь планеты — это *интуэмы*, т. е. рационально-иррациональные понятия с «облаком значений», принимаемые эзотериками аксиоматическим образом, без доказательств [Пахомов 2010: 79–81]. Эзотерики активно и широко пользуются интуэмами.

Другие эзотерические тексты могут быть неясными на синтаксическом уровне. В этом случае бывает более-менее понятно лексическое значение отдельных слов, но неясна их связь друг с другом. Так, известный пророк Нострадамус предрекал французскую (?) революцию конца XVIII в. в следующем катрене (IX. 34): «Свободный муж частью будет избран епископом. Возвращение, конфликт, пройдет по черепице. Один, преданный пятьюстами, будет титулован. В Нарбонне и Со имеем много масла» (пер. А. А. Пензенского) [Нострадамус]. Перед нами типичный образец синтаксической тайны: непонятна ни связь строк строфы друг с другом, ни связь некоторых фраз друг с другом.

Наконец, в эзотерических сочинениях часто встречается и семантическая неясность: значение тех или иных слов покрыто туманом. Подобная ситуация весьма характерна для алхимических трудов. Так, Василий Валентин пишет в своем труде «Двенадцать ключей мудрости»: «Да будет царская диадема из чистого золота, а невеста цела до брачного совокупления. Вот почему, если хочешь трудиться над нашим делом, приведи серого волка <...> Ибо лев очищается кровью волка» [Свинцовые врата алхимии 2003: 228–229]. Загадочные «серый волк», «лев» и прочие означающие скрывают некие алхимические вещества и

процессы. При этом предложение выглядит грамматически вполне стройным. Предел семантической непонятности — изрекание магических заклинаний, лишенных какого-то бы то ни было лексического смысла.¹

Соответственно, подходы к изучению различных эзотерических текстов неизбежно должны различаться. Например, для постижения смысла темных трактатов можно опираться на метод аналогий: если в каком-то эзотерическом тексте неясны те или иные образы, символы, идеи, а в другом (смежном, параллельном, имеющем отношение к той же традиции) тексте подобные элементы раскрываются или комментируются, то, в принципе, можно перенести свое понимание этих элементов на непонятный для нас текст. В случае восточных текстов полезно обращаться к жанру комментария, в котором комментируемый текст подвергается тщательному рассмотрению с прояснением значений. Безусловной важностью наделен и контекстуальный анализ, который состоит в выявлении связей между текстом и контекстом: порой эзотерический туман рассеивается, если мы в состоянии обнаружить, из каких источников черпают свое вдохновение авторы-эзотерики².

В отличие от других гуманитарных дисциплин, как нам кажется, эзотериология более активно сотрудничает с естественнонаучным знанием и точными дисциплинами — хотя бы в силу того, что предмет ее изучения наделен целостностью и неразрывностью своих составных компонентов. В самом деле, у Пифагора, одного из первых исторически известных деятелей эзотеризма, еще нет деления на гуманитарные и естественные науки, и подобный подход присущ практически всем эзотерическим традициям и школам, которые подчеркивают примат познавательной сферы³. Поэтому с теоретической точки зрения уместно ставить вопрос о создании *холистической* методологии

¹ «Фнукентабао маскелло маскелли пюрипеганюкс пю рихтон рексихтон обасагра ареобакагра» [Петров 2003: 43].

² Ср. исследование А. А. Пензенским пророчеств Нострадамуса: [Пензенский 2008: 374–387].

³ Среди эзотериков недавнего прошлого можно вспомнить также и Р. Штайнера, чье учение — ярчайший образец соединения в единой эзотерической системе естественнонаучных и гуманитарных компонентов.

для исследования феномена целостного знания, предлагаемого разными эзотерическими учениями.

Классификации предмета исследования. Невозможно дать какую-то единственную классификацию для данного предмета изучения — в силу его многоликости и разноплановости. Все классификации зависят от того, что именно становится предметом рассмотрения, при каких условиях, с точки зрения какой конкретной методологической установки. Поэтому классификации неизбежно окажутся различными, варьируясь в разных исследовательских кругах. Мы осмелимся предложить несколько классификаций с точки зрения изучения эзотерических традиций — и при этом подчеркнем, что к традициям отнюдь не сводится все многообразие феноменов эзотеризма¹.

1) *Хронологическая.* Традиции классифицируются с точки зрения конкретных исторических периодов, например, древние или современные; эллинистические, средневековые или относящиеся к Новому времени, и т. д.

2) *Географическая.* На первое место выходит факт того, в каких именно регионах мира возникли и развивались те или иные эзотерические традиции. Здесь можно выделить восточные (а внутри них, более конкретно — южно-азиатские, центрально-азиатские, дальневосточные, ближневосточные и др.), западный, отечественный и т. д.

3) *Характер засекреченности учения.* Критерием данной классификации является отношение традиций к тайне своего учения, и, соответственно, могут выделяться различные степени открытости (и закрытости) — от наиболее герметичных (алхимия) до наиболее открытых (например, учение Рерихов).

4) *Религиозная.* Здесь критерием служит факт отнесенности (или самоотнесенности) эзотерической традиции к

¹ Мы выделяем семь типов предметов для изучения, имеющих прямое отношение к эзотеризму: 1) эзотерические традиции, 2) эзотерические учения, 3) эзотерические символы и образы, 4) эзотерические практики, 5) мистико-эзотерический опыт, 6) эзотерические объединения и отдельные персоналии, 7) эзотерические тексты. Как представляется, все прочее может быть сведено к этой семерке. Совершенно необязательно, чтобы в каждом конкретном «эзотерическом» случае наличествовали все эти пункты, хотя первый из них и является наиболее общим и инклюзивным по сравнению с другими.

той или иной религиозной среде. Можно выделить различные разновидности данного вида классификации. 4.1) Отношение к проблематике теизма: традиция может быть монотеистической, политеистической, смешанного типа; 4.2) принадлежность к конкретной религиозной традиции или принципиальная «внеконфессиональность». Допустим, каббала (по крайней мере в исходной форме) относится к иудаизму, розенкрейцерство, масонство — это в первую очередь христианство, тантризм — буддизм или индуизм. Но очень многие традиции, особенно современные, находятся вне конфессиональных рамок — например теософия, антропософия.

5) *Характер мировоззрения*. Эта классификация учитывает разделение на магическое (все школы магии, орден «Золотая Заря», астрология), мистическое (антропософия, высокий герметизм) и смешанное (теософия, рериханство, алхимия, гностицизм) мировоззрение.

* * *

Мы очертили предварительные контуры науки об эзотеризме. Осознавая некоторую провокационность такого очерчивания, в чем-то даже уязвимость своих позиций для критики, мы тем не менее уверены в том, что эзотериология, будучи комплексной, многогранной дисциплиной, своего рода «меж-дисциплиной», постепенно утрачивает необходимость в опеке со стороны уже сложившихся гуманитарных наук, в той или иной мере касающихся ее предмета. Отдав должное этим наукам, сотрудничая с ними, используя при случае их приемы, эзотериология все же должна идти *собственным путем*. При этом предмет эзотеризма, имея отношение к самым глубинным основам человеческих сообществ и отдельных индивидов, слишком глубок, чтобы любая наука, в том числе такая наука с многообещающим будущим, как эзотериология, смогла бы исчерпать его до дна. До тех пор, пока будет жив человек, у эзотериологов найдется поле для исследований; всегда будут всплывать все новые и новые загадки, а старые, казалось бы, давно решенные, станут наделяться новым, неожиданным смыслом. Человечество нуждается в тайнах — но точно также оно нуждается и в расшифровке этих

тайн. Изучая эзотерические феномены, традиции, образы, исследователь постоянно натывается на «запертые комнаты», которые упорно препятствуют его вхождению в них. Впрочем, тем лучше для науки: сложность препятствий бросает вызов кажущемуся совершенству доминирующей методологии, требуя от нее изменить свой ракурс применительно к новым условиям или приводя к возникновению иных подходов. Преграды приводят к неизбежному оттачиванию методологических процедур, которые в свою очередь дают очередной толчок к развитию науки.

ЛИТЕРАТУРА

Блаватская 1991 — *Блаватская Е. П.* Тайная доктрина. Синтез науки, религии и философии. Т. I. Космогенезис. Л., 1991.

Виденгрэн 2001 — *Виденгрэн Г.* Мани и манихейство. СПб.: Евразия, 2001.

Курносков 1997 — *Курносков Ю. В.* Тайные доктрины: вчера и сегодня. Эзотеризм как культурно-исторический феномен. М.: Интеллект, 1997.

Лауэнштайн 1996 — *Лауэнштайн Д.* Элевсинские мистерии. М.: Энигма, 1996.

Нострадамус — *Нострадамус.* Центурия IX // Пророчества Мишеля Нострадамуса на трех языках / Nostradamiana. Страница Алексея Пензенского // [электронный ресурс]: http://nostradamiana.astrologer.ru/ind_ns_rus.html. (Доступ 28.12.2010).

Пахомов 2008 — *Пахомов С. В.* К вопросу о демаркации понятия «эзотеризм» // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия / Под ред. С. В. Пахомова и др. СПб., 2008. С. 7-14.

Пахомов 2010 — *Пахомов С. В.* Специфика эзотерического знания // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма. Сб. материалов Третьей международной научной конференции / Под ред. С. В. Пахомова. СПб.: РХГА, 2010. С. 73-85.

Пензенский 2008 — *Пензенский А. А.* Нострадамус. М.: Молодая гвардия, 2008 (серия ЖЗЛ).

Петров 2003 — *Петров А. В.* Феномен теургии. Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб.: РХГИ, 2003.

Плутарх 1987 — *Плутарх.* Избранные жизнеописания. В 2-х т. / М.: Правда, 1987.

Свинцовые врата алхимии 2002 — Свинцовые врата алхимии. История, символы, практика. СПб.: Амфора, 2002.

Ямвлих 1997 — *Ямвлих Халкидский.* Жизнь Пифагора / Пер. с др.-греч. и комм. В. Б. Черниговского. М.: Алетея, 1997.

Śiva Saṃhitā 1928 — Śiva Saṃhitā / Publ. by Theosophical Society. Varanasi: Tara Press, 1928.

Ю. А. Шабанова

ЭКВИВОКАЦИЯ БЫТИЯ КАК МОДУС ФИЛОСОФСКОЙ МИСТИКИ МАСТЕРА ЭКХАРТА¹

Основой нашего исследования является понятие философской мистики, которое исключает обывательское представление о необъяснимых феноменах и тайных явлениях. Если философия стремится постигнуть универсальные закономерности устройства мира и человека, объяснив их сущность умозрительно, то философская мистика пытается воссоздать эти закономерности через полноту опыта вхождения в целостность истины, путем преодоления субъект-объектного противопоставления постигающего и постигаемого. Такой опыт ускользает от рациональной систематизации, а философское осмысление его результатов

¹ Иоганн Экхарт вошел в историю философии под именем «Meister», которое является сокращенным немецким эквивалентом титула «Magister sacrae theologiae». Этот титул он получил во время руководства кафедрой на богословском факультете Парижского университета в 1302–1303 и 1311 гг. Кроме того, он был профессором богословия в Страсбурге, где до 1322 г. занимал должность викария. В статье используется русскоязычный перевод этого титула — «Мастер» Экхарт, что обусловлено не только теологическим статусом, но и трактовкой понятия «мастер» в значении «духовного учителя, которому открыты эзотерико-мистические знания о трансцендентном». В статье используется не перевод-калька с немецкого в виде «Мейстер» или «Майстер», а русскоязычное слово «Мастер» как смысловое выражение духовной миссии Иоганна Экхарта.

всегда будет ограничено категориальностью и дискурсивностью изложения.

В этой связи методологической дилеммой оказывается фактор личного мистического опыта. С одной стороны, мистика осуществляется только в таком опыте. Именно он, а не чужие мистические переживания, является условием создания определенных представлений. С другой стороны, философская мистика, стремясь к преодолению субъект-объектного противопоставления, все же прибегает если не к сугубо рациональному дискурсу, то, как минимум, к парадоксальному или образно-метафорическому изложению, а это уже язык, т. е. система осмысленных знаков, и, следовательно, рефлексия, нуждающаяся в категориальном оформлении и теоретической систематизации. Отсюда возникают вопросы: как возможна мистика? В какой степени допустимо ее адекватное постижение и изложение — ведь мистический опыт требует рационального осмысления? Как глубоко способна проникнуть рефлексия в опыт, зафиксированный в мистических текстах? Категориальное оформление наделяет мистику дискурсивной коммуникативностью, которая осуществляется в конфессиональных или мировоззренческих рамках и является единственной возможностью сделать мистический опыт понятным для тех, кто обладает только смутными предчувствиями или предположениями.

Средневековые учения, основанные на библейском откровении и христианской эсхатологии, пронизаны мистицизмом. Мистика выступает содержательной основой как патристики, так и схоластики.

Мастер Экхарт является той уникальной фигурой, которая решает многие проблемы взаимодействия мистики и метафизики. У Экхарта мы не встретим непосредственного описания личного мистического опыта, как это представлено у Г. Сузо в виде образно-эмоциональных переживаний встречи с Премудростью, или у Я. Бёме, в его гениальных мистических откровениях космогонии. Экхарт обосновывает предельные возможности разума как условие мистического видения целостной сущности Божественного. Рационализация мистики — вот главная заслуга Экхарта (помимо его антропософских идей об отрешенности,

предпосылок возникновения протестантизма, формирования немецкого идеализма и романтизма и т. д.). Не случайно ученик Гегеля Карл Розенкранц, называя Экхарта основоположником «немецкой мистики», считает его «родоначальником специфически немецкой философии» и «герольдом философии будущего». Розенкранц усматривает в немецкой мистике начало развития «немецкого духа» [Rosenkranz 1835: 37–38]. Он понимает немецкую мистику в русле гегелевского панлогизма.

Немецкий богослов был философом, который с позиции традиционной мистики выглядит псевдомистиком, из-за рационализации мистического опыта и его схоластической систематизации, а с позиции метафизики и умозрительного теоретизирования — псевдотеологом, в силу мистической интенции к постижению целостности трансцендентного. Свойственный его взглядам спекулятивно-мистический синтез претендует на единство философско-теологического и религиозно-мистического как возможное пространство бытия философии.

Поливекторная латентность учения Экхарта концентрируется прежде всего в эквивокационной¹ интерпретации трансцендентного как выходящего за всякие формы сознания и вместе с тем являющегося источником онтологической системности, свойственной зрелым рационалистическим учениям. В онтологии Экхарта формируются концептуальные зачатки обновленного понимания метафизики как нового проблемного поля философии, в виде рационализации индивидуального опыта духовного эмпиризма. Речь идет о метафизике, изживающей традицию умозрительного обоснования и теоретической системности обращаясь к трансперсональным поискам интровертивной универсальности. Спекулятивная мистика Экхарта, базирующаяся на схоластической традиции, в силу идеи трансцендентности Божества, или Божественности (Gottheit) поднимается над миром множественных проявлений на уровень умозрительного обоснования и интуи-

¹ Введение концепта эквивокации в значении двусмысленности или двувекторности проявления принадлежит российской исследовательнице С. С. Неретиной, которая опирается на термины Боэция «унивокация» (однозначность) и «эквивокация» (двузначность) из «Комментариев к “Категориям” Аристотеля».

тивного откровения. Эта тенденция к дуальности рационального и иррационального, мистического и метафизического прослеживается уже в ранних теологических работах немецкого богослова, в так называемых «Латинских трактатах», характеризующих Иоанна Экхарта как традиционного схоласта и доминиканского богослова.

В своей теологической концепции Экхарт опирается на учение авторитетных схоластов, таких как Фома Аквинский, Альберт Великий и Дитрих Фрайбургский. Комментируя Библию, Мастер приводит исключительно рациональные аргументы в духе томистской школы [Eckhart 1936: I, 345-405]. В связи с этим вопрос о причислении Мастера к сугубо мистической традиции становится дискуссионным. В этом вопросе мнения немецких исследователей его наследия расходятся. Так, О. Каррер [Karrer 1926] в противоположность Г. Денифле [Denifle 1886], считающему Экхарта мистиком, относит немецкого богослова к классическим схоластам. «То, в чем Денифле отказывает <...> Мастеру Экхарту, — пишет он, — на самом деле ни один схоласт, даже “князь схоластов”, не выразил в столь ясной, классической форме — «классической» в смысле ортодоксальной схоластики» [Karrer 1926: 278]. В свою очередь М. Биндшедлер, несмотря на приоритет рационального в латинских трактатах Экхарта, все же причисляет богослова к мистическому направлению [Bindschedler 1985: 272]. Многие немецкие исследователи, такие как К. Ру [Ruh 1985: 72], К. Флаш [Flasch 1974: 299], К. Альберт [Albert 1976: 14], считают, что основы метафизики Экхарта сконцентрированы в латинских трактатах Мастера. Ограничение учения Экхарта только мистическим содержанием есть не что иное, как отделение Мастера от всей христианско-богословской и философской традиции. Но именно христианская теология выступает базисом его учения, о чем явно свидетельствует работа Экхарта «Парижские вопросы», отличающаяся высокой схоластической университетской культурой. В текстах Мастера латинского периода сконцентрированы основы его метафизики, которые имеют определяющее значение и для исследования более позднего, немецкого периода творче-

ства богослова, благодаря которому он и вошел в историю философии как основоположник немецкой мистики.

Латинские произведения Экхарта относятся к двум периодам парижских магистериумов (преподавание на теологическом факультете Сорбонны в 1300–1303 гг. и 1312–1314 гг.) и являются важнейшими текстами, которые сформировали теологический фундамент его философии трансцендентного, получившей впоследствии развитие в немецких проповедях Мастера. Исследование метафизики Экхарта на основе латинских текстов, в которых немецкий богослов предстает ортодоксальным схоластом, во многом опирающимся на учение Фомы Аквинского, позволяет обосновать концептуальную арку между латинскими и немецкими трактатами Мастера как модуса мистического учения немецкого богослова.

Ключевым вопросом латинского периода Иоганна Экхарта является проблема соотношения познания и бытия, рассмотрению которого посвящены «Парижские вопросы» (1302–1303 гг.). В них Мастер задается вопросом об идентичности в Боге бытия и мышления [Eckhart 1936, III]. Для разъяснения сути этого вопроса в латинских трактатах Экхарта представляется методологически необходимым исследование сущности понятия бытия в интерпретации Мастера, которая наиболее полно представлена в его знаменитом труде второго парижского периода «Opus tripartitum». Из сохранившихся частей теологического труда Экхарта, состоящего из трех разделов¹, особый интерес для исследования сущности понятия «бытие» представляет «Общий пролог к трехчастному труду» [Экхарт 2001], в котором лаконично формулируется 14 основных тезисов, включающих в себя около 1000 теологических вопросов и «Толкование на “Книгу Бытия”».

Обращаясь к проблеме бытия в учении Мастера, следует опровергнуть предложенную Г. Леем трактовку бытия у Экхарта с позиции материализма, благодаря которой немецкий мистик превращается в идеолога плебейского со-

¹ «Opus tripartitum» представлен тремя разделами: «Opus propositionum» («Произведение общих тезисов»), «Opus quaestionum» («Произведение вопросов») — традиционная для средневековой схоластики «Сумма теологии», и «Opus expositionum» («Произведение толкований») — экзегетика Нового и Старого Завета).

словия [Лей 1962: 438-439]. Г. Лей утверждает, что в «Парижских вопросах» Экхарт, исходя из пантеистического отождествления материи и бытия, «учит примату материи, независимости ее от каких бы то ни было сверхъестественных влияний» [Лей 1962: 428].

Ключевой тезис Экхарта: «Бытие есть Бог» [Eckhart 1936: III, 57] опровергает это материалистическое определение Лея. Данный тезис поднимает вопрос соотношения бытия и сущности, единство которых, подобно Сигеру Брабантскому, отстаивает Экхарт, но не на основе материалистического понимания сущности бытия, как трактует Г. Лей, а на основе доказательства эквивокации бытия через сопоставление тезисов «Бог есть бытие» и «бытие есть Бог», противоречие которых Экхарт разрешает в духовной сущности человека, образно представленной в виде «искры души».

Материалистическая трактовка бытия у Экхарта опровергается благодаря идее тождества бытия с универсалиями, т. е. с атрибутами идеального мира. Эта идея тезисно представлена в прологе к «Opus tripartitum» [Экхарт 2001]. В качестве универсалий идеального бытия выступают такие общие понятия, как субстанциональность, единство и целостность, истинность, благодать и др., которым противопоставляются множественность, ложность, частичность, разделенность и акцидентность материальной действительности. Тринадцатый тезис «Трехчастного труда» постулирует в качестве высшего бытия самого Бога, «не имеющего противоположности кроме Не-бытия» [Там же: 54]. В этом тезисе присутствует утверждение полного свершения бытия в Боге, как носителя сущностного и субстанционального совершенства. При этом парадоксальной особенностью учения Экхарта является его утверждение двойственности бытия в виде отсутствия тождества Творца и твари, что приводит к тождеству Бога и чисто безбытийного Ничто.

Бытие признается Экхартом «причиной причин всех вещей», «в которой содержится все, что может свершиться» [Там же: 56]. Немецкий богослов обосновывает метафизический способ созерцания бытия, которое свершается в вечности, а не во времени, в виде самодостаточного

единства, т. е. того, что не нуждается в причине. «Ведь в едином нет расстояния и нет ничего низшего в сравнении с другим, нет вообще никакого различия образа, порядка и действия» [Там же: 57].

Для разрешения вопроса об идентичности Бога и бытия Экхарт прежде всего приводит обоснование того, что «Бог есть сущность», без «которой ничего не могло быть» [Там же: 58]. Отталкиваясь от утверждения «Бог есть» и обращаясь к толкованию Священного Писания («Книги Бытия»), он приводит три аргумента бытийственности Бога, подвергая спекулятивной экзегетике библейский постулат «В начале сотворил Бог небо и землю».

1) *Аргумент акта творения.*

«Первое, Бог, и только Он, сотворил небо и землю, то есть высшее и низшее, и следовательно, все» — пишет Экхарт [Там же: 59]. Этот аргумент бытия Бога из акта творения Экхарт развивает в первом Парижском вопросе: «Как только мы приходим к бытию, приходим к сотворенному. Потому бытие, во-первых, имеет значение способного быть сотворенным, и потому некоторые говорят, что в сотворенном только бытие относится к Богу в смысле действующей причины, так же как сущность относится к Нему в смысле целевой причины. Но мудрость, которая относится к разуму, не имеет значения способного быть сотворенным» [Там же: 77].

2) *Аргумент завершеного совершенства и самодостаточности.*

«Второе, сотворил в начале, то есть в Самом Себе» [Там же: 59]. Совершенство Бога в самом себе подтверждается Мастером как самодостаточность сотворенного бытия по подобию Божьему: «Известно, что если бытие было бы совершенным, то по его причине уже имелось бы все: и жить, и мыслить и действовать во всех отношениях, не следовало бы прибавлять чего-либо отличного для того, чтобы происходила любая возможная деятельность. <...> А поскольку бытие в Боге наилучшее и совершеннейшее, и первое действие и совершенство всего, что совершает действие, поскольку оно есть то, устраняя которое, все оказывается ничто, ведь самим своим бытием Бог творит все

вещи и внутри в Божественности и снаружи в тварности, но по своему образцу» [Там же: 78].

3) *Аргумент вневременного становления в вечности.*

«Третье, именно сотворил, — в прошедшем, — однако же, Он всегда пребывает в начале творения и начинает творить» [Там же: 59]. Вневременной акт творения поясняется в «Парижских вопросах» через чистую (сущностную) непреходящую бытийственность Бога: «<...> начало никогда не есть начатое, как точка никогда не есть линия. И потому Бог как начало бытия или сущего не является сущим или бытием сотворенного; ничто из того, что есть в сотворенном, не присутствует в Боге, если не как в своей причине, и не присутствует в нем формально. Когда бытие обращается к сотворенному, то не находится в Боге, если не как в причине, и значит, в Боге нет бытия, но есть чистота сущего. Так, когда ночью спрашивают кого-то, кто хочет остаться неизвестным и не назвать свое имя: “Кто ты?”, он отвечает: “Я есть, кто есть”, так и Бог, желающий показать, что чистота сущего находится в Нем сказал: “Я есть сущий” [Исх. 5.15]. Он не сказал просто: “Я есть”, но добавил: “Сущий”. Поэтому бытие не относится к Богу, если такую чистоту ты не назовешь бытием» [Eckhart 1936: III, 78–79].

Приведенные выше аргументы утверждают как пребывание Бога в бытии, так и бытия в Боге. Аргументация тождественности бытия и Бога является ключевым модулем эвристического прорыва в спекулятивной теологии. Вечная бытийственность Бога в становлении акта творения как актуализирующей сущность вскрывает потенциально-латентную природу божественного осуществления. Согласно Экхарту, «сотворение есть сообщение бытия» [Экхарт 2001: 59], т. е. обладающее бытием существует так же, как существует Бог. Сотворение «Богом бытия из себя самого» означает актуализацию сущностно-потенциального из небытия в бытии. Это не опровержение первопричинности Бога, а свидетельство его потенциально-актуализированной дуальности. «Бог сотворил все не так, чтобы все оставалось вне Его или подле Него и помимо Него, наподобие прочих творцов, но воззвал все из ничто, то есть из небытия, к бытию, которое надлежало найти, стя-

жать и обрести в Нем» [Там же: 60]. Эта потенциальность Бога, эксплицирующая тождество Бога и бытия, является небытием, чистым ничто. Так, в «Парижских вопросах» Мастер пишет: «Вне бытия и прежде бытия есть только ничто. Следовательно, если бытие являлось бы отличным от Бога и иным Богу, то Бог был бы ничто, или, как сначала, Он был бы от иного и предшествующего Ему, и то было бы Богом для самого Бога и Богом для всех вещей» [Eckhart 1936: III, 82]. Так, сверхмировое начало, являясь выше какого бы то ни было начала (бытия) в системно-иерархическом представлении, является обоснованием мира, но само ничем не обосновано. Н. О. Лосский пишет: «Обоснование мира таким началом может быть понято только как абсолютное творение мира из ничего в том смысле, что Творец мира <...> творит мир сполна и по форме и по содержанию его как нечто новое, иное, чем Он сам» [Лосский 1999: 260]. Сверхбытийственность мета-онтологического Ничто определяет его инаковость по отношению, к какому бы то ни было бытию, даже если это бытие Бога. Ничто, выражающее сверхбытийственную Божественность, как трансфинитивное понятие, получит развитие в немецких трактатах Экхарта. «Все создания не являются Чистым Ничто, — говорит Экхарт. — Я не говорю, что они являются чем-то низкосортным, они просто не являются Чистым Ничто. Все созданное не имеет Чистого бытия, так как зависимо от Бога» [Экхарт 2000: 171]. Из понятия Небытия как латентной сущности Бога возникает проблема эквивокации бытия, которое как первое (сущностное) неизменное бытие актуализирует полноту потенции через слово Бога, неся знание о нем в виде схватывания причины вещи. Другое бытие — это внешнее проявление бытия, вещи в изменениях, в свойственных им формам. Так первое является неизменной и сущностной причиной, второе — формой, наиболее изменчивым или переменным бытием. К. Альберт, немецкий исследователь теологического наследия Экхарта, считает, что представление о двойственности бытия (*duplex esse*) формирует основную цель учения немецкого богослова в виде определения условий возможного опыта «чистого бытия» [Albert 1976: 322-339], т. е. мистического опыта.

Для определения истинного неизменного бытия необходим адекватный инструмент. Этот инструмент, по мнению Экхарта, — мышление. Мышление усматривается Экхартом в самой природе бытия Бога. «Бог познает, потому что Он существует, — пишет Мастер в латинских трактатах, — но скорее Он существует потому, что Он познает. Это следует понимать в том смысле, что Бог является Умом (*intellectus*) и познанием (*intelligere*), познание же является основанием (*funda mentum*) Его бытия» [Eckhart 1936: III, 78]. Таким заявлением Мастер утверждает приоритетность познания над бытием. Божественный ум, по мнению Экхарта, превышает всякое бытие. Причем этот вопрос Экхарт решает через парадокс тождественности ума и бытия в Боге и одновременно различия в нем, так как интеллект по своей природе не принадлежит бытию. То есть интеллект, будучи бытием Бога (как условие природы Бога), может быть определен через само бытие, но только путем его абстрагирования, абсолютного выхода за пределы бытия, что исключает тождество бытия и познания в Боге. Мышление, как принцип природы Бога, стремится к истинной реальности через отрицание бытия.

Экхарт, фактически отказавшись в своем учении от церковных таинств и культовых догм, обращается к философскому понятию истины бытия, через которую он приходит к Божественности путем отрицания любых образов. Отрицание даже бытия Бога как преодоленного чистой интеллигенцией, или мышлением в виде созерцательного разума (высшей формы формального разума, согласно Альберту Великому) приводит к открытой реальности Божественности. В связи с этим Й. Хейзинга пишет: «В конце концов, не остается ничего, кроме чистого отрицания; Божество, которое не может быть постигнуто ни в чем существующем, потому что оно стоит надо всем, мистики именуют Ничто» [Хейзинга 1988: 243]. Ничто Божественности лишено всякой образности, какой-либо фиксации сознания, что выражает абсолютное единство «как вечное погружение из бытия в Ничто» [Булгаков 1994: 98].

Бог предстает у Экхарта не трансцендентным, а максимально имманентным Божественности. «Все, что в Божестве, — едино, и о том говорить нельзя. <...> И когда я

возвращаюсь в глубину и основание Божества, в течение и источник его, никто не спрашивает меня, откуда я и где я был. Никто не ощутил моего отсутствия. И это значит: Бог преходит» [Экхарт 2000: 46]. Так Экхарт утверждает приоритет мышления, превосходящего бытие в различении между Богом и Божественностью уже в немецких проповедях. «Бог и Божество не схожи как небо и земля» — утверждает Мастер [Там же: 45]. Различие это заключается в трансцендентности небытия Божественности и бытия Бога как соотношения «*existentia*» и «*essentia*». При этом Мастер использует эти понятия не в этимологическом смысле (существование и сущность), а в традиционном для европейской философии того времени: *existentia* — действительность, а *essentia* — возможность, на трактовку которых указывает М. Хайдеггер в работе «Письмо о гуманизме» [Хайдеггер 1993: 201–202]. Именно такой подход к пониманию этих терминов является ключевым для объяснения метаонтологичной трансцендентности Божественности, которая разливается единством высшего Субъекта, «вечно пребывающего везде, над миром и в мире» [Экхарт 2000: 23].

Так реальностью в метафизике Экхарта оказывается Божественность, в виде сверхбытийного Ничто, лишённого иерархической структурности в силу метаонтологического всепробывания. Согласно пониманию *essentia* в значении возможности, которая как чистое мышление превосходит бытие Бога, являющееся действительностью — *existentia*, Божественность предстает как целостный созерцательный интеллект [*intellectus*], а бытие Бога — как активный интеллект, воплощающийся в эквивокации бытия в виде потенциальных возможностей и актуализованных реальностей. «Бог действует так или иначе, Божество же не действует. Нет для него действия, и никогда не обратилось оно к нему. <...> Бог и Божество различаются как дело и недеяние» [Там же: 46].

Будучи сверхбытием, Божественность несет в себе потенциальную полноту бытия Бога. Божественное Небытие преодолевает свойственные античной онтологии родовые признаки бытия. Божественная реальность есть пассивная трансцендентная полнота сверхличного Субъекта, возмож-

ности которого наиболее совершенно представлены в активном бытии Бога. При этом Экхарт не противопоставляет друг другу Божественность и Бога, а указывает на их взаимодополняемость по принципу «целое нуждается в части». Так пассивное нуждается в активном. Отойдя от традиционной статичности субстанциональной онтологической первопричины, Мастер приходит к субстанции динамической, обеспечивающей трансцендентно-имманентным взаимодействием *existentia* и *essentia*. Эквивокационная причинность сущности пассивно-активной (взаимодействие Ничто-Нечто) природы метаонтологического индетерминизма определяет основной принцип открытой реальности, «неизменной, но изменяющей все», что и становится сущностным истоком двувекторности бытия в учении Мастера.

Эквивокацию бытия Экхарт преодолевает через сверхбытийственную потенцию Бога, в виде латентного Небытия. Мастер отталкивается от библейского высказывания о Боге: «Покоясь в себе, он все обновляет», утверждая его самодостаточное свершение «в Себе Самом» [Экхарт 2001: 61]. Бытие, исчерпывая себя в совершенном Боге как в вечно свершающейся вневременной первопричине, имплицитно содержит в себе метаонтологическую сущностно-субстанциональную универсальность сверхродовой бескачественности. Отталкиваясь от имплицитного присутствия сверхметафизического Небытия, или чистого Ничто, представленного в латинских трактатах как сверхбытийственность Бога, Экхарт в немецких проповедях утверждает Божественность как бескачественную первооснову Бога, за счет чего и происходит, по мнению И. В. Бычко, онтологическое разделение Абсолюта «на основе его отношения к себе самому (Божественность) и миру (Бог)» [Бычко 2001: 124]. Представление о потенциальном Небытии, выводимое Экхартом из полноты Божественного бытия, является решающим в вопросе идентичности мышления и бытия в Боге, в котором возникает логическое затруднение, связанное со сверхметафизическим способом познания — ключом к трансперсональной (мистической) метафизике Мастера Экхарта. Так разрешение ключевого вопроса в латинских трактатах Экхарта об идентичности

бытия и мышления в Боге через метаонтологический модус трансцендентного (Не-бытие) позволяет эксплицировать истоки философской мистики немецкого богослова.

ЛИТЕРАТУРА

Бичко 2001 — *Бичко І. В.* Німецька класична філософія // Історія філософії. Київ: Либідь, 2001. С. 122-169.

Булгаков 1994 — *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.

Лей 1962 — *Лей Г.* Мастер Экхарт — теоретик крестьянско-плебейского движения // *Лей Г.* Очерки истории средневекового материализма. М.: Иностранная литература, 1962. С. 405-572.

Лосский 1999 — *Лосский Н. О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1999.

Хайдеггер 1993. — *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 192-220.

Хейзинга 1988 — *Хейзинга Й.* Осень средневековья. М.: Наука, 1988.

Экхарт 2000 — *Экхарт Мейстер.* Духовные проповеди и рассуждения. СПб.: Азбука, 2000.

Экхарт 2001 — *Экхарт Мейстер.* Общий пролог к трехчастному труду // *Экхарт Мейстер.* Об отрешенности. М., СПб.: Университетская книга, 2001. С. 13-169.

Albert 1976 — *Albert K. Meister Eckharts These vom Sein: Untersuchungen zur Metaphysik des Opus Tripartitum.* Ratingen, 1976.

Bindschedler 1951 — *Bindschedler M.* Meister Eckhart, vom mystischen Leben. Basel, 1951.

Denifle 1886 — *Denifle H.* Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre // Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 2. Berlin, Freiburg, 1886. S. 417-615.

Eckhart 1936 — *Eckhart Meister.* Die deutschen und lateinischen Werke. Herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. 11 Vols. Stuttgart and Berlin: Verlag W. Kohlhammer, 1936.

Flasch 1974 — *Flasch K.* Die Intention Meister Eckharts // Sprache und Begriff: Festschrift für Bruno Liebrucks. Meisenheim am Glan, 1974. S. 270-315.

Karrer 1926 — *Karrer O.* Meister Eckehart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit. München, 1926.

Rosenkranz 1835 — *Rosenkranz K.* Das Verdienst der Deutschen um der Philosophie der Geschichte. Königsberg, 1835.

Ruh 1985 — *Ruh K.* Meister Eckhart: Theologe, Prediger, Mystiker. München, 1985.

ЗАПАДНЫЙ ЭЗОТЕРИЗМ

К. В. Зоря

ХАОС-МАГИЯ: АДАПТАЦИЯ МАГИИ К ЭПОХЕ ПОСТМОДЕРНИЗМА

В своей важной работе «Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England» историк магии Кит Томас писал так: «Астрология, ведьмовство, целительство <...> сейчас ими всеми с полным правом пренебрегают разумные люди, но в прошлом не менее разумные люди воспринимали их серьезно, и задача Историка — объяснить, почему это было так» (цит. по: [Evans 2007: 391]). Приводя эту цитату в эпилоге своей книги «The History of British Magic After Crowley», Дэйв Эванс замечает, что интерес к магии среди умных и образованных людей несомненен и в наше время, и предлагает историкам магии начать объяснять, почему положение дел все еще таково [Ibid.: 391]. Своей работой я постараюсь внести свою лепту в этот актуальный вопрос, анализируя конкретное течение в современной магии — хаос-магию¹, выделив это направление среди многих других за принципиальную ориентацию на современность и значительное сходство с философией постмодернизма, прямое заимствование определенных идей (хотя, как правило, и без ссылок), и превращение этих философских идей в магические техники.

¹ Хаос-магию (изначально британский, англоязычный феномен) не следует путать с «магией хаоса» — феномен скорее постсоветский, одно из множества направлений магии, которые возникли после падения «железного занавеса». Хотя оба течения активно черпали вдохновение из литературных образов хаоса, развивались они параллельно, и взаимодействие между течениями началось лишь недавно.

Для начала определим, что будет пониматься под словом «магия». Дэйв Эванс дает определение магии как «волеизъявительные (volitional) действия, имеющие ритуальную природу, произведенные с намерением тем или иным способом изменить воспринимаемый мир и/или внутреннее состояние оператора (или свидетелей, или «целей воздействия») способами, которым не дает объяснения современная наука. Также это не действия, которые совершаются перед зрителями для развлечения или ради финансового вознаграждения» [Evans 2007: 17]. Это большое и трудоемкое определение тем не менее является на данный момент одним из лучших, поскольку включает в себя все разнообразие магических действий, в то же время не задавая вопрос, который не должен занимать историка — «эффективна ли магия в принципе?». Магия существует как феномен культуры и истории, и наша задача — изучать именно эти сферы, оставив исследование любых других форм ее существования либо самим магам, либо представителям наук о природе. Это определение особенно важно для данной работы, поскольку хаос-магия — это направление, в изучении которого совершенно невозможна опора на классические теории магии: не подходит ни определение магии как набора постепенно сложившихся архаичных суеверий, ни как классического фрэзеровского «донаучного мировоззрения». Философские основы хаос-магии исключительно современные, как мы сейчас увидим, и с прочими формами магии она имеет общего только в том, что «волеизъявительные действия» из определения Эванса считаются возможными и эффективными.

Поскольку направление это достаточно малоизвестно, позволю себе краткую историческую справку.

Хаос-магия — направление, возникшее примерно в 1970-х гг. У него было несколько источников. Первый из них связан с деятельностью лондонской группы под названием «Чародеи Стоук Ньюингтона». Здесь начал свою карьеру один из тех, кто дал название этому течению, Питер Кэрролл, который к тому моменту публиковался в «Новом равноденствии» у второго родоначальника хаос-магии — Рэя Шервина. Оба они практиковали традиционную церемониальную магию, и оба к моменту встречи друг с дру-

гом были в ней разочарованы. Вдвоем они организовали магический орден, известный как «Пакт иллюминатов Танатероса» (IOT)¹, или просто «Пакт», а также опубликовали тексты, которые стали значимыми для хаос-магии. Книга Кэрролла «Liber Null» была опубликована в 1978 г., а «Book of Results» («Книга результатов») Шервина — вскоре после того. Несмотря на то, что Рэй Шервин давно вышел из IOT, а Питер Кэрролл работает с ним только на правах одиночки, а не как организатор / глава ордена, «Пакт» остался наиболее известной организацией хаос-магов (*хаотов*), поскольку группы хаотов, как правило, маленькие и достаточно недолговечные в силу самого идеологического базиса хаос-магии, о котором мы будем говорить ниже. Оба они черпали свои идеи у некоего Аустина Османа Спейра (Спэра) (1886–1956), художника и мага, современника Кроули, чья идея *сигиллей*² со временем стала основой хаотской магической техники. Спейр разделял с основателями хаос-магии еще одну важную черту — нелюбовь к застаревшим ритуалам, не имевшим личного символического смысла. В 1913 г. Спейр опубликовал «Книгу удовольствий», где и предложил магические техники «сигиллей» (записывание / зарисовывание в символической форме желаемого, а потом медитация на него до утраты символом смысла) и так называемую «позу смерти», очень неудобную позицию для медитации³. Обе эти техники были популяризованы Кэрроллом.

Вторым источником влияния на хаос-магию был и остается философ Лионелл Снелл, также известный как Рэмзи Дьюкс, Лиз Энгефорд, Лемюэль Джонстон, Хьюго Л'Эстр-

¹ Полное название — «The Magical Pact of the Illuminates of Thanateros».

² Сигилль — магический знак, создаваемый, как правило, следующим образом. Сначала маг формулирует и записывает свое намерение. Затем вычеркивает из получившейся фразы гласные и повторяющиеся согласные. Затем берет то, что осталось, и составляет из этого рисунок, который затем сглаживает до полной неузнаваемости фразы. После этого со знаком можно проводить магические операции.

³ Мнения о том, как именно выглядит поза смерти, расходятся. Это либо очень неудобная, напряженная поза, либо расслабление сразу после подобной позы. Самое распространенное описание: маг становится на цыпочки, вытянув шею, и сцепив руки в замок за спиной, и находится так, пока не падает от усталости.

ендж, Эмброуз Ли, Адамай Филотинус и. т. д. (точное количество его псевдонимов неизвестно). Снелл дает достойный философский ответ на такие важные и сложные вопросы, как взаимоотношения науки, магии, искусства и религии¹, каузальность в магии и т. п. в тексте «Sex Secrets of the Black Magicians Exposed!» (S.S.O.T.B.M.E.) («Сексуальные тайны черных магов раскрыты!»), который, несмотря на явно провокационное название, на самом деле является философским трактатом, ставшим впоследствии одной из основ хаос-магии.

Третий источник современной хаос-магии — религия дискордианцев, которая появилась в 1965 г., когда два малоизвестных автора, Грегори Хилл (Малаклипс Младший) и Керри Торнли (Омар Хаям Рэйвенхёрст) написали книгу «Принципия дискордия, или: как я нашел богиню, и что я потом с ней сделал». Последователи поклоняются — хотя тут уместнее слово «взаимодействуют» — древнегреческой богине раздора Эрис в ипостаси великого трикстера, воплощения принципа хаоса, запрещающая верить чему-либо и заповедующая воплощать хаос в жизнь. Очень быстро дискордианцы пересекаются с хаотами и смешиваются с ними. Однако не все хаоты — дискордианцы, и наоборот; впрочем, конфликтов между представителями обеих этих групп, насколько мне известно, нет — скорее всего, из-за отсутствия догм, которые могли бы стать поводом для конфликта

Из влиятельных хаотов необходимо также назвать Фила Хайна, автора книги «Первородный хаос», и Фенвика Райзена, хозяина электронной библиотеки «Матрица хаоса». Из важных текстов, которые непосредственно касаются хаос-магии и постмодернизма — книга «Магия постмодерна» Патрика Данна, семиотика и мага.

Философская основа хаос-магии проще всего описывается ницшеанской фразой: «Ничто не истинно, но все разрешено», которая, пройдя через несколько трансформаций и сменив ряд легенд о своем происхождении, стала одним из кредо хаос-магии. Питер Кэрролл в своей «Liber Null» объясняет ее следующим образом: «Что есть бог, как

¹ Создав циклическую модель перехода одного в другое, не уступающую классическим антропологическим моделям преемственности.

не человек, вооруженный силой хаоса? Для него ничто не является истинным, но ему все дозволено. В его существовании нет смысла — он свободен выбирать его сам. Он навечно связал себя с землей и по желанию реинкарнирует. Ибо вселенная в своих привычках безумна и предвзята. Ничто не является неизменным кроме самого изменения. Единственный универсальный принцип — универсальное отсутствие принципа. Но все же Великая Богиня Хаос одолжит часть своей силы тем, кто могут стать ее любимцами» [Carroll 1981: 59]. Таким образом, это не солипсизм, как могло бы показаться из самой фразы, но, скорее, агностицизм. Данный принцип знаком нам из теории постмодернизма — это пресловутое «недоверие к метанарративам», отказ от возможности наличия единственно правильного объяснения для всего многообразия феноменов вселенной. Каким же образом логическое следствие недоверия к метанарративам — плюрализм подходов — транслируется в такое высокоритуализированное мировоззрение, как магическое? На практике он обретает форму так называемого «парадигмального пиратства».

«Парадигмальное пиратство» означает то, что символическая система для магического ритуала может выбираться произвольно в соответствии с целью. Иначе говоря, вера в подобную систему — будь то буддизм, христианство, вудуизм, церемониальная магия, викканство — является не основой мировосприятия, а инструментом для достижения практической цели. Существует ранжирование верований по их эффективности для магии. Как пишет Лионелл Снелл, «желательно выбирать такое магическое верование, которое дает больше простора для Магических¹ результатов. Вера в то, что наш мир — лишь театр теней для могущественных космических сил, которые человеческая мудрость может пленить и управлять ими, является довольно неплохим магическим верованием. Вера в то, что наш мир был создан одним Богом, запрещающим использование магии — менее эффективная. Одно из самых плохих возможных верований — то, что наш мир создан из

¹ Это слово пишется с заглавной буквы для того, чтобы отличать магический подход от «магического» в качестве свойства чего-то. То, что относилось к «магическому походу», Снелл писал с заглавной буквы.

твердой материи, сформированной только случайно, и в которой человеческое сознание и воля появляются всего лишь как эпифеномены. С точки зрения магии — исключительно бесполезное верование, но это верование, которое всерьез поддерживается нашей научной культурой. Таким образом, современной магии нужно верование, которое преодолеет научный материализм и восстановит нереальность материи» [Snell 2000: 103].

Для хаота, как и практически для любого мага, символическая реальность первична. И это не просто философская концепция. Как пишет Патрик Данн в книге «Магия постмодерна», «на этом (т. е. констатации символичности реальности — *Е. З.*) философ-постмодернист обычно и останавливается, сказав: “Не круто ли это?”. Но маг может пойти дальше. Если все, что мы думаем об этом мире, есть просто произвольный, социально созданный символ, если ничто само по себе ничего не значит, если реальность, как заявляют многие постмодернисты, всего лишь собрание таких символов, то магия становится не просто возможной, но неизбежной. Ничто не манипулирует символами лучше, чем человеческий разум. Если реальность символична, то реальность изменчива» [Dunn 2005: 38] Чем лучше человек владеет символическими системами, по сути семиотикой, чем чаще он применяет ее для того, чтобы качественно изменить свою жизнь (еще один важнейший критерий магии: это всегда практическая деятельность), тем ближе он к идеалу мага с точки зрения хаота.

Идеалом поведения в хаос-магии считается знакомство с множеством символических систем, а также построение по необходимости и собственных. При этом основным критерием подобной системы является то, насколько легко в ее системе координат достичь желаемого результата. Сначала это привело ко вполне ожидаемому результату — максимальному сокращению традиционного репертуара магических техник и ритуалов, изобретению собственных техник «на ходу», но довольно скоро начался откат к ритуализированным, театральным, поэтапным системам, поскольку во взаимодействии с подсознанием они оказались

эффективнее¹. В то же время не произошло отката к их философскому базису. Через отбрасывание классических систем магии как инструмента духовного развития снова обрела жизнь другая концепция магии — магии как ремесла, как некоего набора умений, который можно окрашивать в любую систему символов, архаичную или новую. Классическим примером хаотской программы обучения является книга «Liber MMM» Питера Кэрролла. В нее входит следующий набор техник: умение пребывать в неподвижности, глубоко дышать, не думать, набор трансов (концентрация на объекте, на звуке, на образе), умение трансформировать собственное мышление (основные состояния — смех / не-смех и непривязанность / не-отсутствие интереса, а также умение по собственной воле менять привычки), и собственно магия, где используются четыре основные техники (ритуал, сновидение, сигилли и по меньшей мере одна система прорицания) [Carroll 1987]. Как видим, символические системы вообще вступают в дело только на этапе магического воздействия, для успешности которого необходимо овладеть собственным мышлением.

Важнейшим понятием хаос-магии является гнозис, который в данном контексте может определяться двояко: как магический транс (у Кэрролла) или же как интуитивное, опытное знание, которого можно достичь исключительно практикой. Существует еще вариант, при котором термин «гнозис» видоизменяется в так называемый UPG — Unverified Personal Gnosis, т. е. «непроверенный личный гнозис». Это значит, что можно получить любую информацию магическим путем, но следует помнить, что она может быть истинной только и исключительно для тебя самого. При этом важна возможность полностью проникнуться такой идеей, по аналогии с исихазмом — воспламениться молитвой. Но не менее важна потом возможность выйти из этого состояния, переключиться в другую «парадигму».

¹ Даже ЮГ соблюдает структуру градусов ради того же ритуального эффекта. Кэрролл пишет: «Historically, all magical and mystical organizations have used the Hierarchical Gambit to create pressure for excellence on those working at all levels of the hierarchy» [Carroll 1987: 1].

В способе переключения мы находим значимое отличие от постмодернизма, использующего иронию и деконструкцию в качестве основных подходов к любому феномену или идее. В хаос-магии этому «деструктивному» арсеналу отводится, по сути, вспомогательная роль. Ирония в разных формах используется преимущественно в ритуалах изгнания или при окончании магического ритуала при так называемом «заземлении» — сознательном возвращении в «обычное» состояние сознания. Частым окончанием магического ритуала является смех — над собой, над глупостью самого факта проведения магического ритуала в современном мире, над всем происходившим только что. Ирония, главное оружие постмодернистов против «тоталитарных дискурсов», в случае мага в первую очередь направляется против самого мага, деконструируются его собственные действия. Впрочем, временно — до следующего ритуала.

Деконструкция других парадигм проявляется также и в построении ритуалов по принципу трансгрессии уже известных систем символов. При этом считается, что необходимо досконально знать те правила, которые нарушаешь, чтобы трансгрессия их имела силу и смысл. Как пишет одна из известных хаотских авторов Джек Хоукинс, «мне все равно, нарушаете ли вы правила. Но вы должны знать их назубок, если собираетесь нарушать их эффективно» [Hawkins 1996: 109]. Для того, чтобы через какую-то символическую систему было сложно переступить, а, следовательно, чтобы это требовало того самого внутреннего усилия, акта волеизъявления, которыми характеризуется магия, нужно, чтобы она уже была чем-то значимым для оператора.

В хаос-магии присутствует желание проверить любой полученный результат опытным путем. В целом хаос-маг скорее не будет проводить ритуалы, имеющие целью нечто размытое, вроде «общего благополучия» или «мира во всем мире» (что характерно для многих нью-эйджевских околوماгических систем), но поставит своей целью конкретный результат: «увеличение прибыли моего бизнеса на столько-то процентов» или «встреча с таким-то человеком», чтобы результат можно было проверить и повторить.

Но — и тут главное отличие хаотского мировоззрения от научного — определяет полезность теории не попперовская возможность ее фальсифицировать, а, наоборот, возможность ее верифицировать. Пока теория дает результаты (как бы их ни определял для себя конкретный маг) она считается полезной. Теория считается недействительной (в противоположность недействительной), если она не дает возможности действовать так, как будто она истинна, и извлекать из этого некоторую выгоду; таким образом, теория воспринимается с точки зрения «эффективности», а не «истинности». Понятие «истины» в хаос-магии отброшено как глубоко устаревшее.

Этот подход напоминает великое многообразие разновидностей так называемой «critical theory», а точнее — «прочтения» ею текстов, помещение их в определенный контекст для того, чтобы найти возможную полезную интерпретацию. Рассматривая текст в новом контексте, приверженец критической теории пытается некоторым иным образом прочитать его, а особо рьяные приверженцы этой постмодернистской теории читают таким же образом и мир как текст. Как известно, для магического мировоззрения прочтение мира как текста всегда составляло одно из основных применений магии — искусство прорицания. По забавному совпадению, в английском языке слово «прочтение» в контексте критической теории и слово для «гадательного расклада» совпадают («reading»). В одном из длительных магических ритуалов — поиска взаимодействия с ангелом-хранителем (в контексте хаос-магии — гением, *аугэйдесом*¹ — магом дается клятва «читать каждое проявление существования как прямое сообщение от бесконечного Хаоса лично мне» [Carroll 1989: 49]. В данном случае весь мир становится медиумом, средством для личных сообщений магу. Такое полное погружение в чтение мира как текста Кэрролл считает «полным погружением в мир магии». Я согласна с ним, поскольку эта техника подразумевает полное стирание границ между предсказательными техниками и магическими техниками воздействия, вскрывая их одинаковую природу, и, что самое

¹ Теософская калька из Порфирия, в оккультном контексте означает «сияющее тело».

главное, использование магии как основного способа взаимодействия с миром на момент ритуала.

Хаос-магия идет еще дальше, воспринимая мир не просто как текст, что делают более классические магические парадигмы (вспомним ренессансную «книгу природы», из которой в равной мере выросли и наука, и магия той эпохи), но как гипертекст. По Лионеллу Снеллу, второе существенное отличие магического мировоззрения от научного состоит в том, что базисом научного мировоззрения является признание каузальности — причинно-следственной связи, ее силы или слабости применительно к отношению двух или более конкретных феноменов. Для чистого же магического мировоззрения все связано настолько тесно, что остается только выбрать смысловую акцентуацию и следовать ей. Вопросом силы причинно-следственной связи в таком случае можно пренебречь: таких связей слишком много, чтобы их имело смысл анализировать, и любое произвольно выбранное событие связано с любым другим в достаточной мере, чтобы одно из них могло повлиять на другое. Поэтому мага не волнует вопрос о том, подействовал ли именно его ритуал: если он провел ритуал и необходимый результат возник, то этого достаточно. В то же время, как верно замечает Снелл, настолько чистое магическое мышление встречается редко — как правило, все же существует некое ограничение каузальностью. И все же реальность хаос-магии предстает перед нами таким текстом, каждое слово которого может ссылаться на любое другое; постмодернистская привычка каждым словом давать отсылку к чему-то еще, создавать мозаику смыслов, играть в бисер вплетается здесь в реальность, и любой жест, любое действие может обрести магическое значение, если того пожелает сам маг. А сама игра в бисер — это формальный магический ритуал, усиление связи между двумя идеями, которая должна затем возыметь эффект во внешнем мире, именно потому, что символические связи ему имманентны.

Онтологические проблемы решаются хаос-магией очень просто: «существует все». Как пишет Лионелл Снелл, «это спасает мага от вопросов вроде “реальны ли эти розовые слоники, летающие вокруг моей головы, и

если нет — то зачем нужен реальный психиатр, чтобы их прогнать?»» [Snell 2000: 62]. Вопрос лишь в способе существования. Точно так же, после того как нечто вводится в текст, оно обретает некое существование. Из постмодернистского текста нельзя убрать контекст и интерпретации, которые свободно возникают вокруг него. В постмодернистском тексте невозможно ограничить интерпретацию, а в такой философии, где мир в совершенстве подобен постмодернистскому тексту, невозможно ограничить восприятие мира. В «чистой» хаотской философии существование чего-то определяется его полезностью.

Таким образом, мы рассмотрели небольшое, но интересное магическое течение, почти полностью совпадающее по философскому базису с постмодернизмом и в то же время не дающее на него практически никаких прямых отсылок. Если хаоты и читают Деррида, Лиотара, Делеза и прочих классиков постмодернизма, то не цитируют их, за исключением вышеупомянутого семиотика Данна, по всей видимости, считая, что и сами могут изложить похожие по смыслу идеи более эффективным способом. Параллель между хаос-магией и постмодернизмом поясняет то, каким образом типичнейшие магические тексты по предсказаниям могут оказаться в качестве учебного пособия по интерпретации на курсе, посвященном критической теории¹. Эта параллель показывает также один из способов того, как древнее мировоззрение может одеться в новые одежды, привлекая на свою сторону тех, кому импонирует философия с тем же базисом и кто хочет практических действий по воплощению этой философии в жизнь. Магия может иметь под собой разные философские обоснования, разную гносеологию, разную онтологию. Неизменным остается одно: ритуальное воздействие человека (осознано-символическое) считается способным тем или иным образом изменить мир. Сила этого изменения варьируется от одной магической теории к другой, но, как правило, она больше, чем ей приписывают в философском мейнстриме. В то же время, магия ближе к этому мейнстриму, чем при-

¹ В наблюдавшемся мною в 2009 г. случае это был текст «Genesis» П. Орриджа — главы Храма психической молодежи (Thee Temple ov Psychic Youth) — о прорицании посредством телевизионного шума.

нято полагать — достаточно близка, чтобы расхожее мнение о том, что магия является маргинальным феноменом, который не может всерьез интересовать (в практическом смысле) разумного человека, окончательно перестала быть актуальной.

ЛИТЕРАТУРА

Caroll 1987 — *Carroll Liber MMM*. 1987 // [электронный ресурс]: <http://www.chaosmatrix.org/library/chaos/texts/libermmm.pdf>.

Caroll 1981 — *Carrol Liber Null*. IOT PDF, copy from second (1981) revised edition // [электронный ресурс]: www.bahaistudies.net/asma/liber_null.pdf.

Caroll — *Carroll, Liber Pactionis* // [электронный ресурс]: <http://www.scribd.com/doc/7162260/Peter-Carroll-Liber-Pactionis>.

Evans 2007 — *Evans D. The History of British Magic After Crowley*. Hidden Publishing, 2007.

Dunn 2005 — *Dunn Postmodern Magic: the Art of Magic in the Information Age*. St. Paul: Llewellyn Publications, 2005.

Hawkins 1996 — *Hawkins J. D. Understanding Chaos Magic*. Capall Bann Publishing, 1996.

Snell 2000 — *Snell L. «Sex Secrets of the Black Magicians Exposed!»* / Edited and Revised by R. Dukes. 1st E-book edition, 2000.

В. М. Карелин

ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗОВ ЗЛА В МИСТИКЕ АЛИСТЕРА КРОУЛИ

Упоминание имени Алистера Кроули и эзотерического учения Телемы нередко встраивается в единый ассоциативный ряд с «черной магией», «сатанизмом», с тотальной аморальностью, вседозволенностью и тому подобными явлениями. Ранее я выдвигал предположение, что такие суждения проистекают преимущественно из представлений массовой культуры и из сформировавшихся в ней критических установок, носящих консервативный характер. Кроме того, я предположил, что аналогичные представления, бы-

тующие (вернее сказать — изредка появляющиеся) в русскоязычном академическом пространстве, проникают в него преимущественно из тех же самых поп-культурных произведений искусства, несмотря на существование ряда источников, объективных, по крайней мере, в отношении биографии Кроули [Карелин 2010: 131–141]. Авторы подобных текстов нередко принимают на веру сентенции из «желтой» публицистики, но используют эти источники не в качестве объектов исследования, а в качестве *источников информации* и вместо первоисточников. Бывает, однако, что работы такого рода не обращаются к источникам вообще, имплицитно апеллируя к представлениям автора, претендующим на очевидность.

Если проявить определенную настойчивость, то на образцы подобной академической небрежности можно наткнуться не раз. Так, в иллюстративной в этом отношении работе Юлии Хен «Проблема зла в эзотерике эпохи пост-модерна» [Хен 2001: 100–113] Алистер Кроули: а) назван одним из известнейших сатанистов XX века, при этом б) представлен как идеолог сатанизма, в) фигурирует в одном ряду с Антоном Шандором Лавеем и Чарльзом Мэнсоном. Источники, на которые опираются данные утверждения, увы, не упоминаются, хотя библиографический список публикацию сопровождает.

Более того, автор приписывает Кроули суждение, которое ни является цитатой из его текстов, ни совпадает с кроулианскими и посткроулианскими интерпретациями упоминаемых концептов: «Эзотерическое, т. е. тайное знание, знание для избранных, предполагает наличие двойного стандарта нравственности, разделение на тех, кто может направлять ход событий, и тех, кто слепо следует ему» [Хен 2001: 100]¹. А в скобках уточняется, что в представлении Кроули этот «двойной стандарт» есть «деление на богов и псов (god — dog): боги правят, псы — служат» [Там же]. В действительности в Телеме вряд ли удастся найти много подобных идей.

¹ Не рискуя выйти за рамки нашего исследования отметим, что это утверждение с религиозоведческой точки зрения, мягко говоря, не бесспорное.

Вероятно, Юлия Хен не подозревала, что обращалась не к некоей якобы распространенной максиме в слабой формулировке, а к совершенно определенному тексту, где можно найти и «псов», и «богов», и который мог бы стать источником более сильных высказываний — по крайней мере, цитат. Речь идет о «Книге Закона» — центральном тексте телемитского учения [Кроули 2011: 263–282]. Хотя в силу своей стилистики это произведение может показаться аморфным и непоследовательным, но упоминания о «служении» там все же есть. К примеру: «Кто праведен, тот и пребудет праведным; кто нечист, тот и пребудет нечистым. <...> Да! не помышляйте о переменах: вы останетесь такими, какими вы есть, и другими не стать вам. Посему цари земные пребудут Царями вовеки; рабы же будут служить» (Книга Закона 2:58). Этот фрагмент вряд ли разумно представлять в виде некоей буквальной «практической рекомендации», тем более насильственного характера, так как в начале «Книги Закона» провозглашается формула «каждый мужчина и каждая женщина — звезда», непосредственно декларирующая равенство людей и отрицающая какую-либо деструктивную этику. Особенности подхода телемитов к толкованию их основополагающих текстов («Святых книг Телемы» [Кроули 2011]) порой могут исключать очевидные трактовки, но в данном случае именно эта интерпретация является широко распространенной в текстах данного учения.

Комментируя словосочетание «владыки земли» из одного стиха «Книги Закона», Кроули отмечает: «"Владыки земли" — это те, кто творит свою Волю. И не все из них — люди в автомобилях и при дворянских коронах; среди таких, напротив, полным-полно жалчайших на свете рабов. Единственный критерий господства — знать свою истинную Волю и исполнять ее» [Кроули 2010в: 284]. Под истинной Волей в Телеме понимается индивидуальное развитие человека; в качестве близких категорий могут фигурировать как эзотерически окрашенные понятия (Великая Работа или Дао [Кроули 2003]), так и психологические (например, самореализация или индивидуация) [Keane 2007: 210].

И при этом подозрения автора названной статьи можно понять: в приведенном из нее фрагменте упоминается противопоставление *dog/god*. Легко догадаться по порядку букв английского оригинала, что «пес» — это «бог наоборот». Речь о стихе «Книги Закона»: «Станет ли Бог [God] жить во псе [dog]? Нет! но наивысшие — от нас. Будет радость им, нашим избранным; кто скорбит — не от нас» (2:19) Как бы ни был этот фрагмент уязвим для этической критики, в нем, по комментарию самого же Кроули, содержится совсем другая идея — связанная с проблематикой внутреннего развития адепта, а не якобы агрессивными амбициями по отношению к окружающим: «Бог, живущий во псе, — это тот, кого лишили возможности исполнять свою функцию подобающим образом. Наивысшие — это те, кто овладел случайными обстоятельствами своего окружения и превзошел их. Они радуются, потому что творят свою Волю; если же кто-то скорбит, это верный признак того, что с ним не все в порядке. Как известно любому инженеру, когда механизм скрипит и грохочет, это значит, что он не выполняет своего предназначения — не вершит свою Волю, как подобает, радостно и легко» [Кроули 2010в: 284].

Критика «чертовщины» Телемы в данном случае возможна благодаря всего лишь исследовательской неаккуратности. Если же говорить о массовом представлении, то в нем аналогичные трактовки актуализируются проще — в результате буквального и/или традиционного рассмотрения ряда образов, символов, персонажей телемитской мистики. В этом наборе «зло» можно попробовать отыскать привычным образом в ситуациях отрицаний, противопоставлений, переворачиваний — словом, в ситуациях, которые могли бы обладать максимальным субверсивным потенциалом.

Дьявол и Сатана: эти образы чаще всего атрибутируются Телеме при ее негативной критике. Однако проблема не в ошибочности таких утверждений, а в несущественной значимости таких концептов в учении Телемы. В первую очередь нужно отметить, что Дьявол (Сатана) вообще не относится к пантеону телемитских сущностей. Но все же

присмотримся к их интерпретации в литературе рассматриваемого учения.

Несмотря на редкие упоминания в ней Сатаны, этот персонаж вызывает у Кроули мало интереса, и привлекательной оказывается не этическая, а содержательная сторона образа, опирающаяся на мифоисторическую основу, согласно которой, в некую архаичную эпоху семитский Шайтан в силу смены религиозных доминант превратился в «козла отпущения» [Sr. I. C., Fr. Marsyas 2009: 23]. Оставляя в стороне историко-культурную верификацию данного представления, отметим, что именно эта концепция Сатаны представляет основной интерес для Кроули (в частности, в идее *единственного* телемитского ритуала «Книги Самех», где упоминается Сатана [Кроули 2009в: 379–411]). Романтические же истоки увлечения Кроули образом Сатаны, причем лишь на ранних этапах, некоторые интерпретаторы находят в юношеском интересе к литературе Бодлера и Блейка, что, надо признать, не такое уж редкое явление [Sr. I. C., Fr. Marsyas 2009: 22].

Что же касается Дьявола (любопытно, что эти понятия крайне редко упоминаются в качестве синонимов), то Кроули в одном из своих основополагающих трудов «Магия в теории и на практике» делает утверждение, опровергающее саму возможность «дьявольской теологии» в Телеме: «Дьявола не существует. Это ложное имя, которое придумали Черные Братья, дабы придать видимость Единства невежественной путанице своих разрозненных представлений. Если бы дьявол обладал целостным единством, он был бы одним из Богов» [Кроули 2009в: 267].

Тщательный анализ показывает, что от Дьявола в Телеме вообще не остается ничего «злого». Даже факт его наличия в кроулианской колоде таро объясняется Алистером Кроули в смысле развитой формы пресловутого Бафомета тамплиеров — как двуполюсности [Кроули 2009б: 184].

В общем, «Дьявол» как олицетворение зла для Кроули вряд ли был интересен, хотя он нередко фигурировал в его творчестве в качестве различных метафор и мог обозначать, в частности, помехи на пути индивидуального развития адепта: «Для меня самого главным препятствием яв-

ляется убеждение, что любая активная Идея, какую только можно себе представить, есть “зло”; а, следовательно, угрозу моей Воле представляет основной принцип религий, основанных на поклонении Рабским Богам, — “Первородный Грех”, существование “Личного Дьявола”, противостоящего Всемогущему Благу» [Кроули 2009б: 326]. Еще более явно психологическое отношение Кроули к представлению о дьяволе выражено в «Магии в теории и на практике»: «“продать свою душу дьяволу”, отречься от чего бы то ни было ради равноценной личной выгоды, — это черная магия. Совершивший это — уже не благородный даритель всего, что ему принадлежит, но лишь презренный торгаш» [Кроули 2009в: 98].

С подобными утверждениями совпадают идеи бывшего Генерального казначея *Ordo Templi Orientis* Билла Хайдрика, который с помощью контент-анализа произведений Кроули показал, что такого рода терминология хотя и совпадает с традиционным религиозным тезаурусом, но ее концепты не имеют ничего общего с христианством [Heidrick].

Психологический ракурс аналогично объясняет и представление о демонах. «В чем причина моей иллюзии, заключающейся в том, что я вижу духа в треугольнике Искусства? И дилетант, и компетентный психолог ответят одно и то же: “Причина — в вашем мозге”» [Кроули 2009г: 56]. Что же касается природы этих духов — то они есть не что иное, как участки головного мозга [Там же].

Телемитскую символику часто считают «злой» из-за присутствия в ней числа «666». Однако здесь оно связано с другими ассоциациями. «666» — число, которое Кроули впоследствии принял как магический девиз. С одной стороны, это сумма чисел, входящих в магический квадрат Солнца (см.: [Регарди 2007]). Иными словами, это высшее число Солнца, идеально соответствующее той роли, которую играют солярные образы в телемитской системе в целом и в концепции Нового Эона в частности. «666» — это знаменитое число Зверя из Апокалипсиса (Откр. 13:18), символ, вызывающий у многих негативные ассоциации, но в учении Телемы нагруженный принципиально новым смыслом: Великий Зверь здесь становится олицетворени-

ем высшей животворной силы, изначального творческого импульса, влекущего за собой возникновение Вселенной. Телема репрезентирует себя преимущественно как автономное учение, и вряд ли можно найти убедительные признаки того, что оно является пересказом Откровения Иоанна Богослова, поэтому приведенный выше комментарий Билла Хайдрика представляется в данном случае совершенно исчерпывающим.

Именно с учетом этого в Телеме реализуется и представление о Бабалон (Багряной Жене, Вавилонской Блуднице) как сущности, соответствующей способности принять и придать форму чистой энергии. Это представление обусловлено только определенными онтологическими представлениями данной эзотерической системы. Оно существует в связи с понятием Чаши Бабалон, в которой смешивается кровь Святых; под Святыми же подразумеваются адепты, пересекшие Бездну, под избавлением от собственной крови — самоотречение. Фактически, это самая большая жертва, которую только можно принести. Общеизвестно, что жертвоприношения являются распространенным поводом для обвинений каких-либо последователей духовных течений, но в Телеме жертвы в виде конкретного образа практически нет. Жертва здесь сама по себе со злом никак не связана, но, соединяясь с обвинениями в сатанизме, она для обыденного взгляда автоматически подразумевает жертву — «само собой», человеческую. Данный казус проистекает разве что из определенных инсинуаций в адрес Кроули. Человеческих жертв, правда, Кроули так ни разу и не принес (и из-за этого серьезных проблем у него не было — за неимением «состава преступления»). Удачно проиллюстрировать суть представления о жертве в контексте Телемы может, пожалуй, афоризм Витгенштейна: «Если ты приносишь жертву и довольствуешься собой в этой связи, и ты, и твоя жертва будете прокляты» [Wittgenstein 1980: 26].

Среди символов и образов, традиционно представляющих зло, есть также и такой, как перевернутая пентаграмма. Данный символ в Телеме появляется всего один раз — в ритуале «*Liber V vel Reguli*» [Кроули 2009в: 517-535]. Как выяснилось в результате изучения манускрипта с ру-

кописными пометками и рисунками Кроули, пентаграмма в действительности не перевернутая: условно говоря, перевернутым в названном ритуале следует представлять все пространство (а также самого мага) относительно нее [Дюкетт 2008: 99]. С другой же стороны, этот символ в традиции ордена «Золотой Зари» (наследником которой в определенном смысле является Кроули) исключительно негативен и опасен: «Это символ зла, подтверждающий торжество материи над Божественным духом, который должен ею править. Не следует смотреть на него» [Там же: 242]. И хотя в свете упомянутого документального объяснения такое наследование символики представляется сомнительным, есть предположение о том, что Кроули мог использовать ее, памятуя о негативном значении, чтобы просто позлить последователей «Золотой Зари» [Там же: 96].

И все же в Телеме отводится определенное место феномену зла, олицетворяемому демоном Хоронзоном. При этом зло понимается как препятствие магическому развитию, однако не персонифицированное: «Сэр Эдвард Келли описывает Хоронзона как “могучего дьявола”, первейшую и самую смертоносную из всех Сил Зла. Это правомерно, ибо, не будучи Личностью, Хоронзон, тем не менее, остается метафизической противоположностью всего Магического Процесса» [Кроули 2010а: 171]. Хоронзон полностью соответствует эзотерической сути идеи Бездны и связанной с ней сфиры Даат, как области, соответствующей событию рассеяния некоего мифоисторического изначального единства (отчасти по аналогии с каббалистическим *швират келим* [Шолем 2004: 330–334]).

Среди обнаруженных нами изменений негативной образности в Телеме можно выделить следующие классы трансформаций: метафоризация (использование традиционной символики для указания на иные идеи, значимые для Телемы); переосмысление (изменению семантики подверглись многие понятия, которые Телема, будучи в определенной мере синтетическим учением, вобрала в себя); инверсия («переворачивание» символики — и в качестве самоцели, и в качестве инструментально обусловленного действия, как в ритуале «*Liber V vel Reguli*»). Уточним, что

это условное аналитическое разделение, классы могут пересекаться, поэтому отдельно выделим их основания. Среди них назовем следующие: содержательные (смена онтологических ориентиров, установка новой эзотерической аксиоматики, обусловленной началом нового Эона, см.: [Карелин 2010]); контртрадиционные (действия из соображений нонконформизма, эпатажа; к примеру, для непредвзятого исследователя психобиографический аспект жизни Кроули наверняка будет обладать наибольшей интерпретационной силой для объяснения идентификации Кроули со Зверем Апокалипсиса); традиционные (несмотря на множество новых концепций и ракурсов, Телема в большом объеме использует классические представления эзотерики, религии и философии).

Отдельно следует сказать о классе трансформаций образов Зла, которые не были атрибутированы Телеме самим Кроули, а сформировались в массовых представлениях, т. е. речь пойдет о вторичных интерпретациях. Эти представления могут возникать как в разных контекстах, зачастую не имеющих абсолютно никакого отношения ни к эзотерическому, ни к этическому аспектам Телемы, сформулированным изначально. Одним из наиболее ярких примеров является применение так называемых енохианских ритуалов (енохианских Зовов), использующихся в Телеме, такими организациями, как Церковь Сатаны или Храм Сета. Хотя эти объединения имеют весьма опосредованное отношение к телемитской эзотерике, но из-за не слишком глубокого знакомства с ними может сложиться впечатление, будто связь непосредственная. Енохианские Зовы — это, пожалуй, самое заметное, что они взяли из телемитской системы, но и эти тексты у них подвергнуты изменениям — где-то слабым, где-то существенным. «Но по общему смыслу отредактированные Зовы отступают от оригинала очень далеко» [Роув 2010: 368–369].

Суммируя сказанное, можно заметить, что образность зла в Телеме отсутствует, но появляется лишь в результате концептуальных трансформаций. Вообще, наличие такой образности для данного учения не является принципиально значимым: для него гораздо важнее обращение к определенным идеям, которые используют конкретные об-

разы лишь в качестве средства репрезентации и магической практики. Эти идеи вряд ли могут быть оценены в аспекте их отношения к добру или злу: они либо представляют собой некие «силы» разного характера (например, египетские божества в телемитских текстах и ритуалах), либо радикально переосмысляются (например, Багряная Жена), либо отбрасываются за ненадобностью (например, Дьявол).

Вторичность идеи зла неоднократно и схожим образом подчеркивалась в работах Кроули. В 1919 г. он записал в дневнике: «Зло — всего лишь мнимость, поскольку (как и “Добро”) оно не в состоянии повлиять на изначальную сущность и может только умножать варианты соединений, в которые та вступает» [Кроули 2010б: 40].

В завершение хотелось бы сделать некоторые выводы, связанные с методологическими аспектами исследования учения Телемы и творчества Алистера Кроули. Можно предположить, что задачи для дальнейшей работы здесь состоят в выработке подходов, которые позволят построить не модель системы, а определенные схемы концептуализации, которые можно будет транслировать в другие исследовательские области, применимые, возможно, для исследования эзотерики в целом.

В частности, продуктивными представляются задачи, опирающиеся на проблематизацию двух разноуровневых антропологических тем: психобиографической аналитики Кроули как феномена (именно в связи с этим есть смысл изучать высказывания Кроули о его юношеском интересе к Сатане, Дьяволу и т. п.) и антропологии Телемы. В обоих случаях необходимо рассматривать эти темы во внутренних контекстах, не подвергающихся трансформациям (как это произошло с образами зла, по сути, таковыми не являющимися), но позволяющим реализовать «параллельное чтение». Высказывания вроде «Кроули говорил, что...» невозможно оценивать с точки зрения какой-либо пропозициональности, не говоря о более сложных текстовых и метатекстовых конструкциях. Среди текстов Кроули — поэзия, философская публицистика, политическая журналистика, мистика (которую парадоксальным образом сам Кроули иногда рекомендовал не воспринимать всерьез; ти-

пичным примером служит его работа «Книга Лжей» [Кроули 2009a]), инструкции к эзотерическим практикам, визионерское писательство, беллетристика. Не всегда просто сказать, в какой авторской ипостаси он выступал, и невозможно утверждать, что все его сочинения представляют целостную систему.

Отказ от выстраивания аналогий между двумя различными концептами посредством нарративного изложения вполне соответствует тенденциям современного философского знания. XX век принес разрушение систем в философию гуманитарного знания. Это значит не то, что какие-то «философии» ушли со сцены, а то, что появились новые школы, которые ориентируются не на построение концептуальных структур, а на выработку локальных правил анализа (что реализовано в трудах М. Фуко, Ж. Делеза и пр.). В силу этого возникает определенное сомнение в логике проведения параллелей между рядом, который составляют элементы рассматриваемого феномена, и рядом других феноменов. Исследовательские схемы, ориентирующиеся на классические подходы, формально подходящие для оценивания с точки зрения истинности в рамках сравнительно-генеалогического или интертекстуального анализа, в целом мало продуктивны для современных гуманитарных исследований: эти подходы вслед за Лиотаром можно рассмотреть в свете ситуации делегитимации знания, ориентирующегося на нарративность, дескриптивность и т. д., что в результате формирования определенной интеллектуальной критической ситуации становится основанием для поиска новых средств легитимности. «Спекулятивное изложение, прежде всего, скрывает своего рода двусмысленность в отношении к знанию. Оно показывает, что знание заслуживает своего имени, только если оно удваивается <...> цитированием из его же собственных высказываний в границах дискурса второго порядка (автономия), который их легитимирует. <...> Не обретшая своей легитимности наука — не настоящая наука, она опускается в более низкий разряд, т. е. идеологию или средство власти, если дискурс, который должен был ее легитимировать, сам оказывается скрывающим донаучное знание» [Лиотар 1998: 93-94].

В современных исследованиях эзотерики, по крайней мере, в русскоязычной среде, заявляет о себе проблема герменевтического круга: объем знаний, введенных в соответствующий научный оборот, пока не очень велик (так, исследовать Кроули, ориентируясь на существующие подходы, довольно сложно по причине отсутствия таковых), тогда как о «больших концепциях» эзотерики как особой отрасли говорить еще рано. Один из вариантов решения проблемы состоит, как известно, в том, чтобы не выйти из этого круга, а правильно в него войти, т. е. проблематизировать то или иное явление. Но, безусловно, для такой работы требуется значительный базовый материал, концептуальный субстрат, который будет состоять в том числе из набора дескрипций и локальных историко-генетических аналитик. Такие интеллектуальные проекты, как конференции «Мистико-эзотерические движения в теории и практике», на мой взгляд, превосходно способствуют реализации таких задач.

ЛИТЕРАТУРА

Дюкетт 2008 — Дюкетт Л. М. Магика Алистера Кроули. Практическое руководство по ритуалам Телемы. СПб.: Везь, 2008.

Карелин 2010 — Карелин В. М. Магия как наука в учении Телемы // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История. Психология. Философия: Сб. материалов Третьей международной научной конференции. СПб.: РХГА, 2010. С. 131-140.

Кроули 2003 — Кроули А. Магическое Дао. Сборник работ. М.: Старклайт, 2003.

Кроули 2009а — Кроули А. Книга Лжей // Кроули А. Сердце Мастера. М.: Ганга, 2009. С. 91-286.

Кроули 2009б — Кроули А. Книга Сердца, обвитого Змеем, или Книга LXV. М.: Ганга, 2009.

Кроули 2009в — Кроули А. Магия в теории и на практике. М.: Ганга, 2009.

Кроули 2009г — Кроули А. Церемониальная магия с точки зрения посвященного // Гозетия / С предисловием и комментариями Алистера Кроули. М.: Ганга, 2009. С. 55-61.

Кроули 2010а — Кроули А. Видение и Голос. Книга Еноха. М.: Ганга, 2010.

Кроули 2010б — Кроули А. Книга Тота. М.: Ганга, 2010.

Кроули 2010в — Кроули А. Равноденствие богов. Закон — для всех. М.: Ганга, 2010.

Кроули 2011 — Кроули А. Святые книги Телемы. М.: Ганга, 2011.

Лиотар 1998 — Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя, 1998.

Регарди 2007 — Регарди И. Талисманы: руководство по изготовлению, освящению и применению. М.: Энигма, 2007.

Роув 2010 — Роув Б. Введение в енохианскую магию // Кроули А. Видение и Голос. Книга Еноха. М.: Ганга, 2010. С. 325-380.

Хен 2001 — Хен Ю. Проблема зла в эзотерике эпохи постмодерна // Дискурсы эзотерики (философский анализ). М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 100-113.

Шолем 2004 — Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.: Гешарим, 2004.

Heidrick — Heidrick B. From the Outbasket. Thelema Lodge Calendar for December 1994 e.v. // [электронный ресурс]: <http://www.billheidrick.com/tlc1994/tlc1294.htm#fob>.

Keane 2007 — Keane L. K. Routes of Wholeness: Jungian and Post-Jungian Dialogues with the Western Esoteric Tree of Life. Essex, 2007.

Sr. I. C., Fr. Marsyas 2009 — Sr. I. C., Fr. Marsyas. Предисловие // Кроули А. Магия в теории и на практике. М.: Ганга, 2009.

Wittgenstein 1980 — Wittgenstein L. Culture and Value. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

Е. Л. Кузьмишин

КАЛИОСТРО И ЕГИПЕТСКОЕ МАСОНСТВО: МИФ И РЕАЛЬНОСТЬ

Понятие «египетское масонство», хотелось бы этого исследователям или нет, неразрывно связано с именем графа Калиостро, полулегендарного авантюриста «галантного века», по мнению одних авторов, «великого Копта», «мага» и «божественного чудотворца», а, по мнению других, — «шарлатана», «фокусника» и «самозванца». Никакие из этих эпитетов или связанных с ними эпизодов биографии Калиостро не будут рассматриваться в настоящей работе, поскольку она посвящена попытке разобраться в одном непростом частном вопросе его жизни и деятельности.

Итак, насколько обоснованы и чем подкрепляются утверждения, что граф Калиостро был основателем, идеологом или учителем общественного движения, называемого «египетским масонством»? К сожалению, этой исторической фигуре не посвящено ни одной серьезной работы на русском языке, которая относилась бы к исследуемой теме. Все известные русскоязычные работы, посвященные ему, исследуют, в первую очередь, обстоятельства его неудачных гастролей в России, завершившихся эпическим посланием императрицы: «Господин Лифланской генерал-губернатор! Буде известной шарлатан Калиостр в Риге приедит, то вышлите его за границу с такимъ прещением, что естли впредь въедит в границу что он посажен будет на век в смирительной дом. Пребываю к вамъ доброжелательна. Екатерина» [Собственнооручный указ 1897: 512].

Сразу нужно отметить: нельзя оспорить утверждение, что Калиостро был пропагандистом «египетского масонства» и немало способствовал его активному развитию и распространению в ряде стран Европы.

Также необходимо заранее оговорить, что в данной работе не рассматриваются никакие иные версии соотнесения личности Алессандро Калиостро с каким-либо реаль-

ным человеком, кроме самой реалистичной на настоящее время, в наибольшей степени подкрепленной документально [Гёте 1980: 211] и состоящей в отождествлении его личности с Джузеппе Бальзамо, родившимся в Палермо 2 июня 1743 г. [Кузмин 1919: 23]. В записках Гёте приводится отчет о беседе с палермским адвокатом, ведущим дела семьи Бальзамо.

Так называемое «египетское масонство» представляет в диахроническом плане ряд масонских посвятительных ритуалов, в разные исторические периоды XVIII–XIX вв. объединявшихся в разных сочетаниях в отдельные степени (градусы) или целые уставы (совокупности степеней), действовавшие под названиями Устав Мицраима, Устав Мемфиса, Устав Мемфиса-Мицраима, Древний и изначальный устав, Древний египетский устав, Восточный устав Мемфиса в странах Европы и Америки. Также определенное влияние «египетских» степеней испытали на себе Устав Филадельфов (Нарбонн, 1752), Устав Филалетов (Париж, 1773) и Древний и принятый шотландский устав (1763–1801) [Evans 2003: 87; Mackey 1878: 435].

Важно также учитывать, что при рассмотрении истории и источников как масонских, так и иных посвятительных обществ следует проводить четкое разделение, как бы это ни было сложно, между фактической и легендарной их историей, первая из которых связана с деятельностью исторических личностей, участвовавших в их работе, а вторая — с самоидентификацией этих обществ и их внутренним видением своих корней, как правило, предельно романтизированным и мифологизированным.

Итак, фактологическая кайма истории «египетского масонства Калиостро» сводится к тому, что в свой второй лондонский период (1776–1777 гг.) Дж. Бальзамо был 12 апреля 1776 (1777) г. принят в ложу «*Esperance*» № 289 (369) (Джеррард-стрит, Сохо), якобы работавшую по Уставу Строгого послушания [Parker 2000: 46]. Вне зависимости от напряженных отношений между Строгим послушанием и английским масонством, а также от спорных доказательств самого факта его приема, известно, что он был впоследствии вхож в английские масонские ложи, о чем сохранились упоминания в их протоколах [Ivanoff 1928: 2].

Затем, после крайне неудачного турне по Нидерландам, России, Италии и германским княжествам, он в 1779 г. переехал вначале в Лион, а затем в Париж, где впервые провозгласил о создании своего «египетского масонства», во главе с собой — Великим Коптом (*Grand Copte*) и своей спутницей Лоренцей Феличиани — Великой Мастерницей (*Grande Maitresse*). Эта парамасонская группа принимала в свои ряды кандидатов обоего пола и позиционировала себя как высшую надстройку над масонским посвятительным циклом. В 1785 г. Калиостро основал знаменитую ложу «Торжествующая мудрость» и обучал в ней адептов основам «священной науки», якобы переданной ему неким полулегендарным наставником Альтотасом «где-то в Аравии». При несомненной славе Калиостро как целителя и ювелира и несомненной же харизме, в особенности действовавшей на светских дам, его орден пользовался огромной популярностью, а самого Калиостро в свете награждали эпитетом «божественный». В 1786 г. в связи с «делом об ожерелье королевы» Калиостро был вынужден бежать из Франции, снова пытался осесть в разных европейских странах, однако возвратился в Италию, где был 27 декабря 1789 г. арестован по обвинению в масонстве, запрещенном в стране папской буллой, и 26 августа 1795 г. умер в застенке. После 1786 г. упоминаний о «египетских» ложах Калиостро в непредвзятой исторической и мемуарной литературе более не встречается [Evans 2003: 78].

Далее об истории «египетского масонства» имеет смысл говорить, начиная с 1803 г., когда волна увлечения Египтом буквально захлестнула Францию и постепенно — остальную Европу после Египетского похода Наполеона и начала расшифровки египетских иероглифов Ж.-Ф. Шампольоном [Рич, Мерчент 2010: 1-2]. «В XVIII веке тройственный побег египтософии, египтологии и египтомании взошел обильным урожаем аллегорических романов, путевых записок, ученых обществ, египетских кабинетов, научных и оккультных сочинений и «египетских» масонских лож. То был век, когда начатки египтологии, египтомания и египтософия кружились и перетекали друг в друга в неразделимом водовороте, парадоксально объединившем рациональные и эзотерические течения эпохи. Одним из

центральных моментов предсказуемо стал вопрос ритуального посвящения, тема мистерий. Египтософская устремленность века Просвещения отразила фаустианскую двойственность просвещенного ума, нередко видевшего в мистической инициации путь к знанию и власти над миром — и увенчалась в последние годы столетия тем отчаянным броском к «египетскому посвящению», каким был египетский поход Бонапарта» [Шаргородский 2010: 49].

Именно в 1803 г. братья Жозеф, Марк и Мишель Бедарриды основали во Франции первые ложи так называемого Устава Мицраима, предположительно вывезенного ими из Египта, где он практиковался наполеоновскими солдатами. Приблизительно такую же версию происхождения своих церемоний предложил и Самуэль Они (Honis) в 1814 г., учреждая автономную ветвь Устава Мицраима под названием Устава Мемфиса. После некоторого затишья этот Устав широко распространился и обрел собственный ритуальный свод под властью Великого Иерофанта Ж.-Э. Маркони де Негра [Caillet 2003: 255].

Итак, период между 1786 и 1803 гг. остается не заполненным достоверными объективными данными о преемственности «египетского» посвящения, в то время как материалы самих мистических организаций, посвященные этой теме, имеются в изобилии, хотя не могут не вызывать сомнений в достоверности.

Согласно принятой в «египетских» масонских орденах версии истории, в 1788 г. в Венеции действовала религиозная секта социниан (антитринитариев, последователей богослова Фауста Социна), которая испросила у проезжавшего через город Калиостро право работать в качестве масонской ложи. Калиостро выдал вновь учрежденной ложе патент на право работ в трех степенях символической ложи и «высших тамплиерских степенях». Примечательно, что, по легендам, в символических градусах работы велись «по английской системе», в то время как сам Калиостро был предположительно посвящен в лондонской ложе, работавшей по немецкому уставу, и впоследствии наделял высшими степенями немецкой системы [Лабур 2010: 2]. Здесь явно кроется противоречие, потому что чисто цеховые английские степени, посвященные исключительно

ветхозаветной и ремесленной парадигме, никак не могут заменить первые три степени немецкого Строгого послушания, основанные на рыцарской парадигме, и, таким образом, служить основанием для высших степеней этой системы. Но важнее всего здесь то, что, согласно данной легенде, для последующего вручения посвященным во все вышеуказанные степени Калиостро передал тексты своих «Arcana Arcanorum» (или, по другим источникам, «Secretum Secretorum») — высших степеней египетского масонства. Постепенно, распространившись в Неаполе и Риме, этот «египетский устав» частично вошел в ритуальную систему Филадельфов, а частично сохранил свою автономную структуру, верховную власть в которой, по той же легенде, Великий Иерофант Пьер Лассаль передал в 1810 г. Мишелю Бедарриду [Caillet 2003: 212].

Весьма интересен, с историографической точки зрения, вопрос о происхождении основ «египетского масонства» в версии Калиостро. Вероятно, для масонской историографии, занимающейся этим символическим пластом, он является основным. Основные биографические труды по этой теме содержат информацию о том, что в конце 1777 г., предположительно в ноябре, непосредственно перед отъездом из Лондона, он купил у букиниста книгу (или тетрадь), написанную неким Джорджем Костон / Кофтоном / Колтоном (George Coston / Cofton / Colton), в которой описывались посвятительные церемонии египетского жречества согласно традиционным формам масонского писаного ритуала [Yarker 1909: 308].

Имя Джорджа Костона (во всех вариантах написания) совершенно ничего не значит для масонской историографии, оно более ни разу не встречается на страницах истории и закономерно считается большинством специалистов целиком вымышленным. В сущности, вообще не имеет значения, существовала эта книга в действительности или нет, поскольку ритуалы «Устава Калиостро» в нынешнем виде позволяют сделать выводы об их истоках без учета явно промежуточного звена, которым являлась книга Костона, если она существовала. В одном из исторических источников имя Костона приводится как «Джон», что позволяет сделать предположение о том, что вообще упоми-

вание этого имени, впоследствии, очевидно, претерпевшего изменения при пересказе и переписывании, вызвано ажиотажем вокруг вышедшей в Лондоне в 1746 г. книги другого масона — Джона Кустоса (John Coustos). Кустос был английским ювелиром и торговцем, поселившимся в Лиссабоне и возглавившим там основанную им же ложу. 14 марта 1743 г. он был арестован инквизицией и в течение двух месяцев подвергался в ее застенках пыткам, после чего был выпущен по особому прошению английского посла, как подданный короля Георга II, и отправлен в Англию. В 1746 г. он издал подробный отчет о своих мучениях «Страдания Джона Кустоса за масонство и за отказ принять католичество», который выдержал несколько повторных изданий в 1756, 1777, 1790, 1803 гг. и т. д. [Gavin 1820: v–vii]. Его имя и его книга постоянно были на слуху в Англии того времени, и не исключено, что имя Костона родилось в уме биографов Калиостро именно так. Однако это всего лишь гипотеза.

Далее будет не лишним дать краткое описание масонской карты Европы 70-х годов XVIII в. Это был период бурного развития и роста многочисленных новых уставов высших степеней и парамасонских орденов, радикально пересматривавших сложившуюся к этому времени мифологическую парадигму Братства. На смену ветхозаветному ремесленному пласту в мифологии и ритуалах масонов стремительно двигались новозаветный магический и средневековый рыцарский пласты. Их появление и популярность были, в основном, мотивированы закономерной неудовлетворенностью основного контингента европейских масонских лож «приземленной» и «лишенной изящества» идеологической канвой. Бывшие «каменщики» с поразительной быстротой становились «рыцарями», «князьями», «первосвященниками» и «императорами» [Кузьмишин 2010: 24]. Первой и главной опорой этого процесса стала система Строгого тамплиерского послушания Готтлиба Хунда (1754), а также ее разновидность — Орден священников Ордена Храма (так называемое Слабое послушание, основанное в 1767 г. И. А. фон Штарком). Она очень быстро завоевала популярность в Пруссии и Саксонии, подчинила себе скандинавские и многие французские ложи и

возможно, как указано выше, имела свои представительства в Англии. С другой стороны, на этот раз из Франции, на ортодоксальное масонство велось наступление мистическими движениями неорозенкрейцеров, из которых наибольшим влиянием пользовалась маги́ко-мистическая школа Избранных коэнов Мартинеса Паскуалиса (Бордо, 1761), более широко известная под не вполне корректным названием «мартинистов». На стыке различных течений масонской мысли возникало множество новых степеней и уставов, конфликтовавших между собой вплоть до 16 июля 1782 г., когда в Вильгельмсбаде открылся всеевропейский Конвент представителей масонства, ограничивший своей властью влияние дополнительных степеней и урегулировавший взаимоотношения между различными уставами [Maskey 1878: 117; Caillet 2003: 309].

Египетский мифологический пласт всегда играл в масонской мифологии и обрядности значительную роль, начиная с самых первых легендарных генеалогий масонского Братства и его первых статуты и уложений. Однако обычно упоминания Египта сводились к пирамидам и храмовым комплексам как памятникам зодчества, и не более. Переводом «египетской» темы в русло «преемственности жреческих мистерий» масонство обязано именно мистическим учениям различных организаций «высших степеней» конца XVIII в. В частности, по рукописям из знаменитого французского собрания Рагона известно о существовании Ордена африканских архитекторов, а также о наличии «египетских» мотивов в ритуальной практике Азиатских братьев Розы и Креста. К сожалению, по ритуальным спискам Рагона никогда нельзя понять, проводились ли по этим ритуалам работы или они так и остались лишь на бумаге, немymi свидетельствами полета мысли своих создателей [Yarker 1909: 87].

Проследить «египетские мотивы» в ритуальной практике «Устава Калиостро» не представляет труда, поскольку единственный документальный источник того времени хорошо известен, равно как и тексты самих ритуалов Калиостро, что делает сравнение довольно простым. В 1770 г. в Берлине вышел анонимный трактат «Крата Репоа» с описанием системы посвящения египетских жрецов, состояв-

шей из семи степеней и якобы в неизменном виде передававшейся в течение многих веков посвященными. Авторство трактата принадлежит военному советнику Карлу Фридриху фон Кеппену, а также считается, что соавтором выступил известный деятель прусского масонства того времени И. В. Б. Фон Химмен. Текст ритуалов «Крата Репоа» впервые был переведен на русский язык и напечатан Н. И. Новиковым в типографии Московского Университета в 1779 г. Пять лет спустя исправленный и дополненный примечаниями перевод издал сенатор-масон И. В. Лопухин, а в 2009 г. появился новый аннотированный и сверенный с первоисточником вариант [Шаргородский 2010: 69–70]. Кроме того, ритуалы «Крата Репоа» были в свое время фрагментарно изданы на французском языке А. Байолом (в конце XVIII в.) и на английском языке Дж. Яркером (в конце XIX в.), а эти фрагменты использовал в своей работе «Ступени посвящения» Мэнли П. Холл. Последняя работа была переведена на русский язык и издана в России в 2003 г. [Холл 2003: 45–65]. Точно так же давно известны в разных изданиях тексты ритуалов Калиостро на французском и английском языках; вышел из печати и их русский перевод [Кузьмишин 2009: 3]. Тексты ритуалов масонского Строгого послушания и ордена Избранных коэнов частично могут быть изучены в специальных интернет-библиотеках (например: stelling.nl; freemasons-freemasonry.com; reunir.free.fr). Там же можно ознакомиться и со многими ритуалами нескольких орденов «египетского» масонства XIX и XX вв.

Сличение ритуальной практики «египетских» масонских орденов с ритуалами Калиостро показывает, что последние не оказали никакого влияния на формирование ритуальной практики современного «египетского» масонства, поскольку с самого первого документированного этапа своей деятельности «египетское» масонство во Франции пользовалось совершенно обычными ритуалами европейского континентального образца, практически полностью аналогичными ритуалам Древнего и принятого шотландского устава, от первой степени и до тридцать третьей, включительно. Не входит в наши задачи в данной работе разбор направления заимствования ритуалов в

XVIII в., однако истоки ритуалов находятся в центре полемики между современными масонскими учеными, принадлежащими к Шотландскому, с одной стороны, и «египетским», с другой стороны, уставам. В ранних «египетских» ритуалах отчетливо просматриваются следы влияния на их составителей текста «Крата Репоа», но в случае с ритуалами Калиостро наблюдается совершенно иной феномен.

Ритуалы Калиостро представляют собой систему из трех степеней, носящих обычные у масонов названия «Ученик», «Сотоварищ» и «Мастер». В ходе посвящения в первую степень с кандидатом не происходит фактически ничего: его просто вводят в зал собраний, принимают у него клятву о неразглашении обстоятельств посвящения и тут же облачают в орденские регалии. Во второй степени кандидат проходит чисто религиозное очищение каждением, причастие вином и одухотворение дыханием Мастера, за чем следует опоясывание ритуальным шнуром. В третьей степени кандидату присваивается новое орденское имя, соответствующее имени одного из двенадцати библейских пророков, но важнее всего, что на церемонии присутствует «голубь», специально отобранное невинное дитя, которое уединяется в особого рода скинии, расположенной в центре ложи, чтобы войти в священный транс и дать присутствующим ответ, достоин кандидат вступить в число Мастеров, или нет. Ритуальная часть устава очень скудна и скупа на события, в то время как катехизисы, содержащие так называемое «учение ордена», напротив, пространны и носят характер, радикально отличающийся от общепринятой масонской практики того времени.

Катехизисы Калиостро, или его «*Arcanum Arcanorum*», представляют собой не только изложение легендарной (преимущественно библейской) истории масонства, но и руководство по проведению теургических операций, сопряженных с отшельничеством, молитвой и призыванием «небесных сил» путем ритуальной магии, к которой здесь относятся: 1) теургическая система призывания святого ангела-хранителя или сонмов ангелов; 2) практическая лабораторная алхимия металлов; 3) практическая внутренняя алхимия с использованием процессов и материальных свойств физического тела, рассматриваемого как атанор

— алхимический тигль с постоянно поддерживаемой температурой [Лабур 2010: 4].

Конечным итогом данных операций должен стать широко известный рядовому читателю по художественной литературе «эффект полного омоложения по Калиостро», а также установление контакта с ангелами и самим Богом. Эти катехизисы не имеют аналогов в масонской литературе за одним исключением: они фактически буквально следуют ритуальной практике и теоретическому учению Мартинеса Паскуалиса и его учеников — Избранных коэнов [Рестиво 2010: 2]. Даже при условии недоказуемости прямого заимствования и ограниченной доступности ритуальных текстов этого братства можно утверждать, что современных источников по практической теургии у Калиостро было не много, и перенять ее он мог либо у Избранных коэнов, либо, как полагает Д. Лабур, напрямую у немецких розенкрейцеров — наследников традиции Михаэля Майера¹.

С 1816 г. ритуалы «Arcanum Arcanorum» Калиостро были введены в практику Устава Мицраима, когда он перешел под власть Великого востока Франции. Там они были помещены на место высших степеней (97°, 98°, 99°), которые до тех пор существовали исключительно как административные, не имевшие собственного ритуала и выдававшиеся в знак признания заслуг и занятия тем или иным лицом определенной руководящей должности. С тех пор большинство «египетских» послушаний французского и итальянского происхождения успели отказаться от этих ритуалов как никогда до 1816 г. не составлявших часть обрядовой практики послушания, а иногда — и от соответствующих степеней вообще (количество степеней в различных «египетских» масонских уставах варьируется) [Burt 2005: 150]. В настоящее время «степени Калиостро» официально значатся в реестрах, по разным данным, приблизительно десятка масонских и парамасонских «египетских» организаций, не входящих в масонский мейнстрим. Имеются данные о применении описанных в них ритуаль-

¹ Лабур считает упоминание о том, что Калиостро в 1779 г. проезжал через города, где ранее встречались розенкрейцеры, достаточным обоснованием для утверждения о посвящении в их таинства [Лабур 2010: 5].

ных практик в магических и мистических обществах вне масонства — у мартинистов разных деноминаций, у розенкрейцеров и в нескольких ветвях последователей посвятельной традиции Герметического ордена Золотой зари. В англо-американской традиции о «степенях Калиостро» фактически не встречается упоминаний в ритуалах «египетских» лож, которые либо работали по частично переработанным ритуалам Шотландского устава, либо создавали собственные ритуалы на основе «Крата Репоа» и произведений «романтической египтологии» XIX века (Восточный устав Мемфиса К. Бёрта и затем Дж. Яркера) [Caillet 2003: 350].

В любом случае, ритуалы Калиостро не оказали и не могли оказать никакого влияния на складывание «египетских» масонских послушаний, за исключением фактора популяризации самого словосочетания «египетское масонство». Организация Калиостро была первым примером масштабного успеха андрогинного масонского ордена, способствовала распространению магики-мистического подхода к масонской символике, однако отождествление ее с позднейшими организациями «египетского масонства», судя по имеющимся документальным данным, ошибочно и недостаточно обосновано.

ЛИТЕРАТУРА

Гёте 1954 — *Гёте И.-В.* Итальянское путешествие, М.: Художественная литература, 1980.

Кузмин 1919 — *Кузмин М.* Чудесная жизнь Иосифа Бальзамо, графа Калиостро. Петроград, 1919.

Кузьмишин 2009 — *Кузьмишин Е. Л.* Египетское масонство. М.: Телема, 2009.

Кузьмишин 2010 — *Кузьмишин Е. Л.* История масонства в документах. М.: Ars Tectonica, 2010.

Лабур 2010 — *Лабур Д.* Калиостро и «Arcana Arcanorum» // [электронный ресурс]: http://zelot.org/load/kaliostro_i_arcana_arcanorum/4-1-0-66.

Рестиво 2010 — *Рестиво М.* Мартинес де Паскуалис и Избранные Коэны // [электронный ресурс]: http://teurgia.org/index.php?option=com_content&view=article&id=385:-

2010-07-17-17-46-09&catid=50:2010-01-14-20-38-18&Itemid=70.

Рич, Мерчен 2010 — *Рич П., Мерчен Д.* Египетское влияние в масонстве XIX века. // [электронный ресурс] http://zelot.org/load/egipetsкое_vlijanie_v_masonstve_xix_vek_a/4-1-0-65.

Собственноручный указ 1897 — «Собственноручный указ императрицы Екатерины II о высылке «шарлатана» Калиостро из России». Сообщ. А. З. Мышлаевский // Русская старина. 1897. Т. 91. № 9. С. 512.

Холл 2003 — *Холл М. П.* Ступени посвящения. М.: Сфера, 2003.

Шаргородский 2010 — *Шаргородский С. М.* «Крата Репоя» и эзотерический Египет // Крата Репоя, или посвящение в древнее тайное общество египетских жрецов / Б. м.: Salamandra P. V. V., 2010 (*Gemma magica: Материалы и исследования по истории магии и оккультизма: Вып. III*). С. 49-96.

Burt 2005 — *Burt C. C.* History of the Egyptian Masonic Rite of Memphis Before Called Ancient and Primitive Rite. Whitefish: Kessinger Publishing, 2005.

Caillet 2003 — *Caillet S.* La Franc-Maconnerie egyptienne de Memphis-Misraim. Paris: Dervy, 2003.

Evans 2003 — *Evans H. R.* Cagliostro and His Egyptian Rite of Freemasonry. Los Angeles: Cornerstone Book Publishers, 2003.

Gavin 1820 — *Gavin A.* The Mysteries of Popery Unveiled, in the Unparalleled Sufferings of John Coustos at the Inquisition of Lisbon. Hartford: R. Storrs. Printers, 1820 // [электронный ресурс]: http://www.archive.org/details/MN5021-ucmf_2.

Ivanoff 1928 — *Ivanoff B.* Cagliostro in Eastern Europe (Courland, Russia and Poland) // *Ars Quatuor Coronatorum*. Vol. 40. Margate: W. J. Parrett, Ltd., 1928. P. 45-80.

Mackey 1878 — *Mackey A. G.* An Encyclopedia of Freemasonry. New York: Mackoy Publishing, 1878 // [электронный ресурс]: http://www.phoenixmasonry.org/mackeys_encyclopedia/c.htm.

Parker 2000 — *Parker W. E.* Cagliostro — Le Grand Copie // *The Philaethes*. February, 2000. P. 40-71.

Yarker 1909 — *Yarker J. The Arcane Schools*. Belfast: Taite, 1909 // [электронный ресурс]: <http://www.scribd.com/doc/13032900/Yarker-John-Arcane-Schools>.

П. Г. Носачев

УМБЕРТО ЭКО КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ЗАПАДНОГО ЭЗОТЕРИЗМА

Имя итальянского семиотика Умберто Эко хорошо известно благодаря его романам и научным работам по семиотике и культурологии. Менее известна деятельность Эко как исследователя западного эзотеризма. Конечно, «Маятник Фуко» читали многие и очевидная в нем эзотерическая проблематика не может остаться незамеченной. Если мы примем во внимание слова Ю. М. Лотмана, что романы Эко — это плод его семиотики [Эко 1989: 658], то станет очевидным, что тема западного эзотеризма должна встречаться и в философских произведениях Эко. В нашей статье Эко будет представлен как исследователь западного эзотеризма, разработавший собственную концепцию его осмысления.

В марте 1990 г. Умберто Эко был приглашен в Кембридж для чтения нескольких лекций. Выбор темы был предоставлен самому приглашенному. Эко заявил, что собирается говорить о пределах интерпретации. Мысль о существовании пределов интерпретации высказывалась им и в более ранних работах, ее наброски мы можем увидеть уже в «Открытом произведении» и, в более развернутом виде, — в «Роли читателя», но ни там, ни там Эко не пояснял, почему он выступает за ограничение свободы интерпретации для читателя текста. Основой мотиваций Эко в этом вопросе являются опасения, связанные с интерпретацией без границ.

В начале своей лекции Эко говорит о том, что ранее он сам отстаивал права читателя на истолкование смысла текста, но с появлением теорий деконструкции, смерти автора и т. п. эти права становятся безграничными. По известному выражению Цветана Тодорова, «текст — это пик-

ник, на который автор приносит слова, а читатель — смысл» (цит. по: [Есо 1992: 144]). Эко в своих работах никогда не утверждал чрезмерных прав читателя на текст, а, наоборот, старался защитить суверенитет текста.

Эко предлагает слушателям совершить экскурс в прошлое и попытаться найти в нем корни современных теорий радикальной интерпретации. Для этого, по его мнению, нужно отрешиться от буквального понимания слова «текст», смыть границу между текстом как образом мира и миром реальным. Тогда, возможно, мы сможем увидеть, что современные теории не так уж новы, а скорее, наоборот.

Если мы обратим свой взор в прошлое, то увидим, что уже в эпоху греческой философии на сцену выходит Разум. Начиная с Платона и Аристотеля и вплоть до сегодняшнего дня рационализм не утрачивает своего значения. Хотя логика может иметь разные виды, например, у Аристотеля и у Гегеля, не изменяются основные законы мышления, открытые тогда и существующие поныне. Эти законы хорошо известны всем: закон противоречия, закон исключения третьего и закон тождества. Ограничение мира законами разума хорошо выразил Гораций: «Есть мера для всего. Есть границы, которые нельзя переходить». Именно на таких принципах строилась вся западная культура. Еще Ромул, построив стену, убил своего брата Рема за то, что тот перепрыгнул через нее. Этим подчеркивается важность закона, границы, которые не вправе преступать люди. Они не только отделяли с помощью военной силы римских жителей от варварских племен. Они являлись барьером, отделяющим цивилизацию от хаоса.

Примеры подобного почтения законов разума можно найти на протяжении всей истории западной культуры. Особенно ярко это проявляется в средневековой схоластике. Там разум является основным судьей в богословских спорах. Фома Аквинский утверждает, что даже Бог ограничен законами разума, которые Он создал, чтобы не пересекать их.

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

Это направление нашло свое выражение прежде всего в герметизме. Гермес — покровитель искусств, бог купцов, но в то же время и покровитель воров. Он старый и молодой одновременно. В образе Гермеса мы видим исчезновение всех логических принципов (исключения третьего, противоречия, идентичности). Его образ алогичен.

Триумфом герметизма стал II в. н. э. Это время слияния множества культур в горниле единой Римской империи. В каждой культуре — свои традиции, свои боги, свои мифы. Одна из основных посылок герметизма — поиск тайного знания. Это знание зафиксировано в текстах, составленных порой в разных культурах, людьми разных вероисповеданий, придерживающихся разных идеалов. Содержание этих текстов является внутренне противоречивым, а значит, закон противоречия, который гласит, что два несовместимых суждения не могут быть одновременно истинными, оказывается неуместным. Если разные тексты утверждают противоположные вещи, и при этом истина обязательно должна содержаться в них, то единственный способ найти ее — это истолковывать текст аллегорически¹. Каждое слово, каждая буква представляет собой некий потаенный смысл, каждое слово может выступать как в одном, так и в противоположном значении. Тайное знание — это знание, зашифрованное в тексте, не явное, смутное, поэтому оно лишь подразумевается, прямо о нем не говорится; текст герметиста нужно читать между строк.

Синкретизм начала первого тысячелетия приводит к увлечению «варварскими» куклами, и герметизм в определенной мере легитимирует это увлечение. Ранее варваром считался тот, кто не умел понятно изъясняться. В герметизме же варварский жрец из-за неясности своего языка скрывает что-то очень важное, какую-то тайну. Эта тайна заключается прежде всего в постоянном действии принципа симпатии, когда, например, алфавит является выражением планетарной системы, а планеты соотносятся с частями тела человека, когда все, что сделано с образом,

¹ Ярким примером может служить сам «Герметический корпус», в котором четко прослеживаются две полярные философские традиции — дуалистическая и пантеистическая.

переходит на носителя этого образа, когда «то, что наверху, равно тому, что внизу». Вселенная «становится одним большим холлом, наполненным зеркалами, где каждый объект одновременно и является собой и отражает множество других объектов» [Есо 1992: 151].

Христианская мысль в лице Дионисия Ареопагита утверждала, что Бога правильнее описывать в отрицательных терминах, и что наш язык недостаточен для выражения божественной Сущности. Согласно Эко, герметизм считает, что чем больше смыслов, противоречащих друг другу, содержит текст, чем более непонятны его слова, чем сложнее и символичнее можно его истолковать, тем более он подходит для именованя Абсолюта.

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

Вторая победа герметизма в истории западной культуры относится к эпохе Возрождения. «Corpus Hermeticum», основной текст герметизма, был вновь открыт во Флоренции неоплатониками эпохи Возрождения, как свидетельство некоего древнего знания, восходящего ко временам еще до Моисея. Это открытие питает современную культуру вплоть до сего дня.

Рассуждая об оппозиции рациональному, Эко считает свои долгом упомянуть и другое учение, существовавшее наряду с герметизмом и имеющее с ним очень много общего. Таким учением является гностицизм. Герметическое учение воспринимало гнозис как одну из необходимых составляющих.

В традиционном греческом понимании гнозисом называли истинное знание о бытии, но с приходом христианства значение этого термина претерпело изменение. Гнозисом стало называться глубинное тайное знание,

постигаемое скорее интуитивно, некий божественный дар избранных.

Гностические мифы амбивалентны по своему содержанию. В самой божественности, согласно гностикам, уже имеются зачатки зла. Появляется учение об искаженном, неправильном мире, возникшем по ошибке. Достижение же истинного бытия становится возможным через бесконечную иерархию эонов. Одним из последствий ошибки, сделавшей возможным мир, исполненный несовершенства, являются время и пространство, ограничивающие существование. В то же время в христианской и иудейской среде уже формируется концепция истории как о выражении Божественного Промысла, гностики же, напротив, отвергают не только историю, но и время вообще.

Гностик — изгнанник в этом мире, заточенный в свое тело как в темницу, из которой ему следует совершить побег. Гностик должен соединиться с Абсолютом, ибо он есть его частица. Соответственно, в дольном мире гностик — избранный, особенный, это человек, наделенный нечеловеческими знаниями. В отличие от христианства гностицизм — религия повелителей. Гностик — одиночка, познавший истину и хранящий ее. На мир он смотрит свысока, ибо не считает себя причастным ему, а значит, может творить в мире что угодно и повелевать теми, кто «изъяты из истины»¹.

Очень сложно, утверждает Эко, не заметить гностические корни во многих проявлениях западной культуры. Ересь катаров в Средние века была инспирирована гностической мыслью. Некоторые видят гностические корни в основании романтического идеализма, в марксизме и ленинизме (теория руководящей линии партии, наделение группы избранных особым спасительным знанием). Другие находят их у Хайдеггера (Dasein, отношения существо-

¹ В гностической «Книге Фомы Атлета» говорится: «Что имеем мы, чтобы сказать этим (людям), что должны мы сказать слепым людям, какое знание должны высказать несчастным смертным, которые говорят: “Мы пришли к добру и не к проклятию”? Снова скажут они: “Если бы нас не во плоти породили, мы бы не знали огня”. Спаситель сказал: “Поистине, не признавай сих за людей, но считай их скотами, ведь как скоты поедают друг друга, так же у этих, такого рода людей — они поедают друг друга, они изъяты из истины...» [Книга Фомы Атлета].

вания в мире и времени, пессимизм) и Юнга¹. Но можно увидеть гностическую составляющую и в таком явлении, как аристократия, когда избранная группа людей поработает и руководит остальными, низшими.

Герметизм и гностицизм порождают синдром тайны. Знание посвященными некоей тайны дает им исключительность и, как следствие, возможность политической власти.

Во второй своей лекции Эко подытоживает все вышесказанное и формулирует критерии герметического подхода к тексту. Данный подход Эко именуется *герметическим семиозисом*. Этот процесс на языке теорий Эко можно обозначить как *сверхинтерпретацию*². В одном из интервью Эко отмечал: «Как семиотик, я постоянно пытаюсь искать значение вещей, сокрытое в подтексте, но я против раковой опухоли чрезмерной интерпретации, которой вы никак не можете удовлетвориться и продолжаете искать другие ответы» (цит. по: [Усманова 2000: 147]).

Существуют два возможных варианта интерпретации: семантическая и критическая. Семантическая интерпретация — результат первого знакомства с текстом, в процессе которого читатель наполняет текст первичным смыслом. Эко предлагает рассматривать интерпретации по принципу экономии смысла. В герметическом семиозисе мысль истолкователя идет по окольному пути, вбирая в себя множество различных смыслов, которые при наиболее оптимальном типе истолкования не понадобились бы. Очень сложно и почти невозможно установить критерии

¹ Здесь нельзя не заметить влияние на мысль Эко таких авторов, как Ганс Йонас с его классической работой «Гностическая религия» («The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity») и Йен Куляну с последней книгой «Древо гнозиса» («The Tree of Gnosis»).

² В самом общем виде *сверхинтерпретацию* (overinterpretation) можно определить как такой процесс истолкования текста, при котором права читателя на понимание смысла любого текста абсолютны, текст же не несет в себе никакого смысла. Текст — набор букв и слов, которые читатель комбинирует в любых формах и в любой последовательности, создавая все новые и новые смыслы. Сам Эко утверждает, что текст несет в себе очень большое, но все же ограниченное число смыслов; удел читателя — лишь выявлять их, но не создавать те смыслы, которые текст не порождает.

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

Один из известных критериев интерпретации текста был предложен еще блаженным Августином в работе «О христианской доктрине». Эко расширяет идеи Августина, касающиеся интерпретации, и говорит о возможностях интерпретации текстов, которые в культуре получили наименование сакральных. Здесь имеются в виду не только Библия или Коран, но и «Илиада», и «Божественная комедия». С точки зрения Эко, религиозные тексты более защищены от свержинтерпретаций, потому что наличествует традиция их экзегетики, формировавшаяся веками и базирующаяся на религиозном авторитете. С секулярными текстами все гораздо сложнее. У того же Данте существует масса интерпретаторов, которых Эко именует «адептами покров» (*Adepti del Velame*), выискивающих в его текстах скрытые тайные смыслы, к образованию которых сам текст не располагает. По мнению Эко, здесь мы видим типичный пример экономически неверной и по сути параноидальной интерпретации, которая не ведет никуда, кроме как в тупик.

В третьей своей лекции Эко приводит множество примеров свержинтерпретации из своей писательской деятельности, еще раз доказывая, что он не выступает за полное ограничение прав автора на свой текст.

Наиболее яркую картину свержинтерпретации в культуре Эко рисует в своей книге «Разночтения. Язык и безумие» («*Serendipities. Language and Lunacy*»). В ней описывается, как ошибочные истолкования могли привести к ве-

ликим научным открытиям, но ошибку, лежащую в начале процесса интерпретации, это не исправляет. В первой главе данного сборника, под названием «Сила лжи» («The force of falsity»), Эко анализирует генезис пресловутых «Протоколов сионских мудрецов», начало которым было положено с описок и неверных перетолкований художественных текстов, а закончилось все геноцидом целого народа. В этом, согласно Эко, кроется немалая сила и опасность неверных интерпретаций, все это не невинная игра. Начинаясь как игра, сверхинтерпретация творит свой причудливый, безумный универсум, затягивая, подобно черной дыре, в него все, включая и самого автора интерпретации. Еще более яркую иллюстрацию такого положения дел Эко дал в своем «Маятнике Фуко».

Подводя итог, опишем основные критерии герметического семиозиса, который, по Эко, стал основой для многих текстуальных и культурных теорий современности.

1) Текст — открытый универсум, в котором интерпретатор может раскрыть бесконечные связи;

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

3) Язык отражает неадекватность мысли: наше бытие-в-мире — это бытие, лишенное трансцендентного смысла;

4) Любой текст, претендующий на утверждение чего-то однозначного, есть модель Вселенной, автор которой — Демиург;

5) Всякий, кто может навязать намерения читателя намерениям автора, даже если автор и не думал говорить нечто подобное, является своего рода просветленным, который открыл миру истинный, сокрытый смысл данного текста;

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

7) Подлинный читатель — это тот, кто осознал, что единственная тайна текста — это пустота¹.

Спасением из ситуации бесконечной интерпретации является ее ограничение какими-то разумными рамками. Эти рамки, по Эко, задаются самим текстом. Текст формирует своего читателя. Образцовый читатель текста — это такой читатель, который может выявить множество прочтений текста, запрограммированных и определяемых данным текстом, не навязывая ему тех значений, которые текст не может допустить.

Из сказанного выше следует, что в своих работах 1980–1990-х гг. Эко фактически сформировал особую методологию для изучения западного эзотеризма. В этот же период формируется изучение западного эзотеризма как особой отрасли академических гуманитарных исследований. Во многом это происходит благодаря трудам французского ученого Антуана Февра. Для нашего исследования полезным было бы провести сравнение концепций Эко и Февра, выделив в них сходства и различия.

Февр описывает эзотеризм как «форму мысли» и «совокупность тенденций», которые характеризуются четырьмя составляющими: а) верой в невидимую, неслучайную связь между видимым и невидимым измерениями космоса; б) состоянием природы, проникнутой присутствием Божества или жизненной силой; в) концентрацией на религиозных переживаниях как на силе, способной дать доступ к мирам и уровням, лежащим между материальным миром и Богом; г) верой в процесс духовной трансмутации внутреннего человека в божественного; д) верой в единение нескольких или всех духовных традиций; е) идеей тайной передачи духовных знаний (подробнее см.: [Февр 1994: 7–13]).

Эти характеристики не создают доктрины, но являются рамкой, внутри которой мы можем организовать различные формы опыта. С помощью этих характеристик эзотеризм отделяется от религии и науки в особую сферу гуманитарных исследований.

¹ Данное резюме содержится в книге А. Р. Усмановой ([Усманова 2000: 157]). Мы взяли на себя смелость дать здесь его почти полностью, с незначительными сокращениями, ибо, на наш взгляд, оно очень полно отражает мысль самого Эко по данному вопросу.

Как видим, в концепции Февра очень много параллелей с подходом Эко. Февр определяет эзотеризм как особую форму мысли, у Эко это особый способ истолкования — «герметический семиозис». Февр считает, что начало эзотеризма — в синкретизме Ренессанса, Эко также приводит в пример Фичино и Мирандолу как одних из основных философов, проложивших путь герметическому семиозису через свои работы. К тому же характеристики, которые Февр выделяет под пунктами а), б) и е), мы можем найти и при описании герметического способа истолкования у Эко: герметист признает полную доступность всех уровней мира через систему подобий, с помощью которых он может достигнуть любых высших миров, и эта возможность отделяет его от других и дает ореол некоей тайны, недоступной непосвященным.

Но, рассматривая концепцию Февра и других современных исследователей данной проблемы (например, В. Ханegraафа), мы найдем и значительные различия. Основным пафосом современных концепций изучения эзотеризма является беспредпосылочность методов изучения и объективистский подход. То есть феномен эзотеризма не плох и не хорош, а просто существует в культуре и каким-то образом ее формирует; задача ученого — описать эти механизмы и разобраться в индивидуальных особенностях каждой из частей комплекса эзотерической культуры. Таким образом, из рассуждений ученого должны быть заведомо убраны все посылки, формирующие его взгляд и подход, а, следовательно, человек, исповедующий строго христианские взгляды, может изучать эзотеризм, но все его негативные суждения о данном явлении не могут быть высказаны, иначе его могут счесть не ученым, а апологетом. В объективистском подходе также отсутствует идея о потенциальной опасности комплекса эзотерических знаний, которые, во-первых, дают эзотерику призрачное чувство отдаленности и превосходства над серой массой обывателей, а во-вторых, формируют в сознании эзотерика особый универсум, который строится на допущениях и обобщениях, не всегда легитимно выводимых из пространства культуры.

Теория, которую озвучивает в ряде работ Эко, выгодно отличается от теорий Февра и Ханеграафа. Эко изначально постулирует пустотность эзотерической тайны и определяет эзотеризм как особый тип истолкования в культуре, истолкования, построенного на ряде натяжек, ошибок и допущений. Эзотеризм представляет собой тип неэкономичной, а, следовательно, и неверной интерпретации. Это не мешает изучать его, выявляя внутренние закономерности всего комплекса и отмечая различные особенности его частей. Кроме того, метод Эко оберегает исследователей от чрезмерной симпатии и вживания в изучаемое явление. Безусловно, все данные особенности могут быть восприняты не только как плюсы метода, но и как его минусы.

ЛИТЕРАТУРА

Книга Фомы Атлета — Книга Фомы Атлета / Библиотека Наг-Хаммади // [электронный ресурс]: http://biblia.org.ua/apokrif/nag_hammadi/book_foma.shtml.htm. (Доступ 15.09.2011).

Усманова 2000 — Усманова А. Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. Минск: Пропилеи, 2000.

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

Эко 1989 — Эко У. Имя розы / Пер. с итал. Е. Костюкович. М.: Книжная палата, 1989.

Эко 1992 — Eco U. Interpretation and Overinterpretation. Cambridge: University Press, 1992.

С. А. Панин

ОБРАЗ ДЬЯВОЛА В ТВОРЧЕСТВЕ АЛИСТЕРА КРОУЛИ И ПУТИ ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Образ Дьявола занимает важнейшее место во многих работах Алистера Кроули. Различие в понимании данного образа еще при жизни самого Кроули оказалось одной из ключевых проблем в области интерпретации его работ.

Именно с образом Дьявола связаны, например, обвинения Кроули в сатанизме, выдвигавшиеся ему в начале XX в. и все еще выдвигаемые сейчас, в начале века XXI. Основная сложность в данном случае состоит в том, что сам Кроули, по сути дела, не дал однозначного ответа на вопрос о том, как должен быть интерпретирован этот образ в его работах. Более того, вполне вероятно, что Кроули трактовал его по-разному на разных этапах своего творческого пути.

Так, автор одной из биографий Алистера Кроули, Мартин Бут, говоря о детстве Кроули, рассматривает появление позитивного образа Дьявола в его мировоззрении как результат протеста против чрезмерно жестокой религиозности секты Плимутские братья, к которым принадлежала семья Кроули. «Раз он был Зверем, решил он, то лучший грех против Духа Святого, который он может совершить, — это поклонение Дьяволу. Поэтому он стал сатанистом, тайно молясь сатане, чтобы тот защитил его» [Бут 2004: 41–42]. Итак, логика Кроули на раннем этапе развития его творчества была проста: если Бог порождает жестокость и ограничения, то этот Бог зол. И лучшее, что может сделать человек — это сбежать от Бога посредством грехов, наиболее серьезным из которых является поклонение антагонисту Бога, т. е. Сатане.

Следует иметь в виду, что использование различных демонических образов как формы выражения протеста против доминирующей религии, а также ханжества и лицемерия, процветающих в обществе, не является изобретением Кроули. Подобную форму выражения социального и духовного протеста мы встречаем у многих авторов XVIII и XIX вв., так что можно утверждать, что Кроули действовал в рамках определенной традиции, сложившейся в Европе. Одним из наиболее ярких примеров использования сатанинских образов в искусстве, вероятно, следует признать «Песни Мальдорора» Изидора Дюкасса. Как и у Кроули, у авторов такого типа мы порой находим соединение демонических образов с оккультизмом. Интерес к такому синтезу в данном случае обуславливался тем, что оба автора подвергались гонениям со стороны наиболее ортодоксального социального института Европы, Римско-католической церкви. Мирча Элиаде в своей статье «Оккультизм

и современный мир» пишет: «От Бодлера и Верлена, Лотремона и Рембо до наших современников, Андре Бретона и его последователей, все эти писатели использовали оккультизм как мощное орудие бунта против господства буржуазии и ее идеологии. Они отрицали официальную религию своего времени, его этику, нравы и эстетику. Некоторые из них были даже не просто антиклерикалами, как большая часть французской интеллигенции, но антихристианами; фактически, они отрицали как иудео-христианские ценности, так и идеи греко-римской культуры и Ренессанса» [Элиаде 2002: 87]. Но искусством дело не ограничивалось. Протест подобного рода мог принимать порой и организованные формы, превращаясь в некую своеобразную религию (или пародию на религию). К этой категории относится, например, «Братство св. Франциска Уайкомского» Фрэнсиса Дэшвуда, известное также под названием «Клуб адского пламени». Члены этого клуба, появившегося в середине XVIII в., совмещали идеи сексуального раскрепощения с inferнальными образами и образами греческих божеств, причем последние превалировали. По-видимому, именно эту и ей подобные организации следует в значительной мере считать предтечами Кроули, особенно в отношении его идеи «Телемского аббатства».

Не следует забывать и о другой стороне данного вопроса. Демонические образы в литературе не только служат инструментом выражения протеста. Они сами по себе обладают большой художественной силой. В связи с этим в XIX в. на основе inferнальной эстетики фактически сформировалось особое литературное направление. Как отмечает Мирча Элиаде, в XIX в. оно стало весьма популярным в широких кругах общества. Например, роман Гюисманса «La bas» Элиаде называет «одним из самых популярных романов того времени» [Там же: 87]. Демонические образы стали настолько общеупотребительными, что их использовали многие поэты и писатели, весьма далекие по своим убеждениям от сатанизма, например, Анатолий Франс. Во время жизни в родительском доме подобные произведения, разумеется, были для Кроули недоступны, но после обретения определенной самостоятельности он получил возможность их читать. И, несомненно, читал их.

Вполне возможно, что для самого Кроули эти произведения стали одним из символов его свободы. Но не только это. Не следует забывать, что Кроули был не только оккультистом, но и поэтом. Поэтому было бы странно, если бы его литературное творчество не подверглось влиянию мощных тенденций в литературе конца XIX — начала XX вв.

Следует ли считать, что значение образа Дьявола в творчестве Кроули ограничивается протестом, который был заложен там изначально, или же в понимании этого образа у Кроули можно проследить определенную эволюцию? Чтобы ответить на этот вопрос, мы можем обратиться к одной из наиболее поздних работ Кроули, «Таро Тота». В колоде карт Таро существует карта «Дьявол». Для целей данного исследования представляет большой интерес анализ ее интерпретации Кроули в сравнении с ранними его представлениями о Дьяволе. Ключевые образы, фигурирующие в кроулевском описании аркана «Дьявол» — это Бафомет и Пан. Кроули говорит о данной карте следующее: «В Темные Века христианства ее совершенно неправильно понимали. Элифас Леви изучил эту карту очень глубоко, поскольку она связана с церемониальной магией, его любимым предметом, и нарисовал ее заново, отождествив с Бафометом, ослиноголовым идолом Рыцарей-Храмовников. В то время археологические исследования еще не продвинулись очень далеко и природу Бафомета понимали недостаточно. Но, по крайней мере, Леви удалось опознать в козле, изображенном на карте, бога Пана» [Кроули 2001]. Ключевая идея Кроули в данном случае состоит в том, что за христианским образом Дьявола скрываются искаженные, ошибочно понятые и демонизированные образы языческих божеств, символизирующих энергию и бушующую жизненную силу. Очевидно, можно констатировать, что такая интерпретация существенно отличается от той, которую мы наблюдали в ранний период жизни Кроули.

Таким образом, в поздних работах завершается оформление гностического по существу мировоззрения Кроули. В нем злему творцу мира противостоит высшее начало единства и свободы — Пан, а христианский Дьявол в этом

случае выступает преимущественно как результат произошедшего в христианстве искажения данного образа. Что касается связи учения Кроули с гностицизмом, то не будем забывать, что Кроули был главой «Гностической католической церкви». Сам факт того, что Кроули возглавлял организацию с подобным названием, свидетельствует о том, что он, по-видимому, ощущал свою близость и в некотором смысле преемственность по отношению к древним гностикам. Эту преемственность чувствуют и многие его современные последователи. Показательными в этом отношении являются материалы сборника «К. Г. Юнг и психология мистицизма», вышедшего в 2010 г. под редакцией Льва Хегая. В данном сборнике, представляющем собой совместный проект Московской ассоциации аналитической психологии и московского клуба «Касталия» и включающем в себя, в частности, статьи и переводы, подготовленные отечественными телемитами, максимум внимания уделено именно гностицизму. Последний в изложении современных последователей Кроули приобретает порой весьма своеобразные формы. Так, московский телемит Олег Телемский в своих воззрениях соединяет гностицизм и «люциферизм». При этом Люцифер отождествляется с Христом и противопоставляется слепому и злему демиургу [Телемский 2010: 36].

Следует заметить, что часто к образу Дьявола и связанным с ним символам Кроули прибегал просто потому, что очень любил эпатаж и хотел привлечь к своей фигуре больше внимания. Кроули не упускал случая ошарашить, удивить или разозлить своим поведением простых обывателей, чему есть множество примеров в его биографии. Оккультные занятия Кроули не стали в этом отношении исключением из общего правила. Например, по мнению ученика Кроули Израэля Регарди, замена в кроулевском варианте «Малого ритуала пентаграммы» изображения прямой пентаграммы на перевернутую могла быть обусловлена тем, что он «просто хотел шокировать и разозлить членов Ордена Золотой Зари, чей страх перед перевернутыми пентаграммами граничил с фобией» [Дюккетт 2008: 96]. Кроули действительно получал удовольствие от того, что шокировал своими поступками окружающих.

Этот подход к пониманию причин использования им сатанинской символики находит подтверждение в некоторых его высказываниях и поступках. Например, во время судебного процесса против издательства Constable & Co Кроули в ответ на вопрос о значении имени «Зверь 666» заявил: «Зверь 666 означает просто солнечный свет. Вы можете называть меня Маленькое солнышко» [Бут 2004: 616]. Этот случай, помимо прочего, также еще раз наглядно показывает, что мировоззрение Кроули следует относить скорее к неоязычеству, чем к сатанизму.

Однако среди современных последователей учения Кроули существует и альтернативная точка зрения. Наиболее ярким примером в этом отношении является группа Basileus O.T.O, участники которой делают акцент на восприятии Кроули и его учения с позиции «пути левой руки». В ритуалах и учении Basileus O.T.O намеренно гипертрофируются сатанинские, «клипотические» элементы, существующие в учении Кроули. Приверженцы подобной интерпретации творчества Кроули в качестве обоснования своей точки зрения обращают внимание на ряд его работ, имеющих ярко выраженную инфернальную окраску, к которым, в частности, относятся «Гимн Сатане» и «Гимн Люциферу». Однако, в конечном итоге, подобный подход неизбежно приводит к тому, что от системы, разработанной самим Кроули, здесь мало что остается, кроме, разумеется, «Книги Закона». Так, операцию обретения «Знания и собеседования со святым ангелом-хранителем», занимавшую важное место в системе Кроули, участники Basileus O.T.O переименовали в операцию «Знания и собеседования со святым демоном-хранителем», а вместо «Малого ритуала пентаграммы» они предлагают исполнять «Клипотический ритуал пентаграммы». Таким образом, учение Basileus O.T.O как в практической, так и в теоретической своей части порой весьма существенно отличается от системы, предложенной Кроули. При этом адепты Basileus O.T.O порой в определенной степени даже противопоставляют себя Кроули и предлагают весьма своеобразные интерпретации не только учения Кроули, но и других исторических личностей. Учитывая все, сказанное нами выше, можно констатировать, что в нынешней ситуа-

ции, сложившейся с Basileus O. T. O, мы можем говорить о появлении нового учения, которое, хотя и опирается на идеи Кроули, но при этом выходит далеко за их пределы. Это учение можно в определенном смысле назвать «телемитским сатанизмом».

Подводя итоги данной работы, следует констатировать, что образ Дьявола в творчестве Кроули представляет собой достаточно сложное явление, которое можно интерпретировать различными, иногда противоположными, способами. Важно подчеркнуть два ключевых момента, связанных с этой проблемой. Первый момент состоит в том, что анализ происхождения и эволюции образа Дьявола в творчестве Кроули непосредственно связан с анализом более общих процессов, происходивших в европейской культуре конца XIX — начала XX в. Можно, следовательно, сказать, что тот смысл, который вкладывался Кроули в этот образ, невозможно правильно понять, если вырвать его из контекста соответствующей эпохи. Второй момент состоит в том, что важнейшее значение для понимания образа Дьявола в учении Кроули имеет анализ различных способов его интерпретации современными последователями Кроули. Разнообразие возможных способов интерпретации учения Кроули оказало существенное влияние на развитие телемы после смерти ее основателя и в настоящее время привело к появлению внутри нее целого ряда противоборствующих групп, основанием для разделения которых в значительной мере является именно приверженность тому или иному способу интерпретации образа Дьявола. За каждым из таких путей интерпретации стоят определенные аргументы, и только анализ всего многообразия возможных интерпретаций поможет исследователям сформировать целостное понимание смысла, который придавал Кроули образу Дьявола в своих работах.

ЛИТЕРАТУРА

Бут 2004 — Бут М. Жизнь мага: биография Алистера Кроули. Екатеринбург: Ультра. Культура, 2004.

Дюкетт 2008 — Дюкетт Л. М. Магика Алистера Кроули. Практическое руководство по ритуалам Телемы. М.: Весь, 2008.

Кроули 2001 — Кроули А. Книга Тота. М.: Экслибрис, 2001 // [электронный ресурс]: <http://lib.rus.ec/b/110800/read>.

Телемский 2010 — *Телемский О.* Парадоксы гностицизма. Гностический ренессанс и гностицизм исторический // К. Г. Юнг и психология мистицизма / Под ред. Л. Хегая. М.: Добросвет, 2010. С. 21–39.

Элиаде 2002 — *Элиаде М.* Оккультизм и современный мир. Киев: София; М.: Гелиос, 2002.

Р. Х. Халиков

РЕФЛЕКСИЯ НАД ТАРО КАК ПРОДУКТ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Век Просвещения, пик которого пришелся на восемнадцатое столетие, отмечен попыткой построить рациональную картину мира, где каждый аргумент, претендуя на место в новом мировоззрении, должен был бы апеллировать к разуму. Рационализация коснулась почти всех сфер общественного бытия — от религии до кулинарии¹. Между тем остаются некоторые области культуры, которые, наоборот, пережили в это время некий процесс мистификации, перехода в таинственное. Одним из таких феноменов является таро. С одной стороны, можно утверждать, что наличие подобных эпизодов — неотъемлемый компонент процесса секуляризации и рационализации мысли эпохи Просвещения, ведь интенсивное действие всегда вызывает интенсивное противодействие, из-за чего возникает даже не консервативное, а фундаменталистское движение. Но пример с картами демонстрирует еще более глубокий уровень этой картины: черты рационализации переплелись с иррациональными в рамках одного феномена, отражая пересечение нескольких мировоззрений — средневекового, возрожденческого и просветительского, когда рациональная рефлексия соединялась с интуитивным пости-

¹ Например, именно французский рационализм подарил Европе раздельное питание, отказ от соединения сладкого и других вкусов в пользу преобладания одного вкусового оттенка — это так называемая французская кулинарная революция [Капшати, Монтанари 2006: 165].

жением, а научные методы — с мистической целью. Поэтому следует рассмотреть рефлексию над феноменом таро, которая охватила исследователей, начиная с эпохи Просвещения, и не прошла поныне.

Ранняя история карт таро до сих пор не исследована в полной мере, тем более знания о ней не были основательными в середине XVIII в. Использование карт, с одной стороны, имело статусный характер, ведь изготовленная под заказ колода была весьма дорогой; с другой стороны, оно, по большей части, ограничивалось сферой игры. Один из первых авторов, пытавшихся мистифицировать историю таро, — Антуан Кур (Антуан Кур де Жебелен), — впервые увидел карты, когда одна из его знакомых играла в какую-то карточную игру [Court de Gébelin 1781: 367]. Поскольку Антуан Кур был не только протестантским пастором во втором поколении, но и увлеченным масоном¹, исследователем первобытного общества и сравнительной этимологии, он сразу заинтересовался символикой карт, особенно старших арканов, которые связал с древнеегипетскими верованиями.

Рассматривая игру в таро как продукт древнеегипетских верований, исследователь пришел к выводу о том, что сама колода карт является древнеегипетским документом — книгой, которая чудом сохранилась. ««Из тех книг, что когда-то находились в превосходных библиотеках Египта, до наших дней сохранилась только одна. Впрочем, она кажется столь заурядной, что ни один ученый не удосужился ею заняться. И никто до нас никогда не подозревал о ее блестящем происхождении <...> Эта книга называется “Игра в Таро” — игра, правда, не известная в Париже, зато широко известная в Италии, Германии и даже в Провансе» [Court de Gebelin 1781: 365]. Весьма интересным и симптоматичным является факт, на который указывает сам Кур де Жебелен: несмотря на широкое распространение таро как игровой системы, ни в Германии, ни в Италии, ни в Провансе никогда не пытались философски осмыслить символику карт. Впервые это сделано именно

¹ Он получил масонское посвящение в 1771 г. в ложе «Объединенные друзья» («Les Amis Réunis»), позднее его масонская карьера была связана с ложей «Девять сестер» («Les Neuf Soeurs») [Revak 2010].

на территории Франции, причем не на юге, где с картами были давно знакомы, а в Париже, где преобладали идеи Просвещения, хотя о самих картах не все даже слышали. Гипотезу египетского происхождения карт также поддерживали популяризатор картомантии Жан-Батист Альетт (Эттейлла) и некоторые другие современные исследователи, хотя она не была подкреплена ничем, кроме авторитета и рациональных построений автора.

Освальд Вирт — известный таролог, последователь Элифаса Леви и Станисласа де Гуайта — пишет: «Утверждение Кура де Жебелена, что Таро происходит из Египта, не имеет под собой практически никаких оснований. Стоило ему заметить символический характер рисунков, считавшихся ранее плодами фантазии, как он тут же счел их иероглифами и связал с мудрецами глубокой древности» [Вирт 2002: 22]. Несколько менее сурово комментирует наследие Кура де Жебелена современная исследовательница Наина Куманяева — автор книги о таро Эттейллы: «Сегодня де Жебелен, и особенно де Меле, в значительной степени забыты; современные ученые отклоняют их идеи как не имеющие под собой фактических оснований. Даже учитывая, что они жили до зарождения современной египтологии и расшифровки иероглифов в XIX в., надо признать, что их утверждения относительно нравов и обычаев жрецов Древнего Египта, включая происхождение Таро, мягко говоря, сомнительны» [Куманяева 2006: 13]. Нельзя сказать, что соотнесение карт с египетской символикой было исключительно мистификацией, построенной на фантазии автора гипотезы. На самом деле, если начальный импульс и был эмоциональным, то потом Кур де Жебелен приступил к работе со всем возможным рвением ученого, в распоряжении которого почти не было фактов (ведь о Египте европейцам на тот момент почти ничего не было известно), но был рационалистический дух Просвещения. Сам автор в своей статье подчеркивает, что его теория была результатом не личного воображения, а серьезных размышлений [Court de Gébelin 1781: 367]. Вероятно, он также опирался на мнение других исследователей, которые в то время пытались построить символическую систему, осмысляя игру в таро (например, известно,

что заинтересованность картами была распространена в масонских ложах того времени).

Таким образом, несмотря на фантастические предположения своей гипотезы, Кур де Жебелен использует почти научную методологию, когда пишет о египетском происхождении карт таро. Он разбирает вероятную этимологию слова «таро» и вероятную историю продвижения карт из Египта в Европу, пытается систематизировать колоду, понять и объяснить читателю ее структуру, разработать символический ряд. Также этот автор классифицирует разновидности карточных игр, доказывая их соотнесенность с древнеегипетскими верованиями, как они представлялись европейским исследователям того времени. Не удивительно, что работы Кура де Жебелена были очень популярны среди просвещенной публики, а теория египетского происхождения таро до сих пор имеет последователей. Противостоять ей на равных может разве что также предложенная на чисто умозрительных доказательствах теория о древнееврейском происхождении карт, которая была предложена школой Элифаса Леви и воплощена в колоде Освальда Вирта.

О необходимости принципиально нового подхода к созданию и комментированию карт, которая назрела в XIX в., пишет Андрей Костенко: «Традиция Эттейллы развивалась скорее в сторону картомантии (коммерческого гадания на картах), чем высокого оккультизма, поэтому его колоды в кругу маркиза де Гюайта как бы “не шли в счет”. Нужно было создать (и напечатать) такое Таро, в котором гадательный аспект был бы лишь второстепенным. Рисунки этих карт должны были воплощать идеи Каббалы, нумерологии, алхимии, месмеризма, масонского символизма — словом, всего того, из чего складывался «просвещенный» французский оккультизм конца XIX века» [Костенко 2002: 6]. Став ребенком Просвещения, оккультизм пытался создать собственную энциклопедию, иллюстрациями к которой были избраны карты таро.

Функционерами этого проекта стали С. де Гуайта и О. Вирт, которые использовали наработки А. Л. Константа (Элифаса Леви). Первый из них пытался стать апологетом оккультизма в рациональном мире, потому настаивал на

рациональном характере высокого герметизма и оккультизма в целом, не только в случае карт таро. Например, в предисловии к третьему изданию книги «У порога тайны» де Гуайта пишет: «Высшая магия — вовсе не компендиум более или менее связанных со спиритизмом бредней, произвольно возведенных в абсолютную догму; это общий синтез — гипотетический, но рациональный, — основанный как на позитивном наблюдении, так и на индукции по аналогии» [Бильи 2005: 38]. Относительно этого высказывания можно говорить о попытке с апологетической точки зрения отметить принципиальное сходство магии и науки, которое Дж. Фрэзер отмечал с позиции исследователя [Фрэзер 1980: 61–62]. Таким образом, оккультисты XIX столетия пытались построить рациональную систему там, где ее менее всего ждешь, и это, возможно, стало способом защиты от нападков рационалистически настроенного общественного мнения.

Если колода де Гуайта — Вирта стала попыткой создать энциклопедию, то колода Жерара Анкосса (Папюса), как и многие другие его труды, стала антологией, в которой он учел результаты размышлений А. Кура де Жебелена, Эттейллы, Элифаса Леви, О. Вирта и других мыслителей. Папюс характеризует, среди прочего, размещение символов на козырях собственной колоды: «Старшие арканы расположены следующим образом. В центре находится иероглифическая фигура, восстановленная согласно самым неопровержимым документам, которые удалось нам собрать. Выше стоит цифра (число); слева помещены соответственные данные числа и буквы азбук. Эти азбуки следующие: 1-я — французская; 2-я — еврейская; 3-я — санскритская; 4-я — соответствующие египетские знаки; 5-я — знак Вотана, согласно Археометру Сент Ива д'Альвейдр, помещенный с особого разрешения автора» [Папюс 1912: 7–8]. Таким образом, рубеж XIX и XX вв. оказался новым этапом в процессе рационального осмысления таро, когда авторы не только пытались создать новые гипотезы происхождения карт, но и зашифровать в собственных колодах целый комплекс символов, используемых в оккультных группах, которые эти авторы представляли. Характерно, что происходил этот процесс под лозунгом возврата от

вульгарных представлений к высокому оккультизму, воспринимавшемуся как рациональный феномен.

Попытки осмыслить карты перешли в XX в., отчасти в виде попыток переосмыслить символику карт и структуру колоды. И первенство здесь принадлежит уже представителям англоязычного мира. Прежде всего, стоит вспомнить Артура Эдварда Уэйта — автора нескольких значительных инноваций в символическом и композиционном построении карт. А. Э. Уэйт первым в своей колоде (которую он подготовил в соавторстве с Памелой Колман-Смит) вводит сюжетные композиции на номерных картах, как он сам объясняет, для упрощения понимания символизма и результатов гадания. Он комментирует свое рационализаторское предложение следующим образом: «Когда в данном случае изображения на картах выходят за рамки их стандартных значений, то это следует воспринимать как подсказку к дальнейшим размышлениям в том же направлении. Именно по этой причине приведенные здесь изображения карт всех четырех мастей окажут немалую помощь интуиции. Одних лишь свойств чисел и словесных описаний будет недостаточно...» [Уэйт 2000: 39]. Подход Уэйта в случае построения колоды можно проиллюстрировать на примере аркана «Сила», который он поставил на непривычное восьмое место в списке козырей. Уэйт не объясняет своего решения, утверждая лишь следующее: «По причинам, которые кажутся мне вполне удовлетворительными, эта карта поменялась местами с картой Правосудие, которая обычно выступает под восьмым номером. Поскольку эта перемена мест не несет в себе ничего такого, что имело бы существенное значение для читателя, нет нужды вдаваться в объяснения» [Уэйт 2000: 21]. Между тем немного ниже автор будто бы оправдывается, говоря, что все тайные значения карты выведены исключительно умозрительным путем [Там же].

Если А. Э. Уэйт изменил порядок расположения карт, принятый в школе Элифаса Леви, то Алистер Кроули изменил порядок еврейских букв, который также был предложен А. Л. Констаном. Этот случай достаточно ярко характеризует необходимость рационального подтверждения каждого положения при иллюстрации мировоззренческой

системы с помощью карт таро. Необходимость замены буквы на карте «Звезда» была провозглашена иррациональным путем во время фиксации «Книги Закона», но на окончательное урегулирование порядка размещения букв Кроули понадобилось около двадцати лет, как он пишет в «Книге Тота» [Кроули 2006: 50–51]. Именно долгие поиски в сфере этимологии и логики привели к переносу буквы Цади на карту «Император» и появлению так называемой «двойной петли». Таким образом, даже провозглашенное в откровении нашло практическое применение только после того, как было доказано с помощью разума. Колода А. Кроули была принята многими тарологами, даже теми, кто не соглашался признать его самого пророком, именно в силу приведенных им рациональных аргументов в пользу собственной концепции. Среди ярких последователей линии Кроули можно указать на Лона Майло Дюкетта, который в своей колоде принципиально отказывается от возвышенных образов в пользу значительного числа символов, таблиц, букв, ставших главным элементом композиции. Такой прием полностью рационален, ведь назначение колоды — не эстетическое, а, скорее, практическое, о чем говорит ее название — «Таро церемониальной магии». Также можно считать ее окончательным результатом попыток создать на основе карт таро своеобразную энциклопедию, которая объединяла бы несколько систем на принципах аналогии.

Таким образом, осмысление феномена таро с конца XVIII в. и до сих пор происходит под лозунгами возвращения картам их мистического и эзотерического значения, которое, как считается, было им присуще изначально, но забыто со временем. Провозглашая древнее происхождение таро, некоторые авторы наделяют карты символикой, которая могла бы точнее выразить идеи, содержащиеся в картах. Кроме того, этими авторами нередко провозглашается отказ от вульгарного понимания карт таро как просто игры или гадательного инструмента, и возврат к высокому герметизму, рационально построенному. Попытки рационально осмыслить, систематизировать колоду таро, наделять карты новым значением или умозрительно вывести скрытое, наконец, создание своеобразных энциклопедий

на основе карт таро — это явления, порожденные европейским рационалистическим духом Просвещения, хотя заявленная цель и может быть далекой от рациональности. На примере рефлексии над картами таро и оккультизмом в целом, можно увидеть присущий европейской культуре Нового времени порыв к рационализации всех сфер общественного сознания и общественной практики. Следует подчеркнуть, что в рамках эпохи Просвещения соединялись, смешивались черты средневекового и новоевропейского мировоззренческих типов. В этом соединении причудливо сочетались рациональность и мистика, логика и интуиция.

ЛИТЕРАТУРА

Бильи 2005 — *Бильи А.* Станислас де Гуайта / Пер. с фр. В. Нугатова. М.: Ланселот, 2005.

Вирт 2002 — *Вирт О.* Таро магов / Пер. с фр. А. Костенко. СПб.: Экслибрис, 2002.

Каппати, Монтанари 2006 — *Каппати А., Монтанари М.* Итальянская модель и французская «революция» // Итальянская кухня. История одной культуры / Пер. с итал. В. Бабицкой, А. Красильщик, К. Тименчик. М.: Новое литературное обозрение, 2006. С. 162-168.

Костенко 2002 — *Костенко А.* Таро Освальда Вирта (1860-1943) // *Вирт О.* Таро магов / Пер. с фр. А. Костенко. СПб.: Экслибрис, 2002. С. 5-8.

Кроули 2006 — *Мастер Терион (Кроули А.)*. Книга Тота: краткое эссе о Таро египтян / Пер. с англ. А. Костенко. М.: София, 2006.

Куманяева 2006 — *Куманяева Н.* Подлинное таро Эттейлы. М.: Рипол Классик, 2006.

Папюс 1912 — *Папюс (Анкокс Ж.)*. Предсказательное Таро, или Ключь всякаго рода карточныхъ гаданий / Пер. с фр. А. Трояновскаго. СПб., 1912.

Уэйт 2000 — *Уэйт А. Э.* Иллюстрированный ключ к Таро / Пер. с англ. И. Алексеевой. К.: София, 2000.

Фрэзер 1980 — *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь: исследование магии и религии / Пер. с англ. М. Рыклина. М.: Политиздат, 1980.

Court de Gébelin 1781 — *Court de Gébelin A.* Du Jeu des Tarots // *Court de Gébelin A.* Monde primitif, analysé et comparé avec le monde moderne. Paris, 1781. P. 365-410 (8-ème livraison).

Revak 2010 — *Revak J.* Antoine Court de Gébelin — Father of the Modern Esoteric Tarot // [электронный ресурс]: http://www.villarevak.org/bio/gebelin_1.html.

ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ В ТРАДИЦИЯХ ВОСТОКА

В. А. Вовченко

ТАЙНОЕ И ЯВНОЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ И ИНДУИСТСКО-БУДДИЙСКОЙ МИСТИКЕ

В XX в. в странах Запада, а также в России, возрос интерес к духовным религиозным традициям и мистике Востока, прежде всего к медитативным практикам индийского происхождения. В то же время в условиях духовного вакуума и религиозной безграмотности сторонники православия стали убеждать современного человека, вступающего на путь духовного поиска, в том, что религиозные, мистические практики Индии несут опасность для его психического и физического здоровья, в том, что эти практики кардинально отличаются от православного опыта. Этой критике посвящено значительное число современных апологетических материалов, представленных на прилавках православных книжных киосков и в Интернете.

Рост увлеченности мистическими традициями Индии, с одной стороны, и активная критика ее со стороны православных исследователей, с другой, делает проблему научного компаративистского анализа мистических практик особенно важной и актуальной. Следует отметить, что православная критика направлена на традиционные духовные практики индуизма и буддизма, существенно не разграничивая их, а также на их модернизированные модификации в различных течениях неоиндуизма и необуддизма, общим для которых является использование метода медитации. В связи с этим мы также будем понимать под индуистско-буддийской мистикой мистические традиции индуизма, буддизма, неоиндуизма и необуддизма, а также мистиков,

имеющих индийское происхождение. Кроме того, свой компаративистский анализ мы будем строить, отталкиваясь от установок современных православных критиков восточных медитативных практик, но опираясь на репрезентацию мистических практик выдающимися представителями православной и индийской традиций, выводы академических ученых, полученные на основе изучения ментальных состояний практикующих.

Начиная свой анализ православной и индийской мистики, отметим, что он возможен как на уровне «явного», или доступного для внешнего наблюдения, так и «тайного», или сокрытого для внешнего восприятия. Если под «явным» в мистической практике можно условно подразумевать все, что связано с человеческим телом, как в принципе доступного для внешнего наблюдения, то в сферу «тайного» аспекта мистических духовных практик тогда войдет все, что относится к ментальному уровню, или высшим психическим процессам человека, его сознанию. Именно на этой сфере мистической практики мы и сосредоточим свое внимание. Иными словами, мы попытаемся сопоставить процессы, протекающие в сознании последователей индийских и православной традиций, чтобы определить, насколько они близки или же далеки друг от друга.

Нам представляется важным рассмотреть четыре аспекта ментальной составляющей духовной практики в православной и индийской мистике. При этом наш анализ будет также строиться с опорой на категории «явного» и «тайного», которые в данном случае будут трактоваться как «очевидное», поверхностное и «неочевидное», глубинное.

* * *

Первый аспект ментального уровня духовной практики представляет собой проблему соотношения истинного и ложного духовного опыта.

Состояние ложного опыта православные верующие называют прелестью и уверяют, что понятие «отрицательного духовного опыта» существует только в православии [Медведев, Калашникова 1998: 11]. Однако нам представ-

ляется, что отличие православной и индийской духовной практики можно усмотреть лишь на уровне «явного», т. е. формального отсутствия термина «прелесть» в иных, кроме православной традициях.

В проблеме истинного и ложного опыта, на уровне «тайного», «неочевидного», можно выделить три момента.

Во-первых, утверждать, что в какой-то практике нет представления об отрицательном, или ложном опыте, не совсем корректно. Любая практика предполагает достижение определенного состояния. Если достигнуто другое состояние, то это и будет отрицательным, или ложным опытом, даже если сам человек считает иначе. Таким образом, вопрос может сводиться лишь к наличию или отсутствию критериев, показывающих, что достигнуто именно заданное состояние.

Во-вторых, в трудах специалистов по восточной мистике можно встретить указания на опасности при занятиях духовными практиками. Например, Дэниел Голмен приводит описание состояния «псевдонирваны» и заключает: «Большая опасность для медитирующего принять “то, что не есть путь, за путь”» [Голмен 1993: 52; Бхикку Кхантипалло 2005: 253].

В-третьих, хотя в большинстве случаев сторонниками православия безапелляционно утверждается, что «человек, переживающий индуистские «духовные опыты», пребывает в состоянии прелести [Лжеучения 1999: 22], православные подвижники, имеющие большой молитвенный опыт, свидетельствуют о другом: «Прелесть есть состояние всех человеков, без исключения <...> Величайшая прелесть — признавать себя свободным от прелести» [Мистика 1995: 25]. Следовательно, надлежит признать, что в прелести находятся все люди. Здесь, на наш взгляд, правомерно провести определенную параллель с индуистским учением о «майе», которую в ряде случаев трактуют как «иллюзию», и в традиции веданты соотносят с омрачающим неведением (авидьей) истинной природы вещей (см.: [Исаева 2001]). Таким образом, на уровне «тайного», т. е. того, что не очевидно на первый взгляд, можно усмотреть фундаментальное сходство православной и некоторых течений индийской мистики в признании обыденного со-

стояния сознания, в котором находится большинство людей, не истинным, искаженным.

* * *

Второй аспект в нашем анализе духовных практик связан с проблемой духовных видений, с которыми сталкивается практикующий.

Представители Русской православной церкви отмечают, что в результате практики индуизма человек может получить внутренние переживания «состояния безграничного блаженства» и «покоя», видения «божеств» и «света» ([Лжеучения 1999: 30]). Подобные видения трактуются как проявления прелести. Таким образом, на уровне «явного» наличие видений в опыте должно быть критерием его ложности.

На уровне скрытого, «тайного», можно отметить следующее.

1) Православная практика, действительно, не предполагает никаких видений. Св. Григорий Синаит поучал: «Сам от себя не строй воображений и, которые сами строятся, не внимай тем, и уму не позволяй напечатлеть их на себя. Ибо все сие, совне будучи печатлеемо и воображаемо, служит к прельщению души» (цит. по: [Мистика 1995: 51]). Со своей стороны, Симеон Новый Богослов утверждал: «Самый простой закон для молитвы — ничего не воображать» [Там же: 16]. Именно в этом пункте серьезные разногласия между православной и католической мистикой, которая часто как раз и предполагает использование воображения (см.: [Там же: 54]). В то же время, по свидетельству самих православных авторов, для восточной мистики, отнесенной священником Елисеевым к так называемой интуитивистской группе, характерно стремление избавиться от каких-либо видений и образов. Православный священник отмечает, что «в учении Кришнамурти целью является достижение «чистого сознания», свободного от всяких мыслей, образов и форм» [Елисеев 1995: 38]. Следует отметить, что та же цель и у многих других восточных мистиков. В «Висуддхимагге», по свидетельству Голмена, говорится об опасности того, что «медитирующего могут увлечь прекрасные видения, и он приостанавли-

вает свое дальнейшее продвижение, делая эти видения главной целью своей медитации и отказываясь от дальнейшего усиления концентрации. Цель медитирующего — за пределами всех видений» [Голмен 1993: 34]. Как объясняет известный мистик и философ Раджниш, «все, что происходило до сих пор, происходило с умом, но раз вы вышли за его пределы, больше ничего не будет. Когда прекращается ум, нет ни мудр (внешних выражений психической трансформации), ни видений, ни цветов, ни змеи» [Раджниш 1993: 87].

Таким образом, многие направления индийской мистики в своей духовной практике не предполагают каких-либо видений или образов, и в этом они совпадают с учением православных подвижников.

2) В ходе той или иной духовной практики некие видения могут появиться, поэтому встает вопрос о том, как к ним относиться.

Как можно заметить, отношение к видениям в индийских и православных практиках очень схоже. Св. Григорий Синаит говорит: «Если увидишь свет или огонь, вне себя или внутри, или образ какой, — Христа, например, или ангела, или иного кого, — не принимай того, чтоб не потерпеть вреда» (цит. по: [Мистика 1995: 20]). То же можно встретить и на Востоке. В дзэн-буддизме о подобных видениях говорится так: «Если встретишь Будду — убей его» [Голмен 1993: 34–35; Кадоваки 2004: 26]. Мистик Шри Рамакришна, поклонявшийся Божественной Матери, достиг высшего духовного состояния «самадхи», только когда в своем уме «разрубил форму Матери на куски мечом своего распознавания» [Голмен 1993: 69]. По словам Игнатия Брянчанинова, «святые наставники <...> заповедуют <...> не верить никакому образу или видению <...> не обращать на них внимание» (цит. по: [Елисеев 1995: 52]). Об этом же говорят иноки Афона: «Как в отношении суждения о снах — являются ли они благодатными или от лукавого, так и в отношении вообще всех сверхъестественных явлений, у иноков Старого Афона есть правило: "Не принимай и не отвергай"» [О сновидениях 1998: 7]. Именно к этому и призывают восточные мистики. Дэниел Голмен отмечает, что на «пути инсайта», или полного осознания,

суждение, оценка или образ, которые возникают в уме, «не отвергаются и не принимаются» [Голмен 1993: 43]. К этому пути автор относит некоторые новые религиозные движения, учение Гурджиева, Кришнамурти, дзэн-буддизм. В этот ряд можно поставить и учение Раджниша, который призывает человека: «Просто оставайтесь безучастным наблюдателем, ни за, ни против, ни одобряющим, ни осуждающим — без всяких оценок» [Ошо 1994: 69].

* * *

Третий аспект в анализе духовных практик представляет собой проблему «волевого контроля».

Индийские медитативные практики обвиняются в пассивности или в отсутствии волевого контроля. Так, в трансцендентальной медитации, «получив нужное направление, процесс продолжается сам по себе, безо всякого сознательного усилия или контроля, и всякая попытка подобного рода нарушила бы его течение» [Трансцендентная медитация 1996: 6]. Или делается утверждение, что «культы самосознания» вовлекают человека «в нечто неподвластное сознательному контролю человеческой воли» [Лжеучения 1999: 50]. Отсутствие «волевого контроля», исходя из рассуждений православных авторов, опасно тем, что тогда нет «разумного выбора в соответствии со сложившимися ценностями, нет и борьбы мотивов в ситуации морального выбора» [Медведев, Калашникова 1998: 11].

Итак, на «явном» уровне, по мнению православных апологетов, медитация предполагает состояние пассивности, отсутствие волевого контроля, что отличается от православной практики, где «задача подвижника — с величайшим вниманием относиться к каждому помыслу, образу, желанию, сличать их с нравственными законами и жестко отбрасывать призыв к совершению греха» [Медведев, Калашникова 1998: 8]. Как объясняет православный монах, необходимо «постоянное слежение за своими помыслами, “просеивание” их как бы сквозь сито с отбрасыванием тех, которые могут быть от бесов» [Анатолий (Берестов) 1996: 46].

На уровне же «тайного», неочевидного, можно увидеть следующее.

Во-первых, возникает сомнение в том, насколько выбор помыслов, их «просеивание» возможно в самой православной практике. Православные авторы постоянно подчеркивают, что «способность оценивать и правильно истолковывать помыслы, переживания, ощущения — это результат осенения человека божественной благодатью. Никакие наши собственные усилия не являются средством “гарантированного” избавления от духовной слепоты» [Медведев, Калашникова 1998: 9; Елисеев 1995: 8-9]. Таким образом, различение помыслов — результат благодати, а не собственной воли, а значит, и в православной практике есть пассивное восприятие этой благодати, без которой воля бессильна в различении духов и помыслов. Поэтому Феофан Затворник и обличал язычников, которые «надеялись собственными усилиями овладеть тем (умением делать правильный выбор — *В. В.*), что должно ожидать только по милости Божией, как Его дар» [Медведев, Калашникова 1998: 11].

Во-вторых, православные авторы обвиняют методы йоги и буддизма в том, что они якобы напоминают «второй образ молитвы», по описанию Симеона Нового Богослова, когда «мысли с мыслями борются» [Елисеев 1995: 16]. Вместе с тем утверждение самими сторонниками православия необходимости «сличать» и «выбирать» мысли и помыслы скорее указывает на этот образ молитвы, когда подвижник «то исследует помыслы свои, <...> то возвращает назад помыслы свои, если они, быв пленены диаволом, унеслись к чему-то суетному и худому» [Елисеев 1995: 16]. Если человек постоянно сличает и выбирает мысли, то и получается, что «не может он мирствовать в себе никогда, и не находит времени заняться деланием добродетелей» [Там же: 16]. В то же время для чань (или дзэн)-буддизма, как понимают сами защитники православия, подобная борьба мыслей в уме не характерна, там цель — достичь «полного его (ума — *В. В.*) опустошения от всяких мыслей» [Там же: 17]. Об опасности борьбы мыслей предупреждает и Ошо: «<...> не превращайте же себя в арену, на которой одна мысль борется с другой. Скорее будьте свидетелем, просто наблюдайте, как проплывают мысли <....>. Они прекращаются, когда вы становитесь бо-

лее сознательным, и не нужны усилия с вашей стороны, чтобы остановить их» [Ошо 1994: 64].

В-третьих, заниматься сличением и различением мыслей и в православной практике бессмысленно. В своем апологетическом труде священник Елисеев признается, что «в нашем греховном состоянии мы не способны точно различить, что есть истина, а что ложь, что от Бога, а что от лукавого» [Елисеев 1995: 22]. По словам св. Игнатия Брянчанинова, «обличает духов лукавых сердце; ум недостаточен для сего: ему не различить одними собственными силами образов истины и образов лжи, прикрытых образами истины» [Там же: 22]).

В-четвертых, если собственная мыслительная активность по сличению помыслов не может иметь для человека значения, а важно лишь восприятие божественной благодати, то цель практики, соответственно, заключается в достижении чистоты или безмолвия ума, свободного от всех мыслей. Преп. Максим Исповедник утверждает: «<...> молитва, отрешая ум от всех помышлений, нагим представляет его Самому Богу» [Добротолубие 1988: III, 143-144]. Преп. Никита Стифат дает более развернутое объяснение: «Безмолвие есть состояние ума, нестужаемого помыслами, тишина свободы от страстей и отрады душевной, <...> светлое созерцание, ведение Божиих тайн, слово премудрости из чистого ума, <...>, неусыпное око, молитва умная, <...> и, наконец, единение и совокупление с Богом» [Там же: V, 131]. Об этом же говорит и св. Григорий Синаит: «Когда увидишь возникновение и приступание помыслов, не засматривайся на них, хотя бы они и не были худы, но держи неисходно ум в сердце, взывай к Господу Иисусу, и скоро прогонишь помыслы и наводителей их, бесов» [Там же: 228].

Но именно достижение чистого ума, или сознания, свободного от бесконечного потока мыслей, является основной целью индийских духовных практик, отнесенных Елисеевым к интуитивистской мистике. Например, Раджниш призывает: «Сначала позаботьтесь о катарсисе, очистите свой ум, выбросьте все из него, чтобы стать пустым и незапятнанным» [Раджниш 1993: 48]. Другой мистик, Бхаскар Леле, учивший Шри Ауробиндо, говорил так: «Медитируй сидя, но не думай, а лишь смотри на свой ум; ты увидишь,

как в него входят мысли; прежде, чем они смогут войти, отбрасывай их от своего ума до тех пор, пока ум твой не станет абсолютно безмолвным» (цит. по: [Сатпрем 2005: 57]).

Если христианин всегда «держит свою душу сосредоточенной и активной» или в «постоянной бдительности, напряженного внимания к собственным мыслям» [Медведев, Калашникова 1998: 24], то это не обязательно означает, что он размышляет, сличает и т. д. Речь скорее идет об активности сознания, о процессе осознания, а не мышления. Св. Григорий Палама объясняет, что исихия, или безмолвие, «есть остановка ума и мира, забвение низших, тайное ведение высших, отложение мыслей на нечто лучшее их» (цит. по: [Василий (Кривошеин) 1996: 142]).

Как можно заметить, у православной и индийской мистики есть много общего. И православные, и индийские духовные практики направлены на остановку процесса мышления. Отсутствие мыслительных процессов в коре головного мозга при сохранении ясности сознания у молящегося православного монаха подтверждено исследованием заведующего лабораторией психофизиологии Психоневрологического института им. В. М. Бехтерева доктора В. Б. Слезина. «Мы обнаружили, — говорит он, — что в полном сознании в молитвенном состоянии православного священнослужителя электроэнцефалограмма показывала полное выключение коры мозга <...> То есть мы наблюдали состояние полного отключения мозга при ясном сознании» [Казак 1999: 22]. В то же время исследования мозга людей, находящихся в состоянии медитации, показывают схожие результаты. Например, в работе доктора медицинских наук Т. И. Ахмедова приводится такое описание: «На ЭЭГ человека, находящегося в состоянии медитации, преобладает альфа-ритм (ритм покоя), а затем его частота несколько снижается и появляется тета-ритм. Медитирующий человек, казалось бы, находится в состоянии напряженного сосредоточения, а электрические колебания в мозгу у него такие, словно он готовится перейти ко сну» [Ахмедов, Жидко 2003: 660-661]. О такой же картине активности мозга испытуемых, находившихся в состоянии медитации, говорил в своем докладе руководитель лабора-

тории нейрокибернетики Института мозга РАМН академик Н. Н. Любимов: «Во время Трансцендентальной Медитации наблюдается возрастание спектров силовой интенсивности альфа- и тета-активности» [Любимов 1995]. Схожие показания ЭЭГ наблюдались в исследовании, на основе которого была защищена кандидатская диссертация в 2003 г.: «У медитаторов наблюдался рост тета-1-, тета-2- и альфа-1-мощности в передне-медиальных зонах, и альфа-2-мощности в затылочно-медиальной зоне» [Голошейкин 2003: 6]. Исследование мозга медитирующих позволило автору сделать вывод, в том числе, и о «деактивации корковых механизмов, связанных с активными мыслительными процессами» [Там же: 14].

Таким образом, вполне можно говорить о том, что и в подлинном молитвенном, и медитативном состояниях происходит ослабление активности коры головного мозга, что свидетельствует о затухании мыслительных процессов. Вполне закономерно, что католический монах-иезуит, практикующий дзэн, на основе своего молитвенного и медитативного опыта делает вывод: «И в дзэн, и в христианстве тот, кто стремится совершить решительный прорыв в своей практике, должен избавить свой ум от всех мыслей и рассуждений» [Кадоваки 2004: 114].

Нам представляется, что основная причина кажущегося расхождения между православной духовной практикой и медитацией лежит в противоречии между необходимостью сознательного волевого контроля в православной практике и пассивностью в медитации. Таким образом, можно выделить антиномию активности и пассивности, воли и безволия. Противоречие, на наш взгляд, разрешается тем, что и активность, и пассивность одновременно присутствуют и в православной, и в медитативной духовной практике. И там, и там человек остается пассивным, поскольку не принимает и не отвергает образов и мыслей, безразличен в своем отношении к помыслам, которые просто игнорируются, но он активен в этом неприятии. Причина непонимания, как представляется, состоит и в том, что существуют разные виды контроля. Если под контролем прежде всего понимать сопоставление чего-либо с чем-либо, а в духовном опыте речь идет о распознавании

мыслей, — «от Бога» ли они или «от лукавого», — то данный контроль не имеет значения, поскольку отличить истинное от ложного, как было показано выше, ум не может. Вместе с тем есть контроль, который связан с волей, благодаря которой мы «не принимаем и не отвергаем». По всей видимости, именно на этот сознательный волевой контроль опираются все подлинные духовные практики. Но это контроль пассивного состояния, и он противоположен первому. Он сравнивает состояние движения внимания за мыслями с состоянием внимания, не привязанного к мыслям, чтобы сохранить это состояние внимания, свободное от мыслительной деятельности. Такой контроль необходим для того, чтобы человек не увлекся какой-либо мыслью, ведь тот не может определить, к добру или ко злу она ведет. Такое диалектическое понимание можно найти у отцов Церкви. Если бесы внушают разные мысли, страсти, плотские чувства, то, как говорит Евагрий Понтийский, «бесстрастие разумной души есть духовная стена, предохраняющая ее от бесов» (цит. по: [Василий (Кривошеин) 1996: 86]). Однако, как поясняет Григорий Палама, «бесстрастие не есть умерщвление страстной части, но переложение ее от худшего на лучшее и постоянное действие ее в направлении на Божественное» [Там же 1996: 221]. Фактически «страстность», активность присутствует, но направлена она на божественное, а не на копание в мыслях, т. е. на низшее. Со своей стороны Кришнамурти так описывает состояние медитации: «Когда ум пребывает в пустоте и молчании, когда ум находится в состоянии полного отрицания, которое *не есть отсутствие всякой деятельности, не есть противоположность положительного* (курсив мой — В. В.), но совершенно особое состояние, связанное с прекращением всякого мышления — только тогда приходит то, что не имеет имени» [Кришнамурти 1992: 51]. Ошо объясняет подобное состояние так: «<...> если вы становитесь все более и более сознательным, мысль просто исчезает, она тает, потому что осознание — это более могучая энергия, чем мысль» [Ошо 1994: 56]. Схожее понимание и у католического монаха, практикующего дзэн: «"Не-ум" ни в коем случае не является пассивным состоянием ума, свободного от всех идей и мыс-

лей. "Не-ум" — это ум, энергия которого заполняет собой все тело» [Кадоваки 2004: 101].

Таким образом, речь может идти лишь о контроле за недеятельностью (немышлением), за непривязанностью к мыслям. Скорее всего, именно об этом виде контроля или внимания говорит Никифор Уединенник: «Внимание — есть безмятежие ума, или лучше — стояние его (установление от блуждений) <...> Внимание есть пресечение помыслов» [Добротолюбие 1988: V, 249]. Причем он говорит именно о том, что нет необходимости привязываться к терминам: «Внимание некоторые из святых называли блюдением ума, хранением сердца, иные — трезвением, иные — мысленным безмолвием, а иные еще иначе как» [Там же: 248].

Проведенный анализ позволяет говорить о заметных параллелях между православной исихастской молитвенной и индуистско-буддийскими медитативными практиками. Обе разновидности практики предполагают достижение состояния, свободного от мыслительных процессов путем нереагирования на мысли, неотожествления с ними, неследования за ними. В результате этого мысли перестанут приходить, и ум очистится. Вполне логично, что только в этом состоянии чистого ума возможно нисхождение божественной благодати или Святого Духа. Как объясняет преп. Филофей Синайский, «редко очень можно найти безмолвствующих умом. Это есть принадлежность тех, которые все средства употребляют к тому, чтобы привлечь себе благодать Божественную...» [Там же: III, 402].

Если в индийских практиках о благодати и Святом Духе ничего не говорится, то это можно объяснить, скорее всего, тем, что они акцентируют внимание только на том, что зависит от личных усилий человека. Вместе с тем, у некоторых мистиков можно встретить схожие представления. Например, Шри Ауробиндо говорит: «Когда устанавливается Покой, эта высшая, или Божественная Сила свыше, сможет низойти и работать в нас» (цит. по: [Сатпрем 2005: 51]). Раджниш также отмечает: «Как только вы опустошаетесь, ничто не мешает божественному войти в вас» [Ошо 1994: 134].

Четвертый аспект духовной практики связан с проблемой выхода из обыденного состояния сознания в особое состояние немышления.

Сторонники православного пути настаивают, что любой выход из области обыденного сознания, который случается и в результате прекращения мыслительных процессов, обязательно уведет в область бессознательного. А это опасно, поскольку «глубинные подсознательные стороны человеческой психики <...> могут вступать в контакт лишь с падшими духовными существами» [Медведев, Калашникова 1998: 13-14]. А. Берестов подчеркивает: «Подсознание, не контролируемое активным сознанием, — входные ворота в нашу душу бесов» [Анатолий (Берестов) 1996: 47].

На уровне «явного» можно сказать, что духовная практика предполагает выход из обыденного состояния сознания, поскольку мыслительные процессы прекращаются. Очевидно также и то, что бессознательное состояние человека опасно, как и неконтролируемое погружение в подсознание.

На уровне неявного, или «тайного», можно отметить следующее.

Во-первых, прекращение мыслительных процессов при сохранении ясности сознания происходит и в православном духовном опыте, что вытекает из выводов профессора Слезина. Об этом же говорит и Григорий Палама. Он объясняет, что мы не достигнем соединения с Богом, пока «не станем вне, или лучше сказать, выше самих себя, <...> возвысившись над мыслями, умозаключениями и всяким знанием и даже самым разумом» (цит. по: [Василий (Кривошеин) 1996: 142]). Схожее понимание можно увидеть и в католической мистике. Иоанн де ла Крус говорил: «Ибо когда воспомянем, яко то, к чему стремимся, превосходит всякое, хотя бы и наивысшее знание и вкус, — должны, стало быть, пройти над этим всем аж до неведения» (цит. по: [Кадоваки 2004: 114]). О выходе за пределы разума высказывается и Шри Ауробиндо: «Йогин идет еще дальше <...> даже оставаясь так или иначе связанным с разумом, он как бы выходит из него и находится над ним или совсем

вне него и свободен» (цит. по: [Сатпрем 2005: 57]). Иными словами, разум хотя и не отрицается, но превосходится. Появляется кажущееся противоречие: мышления нет, а разум остается. Мышление останавливается как в молитве, так и в медитации, но человек остается в полном сознании и всегда может возобновить этот процесс. То есть разум, или ум, потенциально сохраняется. Раджниш говорит об уме, что он «“должен сохраниться, но как средство”» [Раджниш 1993: 7]. На это же обращает внимание мастер Такуан в своих наставлениях: «Когда вы избавитесь от нее (мысли — *В. В.*), вы превратите ваш ум в “неум”, который действует только тогда, когда это необходимо, и выполняет только непосредственно стоящие перед ним задачи» (цит. по: [Кадоваки 2004: 100]).

Во-вторых, выход из обыденного сознания не обязательно предполагает выход в подсознание или бессознательное. Если в западной культуре классический психоанализ акцентирует внимание на обычном сознании человека и на том, что ниже его — т. е. на бессознательном, то в Индии в больше говорят о сверхсознании, достичь которого возможно при выходе из обыденного контролирующего сознания — но это вовсе не является бессознательным состоянием. Разные уровни сознания подробно описаны, например, в учении Шри Ауробиндо Гхоша. Его ученик Сатпрем утверждает: «Если подсознательное — это наше эволюционное прошлое, то Сверхсознательное — это наше эволюционное будущее; постепенно оно становится нашим нормальным бодрствующим сознанием» [Сатпрем 2005: 185]. Это состояние, когда вся сфера сознания человека сознательна и нет места бессознательному. «Поэтому задача начинающего практиковать Йогу — Это становится сознательным во всех отношениях, на всех уровнях своего существа и на всех планах всеобщего существования — не только ментального; осознавать себя и других, и все предметы, находясь как в состоянии бодрствования, так и во сне; и, в конце концов, научиться быть сознательным в том, что люди называют “смертью”, ибо и в смерти нашей мы будем обладать той же степенью сознательности, которую мы обрели в нашей жизни» [Там же: 60].

Таким образом, можно сделать вывод, что прекращение мышления приводит к уходу в бессознательное состояние, только если это сопровождается прекращением осознания. При сохранении же осознанности прекращение мыслительных процессов предполагает переход к сверхсознанию, т. е. осознанию всей сферы бессознательного, что характерно, как для индийской, так и православной мистики.

* * *

Все вышеизложенное позволяет говорить о том, что при внимательном анализе можно увидеть существенное сходство отдельных течений индийской мистики и православной исихастской традиции как в плане подходов к достижению высших духовных состояний, так и в том, что касается качеств, обретаемых на духовном пути подвижником. Проблема непонимания, скорее всего, кроется не столько в репрезентации той или иной духовной практики, сколько в глубине восприятия собственной и чужой мистической традиции, существовании искаженных форм традиций, а также во внутренней неготовности допустить существенную близость духовных практик.

ЛИТЕРАТУРА

Анатолий (Берестов) 1996 — *Анатолий (Берестов), иеромонах*. Число зверя. На пороге третьего тысячелетия. М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, Новая книга, 1996.

Ахмедов, Жидко 2003 — *Ахмедов Т. И., Жидко М. Е.* Психотерапия в особых состояниях сознания: (история, теория, практика). М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003.

Бхикку Кхантипалло 2005 — *Бхикку Кхантипалло*. Секреты медитации: спокойствие и прозрение. М.: Беловодье, 2005.

Василий (Кривошеин) 1996 — *Василий (Кривошеин), архиепископ*. Богословские труды. Нижний Новгород: Братство во имя св. князя А. Невского, 1996.

Голмен 1993 — *Голмен Д.* Многообразии медитативно-го опыта. От кабалы до трансцендентальной медитации. Киев: София, 1993.

Голошейкин 2003 — *Голошейкин С. А.* Психофизиологический анализ особенностей эмоциональной реактивности у лиц, практикующих медитацию / Автореф. на соиск. учен. степени канд. биол. наук. Новосибирск: Типография СО РАМН, 2003.

Добротолубие 1988 — Добротолубие. В 5 т. Изд. 2-е доп. PARIS: YMCA-PRESS, 1988.

Елисеев 1995 — *Елисеев В., иерей.* Православный путь ко спасению и восточные и оккультные мистические учения. М.: Даниловский Благовестник, 1995.

Исаева 2001 — *Исаева Н. В.* Майя / Новая философская энциклопедия. В 4 т. М.: Мысль, 2010. Т. II. С. 477.

Кадоваки 2004 — *Кадоваки К.* Дзен и Библия. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2004.

Казак 1999 — *Казак В.* Молитва как особое состояние человека // Русский дом. 1999. №7. С. 22.

Концевич 1995 — *Концевич И. М.* Православие и буддизм. М.: Подворье Русское на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря, 1995.

Кришнамурти 1992 — *Кришнамурти Д.* Восемь бесед в Бомбее в 1959-1960 гг. М.: Гиль-Эстель, 1992.

Лжеучения 1999 — Лжеучения нашего времени. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1999.

Любимов 1995 — *Любимов Н. Н.* Трансцендентальная Медитация развивает полный потенциал мозга / Доклад на Третьей международной конференции по Несокрушимой Обороне. Флодроп, Голландия, 31 марта — 2 апреля 1995 г. // [электронный ресурс]: <http://my.mail.ru/community/lubimovsn/2E2A11E78AC09EC5.html>.

Медведев, Калашникова 1998 — *Медведев М. Ю., Калашникова Т. П.* О восточной медитации в свете Православной веры и современной науки. Пермь: Газета «Православная Пермь», 1998.

Мистика 1995 — Мистика церкви и мистика западных исповеданий / Под ред. М. А. Новоселовой. М.: Братство свт. Алексея, 1995.

О сновидениях 1998 — О сновидениях. Как христианин должен относиться к сновидениям. М.: БЛАГО, 1998.

Ошо 1994 — *Ошо*. Ни воды, ни луны. Тантра — высшее понимание. М.: Ошо Центр «Нирвана», 1994.

Ошо 1995 — *Ошо*. Пустая лодка. Истории Чжуан Цзы. М.: Общество Ведической культуры, 1995.

Раджниш 1993 — *Раджниш Бхагван Шри*. Медитация — искусство внутреннего экстаза. Екатеринбург: Уральский университет, 1993.

Сатпрем 2005 — *Сатпрем*. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. СПб., 2005.

Трансцендентная медитация 1996 — Трансцендентная медитация // Русский пастырь. 1996. № 26. С. 5-7.

А. В. Демченко

О ДВУХ СПОСОБАХ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА В БРАХМАНИЗМЕ И РАННЕМ БУДДИЗМЕ

Введение

Вопрос, возможен ли в различных религиозных традициях идентичный мистический опыт, является, наверное, одним из ключевых в исследованиях мистицизма. Для ответа на этот вопрос можно обратиться к случаям, когда мистицизм «переходил» из одной религиозной или философской системы в другую. В качестве примеров можно привести рецепцию неоплатонизма и античной философии в целом христианской духовной традицией, тысячелетние взаимовлияния различных индийских традиций, взаимодействие суфизма и движения бхакти в Индии.

В данной статье мы рассмотрим один из примеров взаимодействия индийских отшельнических (саманских¹) традиций, а именно трансформацию в раннем буддизме духов-

¹ Мы будем использовать слова «самана», «саманский» (пали, ардхамагадхи *samaṇa* — странник, отшельник, аскет) вместо неоправданной на наш взгляд, но распространенной в русскоязычной литературе санскритизации «шраман(а)», «шраманский» (санскр. *śramaṇa*).

ных упражнений¹ двух саманских школ. Речь идет об известном эпизоде, касающемся обучения Будды у двух учителей, — Алары Каламы (пали *Ālara Kālāma*) и Уддаки Рамапутты (*Uddaka Rāmaputta*), эпизоде, изложенном в нескольких суттах Палийского канона² (*Majjhima Nikāya* 26, 36, 85, 100). Согласно ранней буддийской традиции, эти учителя обучали двум созерцаниям, соответственно, сферы отсутствия чего-либо (*ākīṇcañña*) и сферы ни восприятия, ни отсутствия восприятия (*nevasaññānāsaññā*).

В раннем буддизме эти два предмета созерцания являются последними двумя объектами медитации из последовательности четырех объектов (сфер, *āyatana*) «нематериальных достижений» (*arūpasamāpatti*). Нематериальными они названы потому, что в них прекращается любое восприятие материи, в частности, перестают работать органы восприятия; дыхание также прекращается (*Dīgha Nikāya* 34). Эти четыре последовательные медитации — элементы одного из вариантов пути к ниббане, конечной цели раннего буддизма. Им предшествуют четыре сосредоточения (джханы); за ними следует прекращение восприятия и чувствования (*saññāvedayitanirodha*) (*Dīgha Nikāya* 33).

Таким образом, если основываться исключительно на источниках раннего буддизма, получается, что Будда включил в свою систему те упражнения, которым он научился у двух своих учителей.

В исследовательской литературе известны несколько попыток анализа связей духовных упражнений раннего буддизма с современными ему брахманизмом и саманскими школами. Например, Дж. Бронкхорст считает, что описание обучения Будды у двух учителей исторически не достоверно, а практика нематериальных достижений развилась на основе позднейших заимствований из джайнизма [Bronkhorst 2000]. Его аргументы опровергает Александр

¹ Здесь и далее мы будем использовать термин «духовные упражнения», предложенный Пьером Адо для практик античной философии. Обоснование см., например, в: [Адо 2005: 22-23].

² Здесь и далее ссылки на Палийский канон приводятся по изданию: [Digital Pali Reader]. Это издание является электронной версией канона, утвержденного на Шестом буддийском соборе в Янгоне в 1954-1956 гг. В круглые скобки заключены разделы канона, цифра после которых обозначает соответствующий номер сутты, входящей в этот раздел.

Уинн, основываясь как на анализе собственно палийских источников, так и находя ряд параллелей учений Каламы и Рамапутты с упанишадами [Wynne 2007].

Один мистический опыт, два языка описания

Оставив эту полемику за пределами данной статьи, скажем лишь, что здесь мы будем опираться на результаты, к которым пришел А. Уинн. Итак, он находит почти точное соответствие названию сферы ни восприятия, ни не-восприятия (*nevasaññānāsaññā*) в «Мандукья-упанишаде» (7) — ни познание, ни не-познание (*na praññam nāpraññam*) в качестве определения атмана-брахмана¹. Уинн рассматривает этот факт, наряду с некоторыми другими, как достаточное обоснование того, что цель Уддаки Рамапутты была, на самом деле, брахманистской концептуализацией истинного «я» [Wynne 2007: 37-38].

По мнению А. Уинна, свидетельства других упанишад делают возможным предположить, что и термин, которым обозначалась цель духовных упражнений Алары Каламы (*ākīñcañña / ākīñcana*), мог использоваться и для описания абсолютной реальности в брахманизме [Ibid.: 39]. В частности, он ссылается на «Брихадараньяка-упанишаду» (I. 2. 1)² и «Чхандогья-упанишаду» (VI. 12. 1-3)³.

¹ В русском переводе А. Я. Сыркина данный фрагмент звучит так: «Не познающей внутреннего, не познающей внешнего, не познающей обоих, не пронизанной [лишь] познанием, [не являющейся] *ни познаем, ни не-познаем* (курсив здесь и далее мой — А. Д.), невидимой, неизреченной, неуловимой, неразличимой, немислимой, неуказуемой, сущностью постижения единого Атмана, растворением проявленного мира, успокоенной, приносящей счастье, недвойственной — считают четвертую [ступю]. Это Атман, это надлежит распознать» [Сыркин 1967].

² «Вначале здесь не было *ничего* (*naiveha kiñcanāgra āsit*). [Все] это было окутано смертью или голодом, ибо голод — это смерть. Он [— зовущийся смертью — пожелал]: “Пусть я стану воплощенным” — и сотворил разум» [Сыркин 1967].

³ «1. — “Принеси сюда плод ньягродхи”. — “Вот он, почтенный”. — “Разломи его”. — “Он разломан, почтенный”. — “Что ты видишь в нем?” — “Эти маленькие семена, почтенный”. — “Разломай же одно из них”. — “Оно разломлено, почтенный”. — “Что ты видишь в нем?” — “*Ничего* (*na kiñcana*), почтенный”. 2. И он сказал ему: “Поистине, дорогой, *вот — тонкая [сущность]*, которую ты не воспринимаешь; поистине, дорогой, благодаря этой тонкой [сущности] существует эта большая ньягродха. Верь этому, дорогой. 3. И эта *тонкая [сущность]* — *основа всего суще-*

Таким образом, если и данные упанишады, и сутты представляют собой репрезентации мистического опыта, то соответствия между ними позволяют нам говорить, что идентичный мистический опыт может быть описан существенно различающимися способами.

В «Мандукья-упанишаде» (2) мистический опыт онтологизируется: «ни познание, ни не-познание» является характеристикой определенной сущности, субстанции — Атмана. Далее, Атман находится в отношении тождественности с другой сущностью, Брахманом¹, что опять-таки относится к сфере онтологии. Наконец, проводятся метафизические параллели между этими сущностями и звуками слога Аум. Онтологичность и метафизичность языка описания мистического опыта характерны и для других упанишад.

Совершенно по-иному выглядит репрезентация этого мистического опыта в раннем буддизме. Достижения «отсутствия чего-либо» и «ни восприятия, ни не-восприятия» включены в систему девяти «последовательных пребываний» (*anupubbavāhāra*)². Последовательные пребывания делятся, в свою очередь, на четыре джханы (пали *jhāna*, санскрит *dhyāna* — медитация, поглощенность), четыре нематериальные достижения (*arūpasamāpatti*) и прекращение чувствования и восприятия. Джханы, т. е. первые четыре стадии этой последовательности, определяются по феноменам, присутствующим в них. Например, первая джхана характеризуется отсутствием «неумелых качеств», присутствием рассуждения (*vitakka*), изучения (*vicāra*), радости (*prīti*), счастья (*sukha*). Остальные джханы характеризуются иными наборами феноменов или качеств. Нематериальные сосредоточения определяются присутствием восприятия данной сферы и отсутствием восприятия предыдущей (*Dīgha Nikāya* 34). Кроме того, присутствует расширенный

ствующего, То — действительное, То — Атман. Ты — одно с Тем, Шветакету! — “Учи меня дальше, почтенный!” — “Хорошо, дорогой”, — сказал он».

¹ «Ибо все это — Брахман. Этот Атман — Брахман. Этот Атман имеет четыре стопы».

² В современной тхераваде более популярна модель «восьми джхан». Она идентична модели «последовательных пребываний» за исключением отсутствия девятой стадии — прекращения восприятия и чувствования.

список феноменов, имеющих как в джханах, так и в нематериальных достижениях [Majjhima Nikāya 111].

Таким образом, репрезентация мистического опыта в раннем буддизме чужда онтологии и метафизике. Можно сказать, что опыт описывается феноменологически, с помощью называния и перечисления феноменов, присутствующих в нем. Утверждений об онтологическом статусе данных феноменов или их комбинаций буддисты систематически избегают.

Перечислив характерные черты языков репрезентации мистического опыта брахманизма и раннего буддизма, мы можем дать им названия. Язык раннего буддизма мы назовем феноменологически-системным, а язык брахманизма — онтологически-метафизическим.

Перевод с одного языка на другой в раннем буддизме

Ряд фактов может поддержать наше предположение о переводе из «онтологически-метафизической» репрезентации в «феноменологически-системную» в раннем буддизме.

К области онтологии и метафизики принадлежат вопросы, на которые Будда отказывался отвечать, считая их бесполезными. В «Пхаггуна-сутте» Будде задают ряд вопросов типа «кто чувствует?», «кто жаждет?», ответив на которые прямо, он должен был бы сформулировать онтологическую, и, возможно, метафизическую теорию. Вместо этого Будда называет данные вопросы некорректными (akalla) и переформулирует их в соответствии со своим подходом: «при какой предпосылке [возникает] чувство?» и т. д. [Saṃyutta Nikāya 12. 12].

Другой пример трансформации Буддой моделей его предшественников был представлен на одном из киевских семинаров исследователей восточных философий. Докладчик Дмитрий Ивахненко показал взаимосвязь раннебуддийского «обусловленного возникновения» и модели протосанкхьи, описанной в «Буддачарите» Ашвагхоши. Пара пуруша и пракрити в раннем буддизме заменяется парой сознание (viññāna) и психика с материей (nāmarūpa) [Ивахненко а, Ивахненко б].

Исходя из вышесказанного, можно предположить, что санкхья была промежуточным этапом между метафизическим мистицизмом упанишад и феноменологическим подходом раннего буддизма. Так, В. Шохин приводит ряд характерных черт, общих для санкхьи и буддизма, среди которых «1) склонность к <...> составлению списков элементов; 2) подчеркивание момента становления и изменения в феноменальном мире; 4) выявление скрытых, невидимых основ, лежащих в основании видимого мира (те же гуны и дхармы); 5) особое внимание к выявлению механизмов причинно-следственных связей», — т. е. характеристики того, что мы назвали феноменологически-системным подходом. Далее В. Шохин отмечает, что по сравнению с санкхьей все эти черты более ярко выражены в буддизме (цит. по: [Лепехов]). В другой статье он, рассматривая санкхью в версии, вложенной в уста Алары Каламы в «Буддачарите» Ашвагхоши, разделяет ее элементы на «онтологию индивида» и «феноменологию сознания» [Шохин 1994]. Это можно отнести к сочетанию двух подходов, рассматриваемых в данной статье, что подтверждает наше предположение о промежуточности методологического подхода санкхьи.

Но оставим в стороне санкхью, и вернемся к переводу с онтологически-метафизического языка на феноменологически-системный. Как показывает в вышеупомянутой работе А. Уинн, имеются вполне очевидные соответствия между последовательностью буддийских медитаций на первоэлементах, пространстве и сознании и космологическими последовательностями в текстах брахманизма [Wynne 2007: 30–37].

Элементы феноменологической и анти-онтологической направленности раннего буддизма отмечались многими исследователями. Например, В. Топоров в предисловии к переводу «Дхаммапады» пишет: «В “Главе о своем я” нет философских рассуждений на тему я. Будда, как бы принужденный участвовать в дискуссии об этом понятии, переводит её в совершенно иной, сугубо практический план. По его мнению, уж если стоит говорить о я, о себе, то только для того, чтобы определить, какое зло или добро может быть связано с я и какую роль играет это я на пути

к просветлению. Такой прием снижения высоких понятий, незаметной замены метафизических рассуждений конкретными практическими советами, нежелание вести чисто теоретические споры, которые не могут помочь человеку, характерен для проповедей Будды» [Топоров 1960].

Т. Елизаренкова и В. Топоров объясняют одно определение, данное Буддхагхосой ключевому термину раннего буддизма *dhamma* (*nissatta-nijīvatā*) как «"феноменальное" в отличие от "субстанционального"» [Елизаренкова, Топоров 2003: 167].

Все эти примеры свидетельствуют о том, что Будда постоянно отказывался от языка онтологии и метафизики в пользу феноменологически-системного языка, и при необходимости «переводил» с первого на второй¹. Поэтому то, что он вместо характеристики Абсолюта сделал «ни восприятие, ни не-восприятие» и «ничто» просто описанием медитативного достижения, представляется еще более возможным.

«Брахмаджала-сутта» подтверждает нашу гипотезу несколько иным образом. В ней Будда утверждает, что неверная интерпретация медитативного опыта может служить основой для появления ложных взглядов, в частности, теистических [Сыркин 1974]². Очевидно, это касается рассматриваемого случая, так как мы имеем дело с двумя интерпретациями опыта, буддийским и теистическим.

¹ Возможно, что имеется и случай обратного перевода, с феноменологического языка на онтологический. В тексте тхеравадинской традиции, изданном под названием «The Yogāvacara's Manual of Indian Mysticism as Practised by Buddhists», появляются элементы метафизики и онтологические отождествления [Rhys Davids 1981].

² «... Оставив дом и будучи бездомным странником, оно благодаря усердию, благодаря усилению, благодаря прилежанию, благодаря серьезности, благодаря правильному умунастрою, обретает такую сосредоточенность разума, что вспоминает сосредоточенным разумом то место, где пребывало в прежнем существовании, но не вспоминает другого места, кроме него. И оно говорит: "Ведь тот досточтимый Брахма, великий Брахма, победоносный непобедимый, всевидящий, всеильный, владыка, творец, создатель, наилучший устроитель, повелитель, отец бывшего и будущего — досточтимый Брахма, которым мы сотворены, постоянен, стоек, вечен, не подвержен изменению и вечно пребывает таким" ...».

Выводы

Что может означать для исследования мистицизма этот случай двух разных интерпретаций и репрезентаций одного и того же опыта?

Во-первых, он свидетельствует в пользу того, что в разных религиозных традициях возможен идентичный мистический опыт.

Во-вторых, репрезентации и интерпретации идентичного опыта в разных традициях могут кардинально отличаться. В данном случае мы имеем дело с тем, что в теистическом брахманизме этот опыт интерпретируется как восприятие Брахмана, Бога, Абсолюта и тождественности индивида с ним, а в нетеистическом буддизме — как одно из состояний медитации (которому, впрочем, соответствует свой космологический план).

В-третьих, эти различия в представленных интерпретациях могут определять, подпадает ли данный опыт под определение мистического. Например, если оценивать эти репрезентации мистического опыта по критериям У. Стейса и Ф. Стренга, приведенных в статье Н. С. Жиртуевой [Жиртуева 2008: 48–50]¹, то буддийская репрезентация не подойдет под третий, четвертый и пятый критерии в первом случае, и под первый — во втором. В то время как тот же опыт в описании упанишад в целом подходит по всем приведенным критериям. Таким образом, этот случай вы-

¹ «Так, например, У. Стейс виокремив п'ять «універсальних, загальних характеристик містицизму в усіх культурах, епохах, релігіях та цивілізаціях»: 1) почуття об'єктивності, або реальності (того, що дається у досвіді); 2) почуття блаженства, радості, щастя, задоволення; 3) усвідомлення того, що те, що сприймається, — свято, священне, божественне; 4) парадоксальність досвіду, суперечливість; 5) неможливість його висловлювання <...> ільш оригінальною є характеристика Ф. Стренга, який також називає п'ять ознак: 1) пізнання останньої реальності; 2) досягнення досконалості шляхом ментального, емоційного та «волітивного» очищення; 3) установка спокою і тотальної (трансцендентної) свідомості; 4) почуття свободи від просторово-часових умов; 5) експансія свідомості та спонтанності через самодисципліну. З цими елементами можуть сполучатися специфічна техніка споглядання; почуття радості і блаженства; ідеї про природу «Я», світу та останньої реальності; ототожнення з універсальним принципом або повна ізоляція від будь-якої дії».

являет некоторые проблемы, связанные с определением мистицизма.

Наконец, феноменологически-системный язык раннего буддизма схож с языками современной науки, в частности, с языком психологии. Ф. И. Щербатской писал: «Индийская мистика систематизирована самими индийцами с замечательной тонкостью и вполне логично, так что изучение ее естественно укладывается в формы вполне рациональные. Перевод сочинений такого автора как Ваасубанду, сочинений, испещренных заметками тонкого и трезвого ума об экстатических состояниях, более чем веяние на этот счет исследования, мог бы содействовать прояснению горизонта и установлению верного взгляда на индийский мистицизм» [Щербатской 1922: VI; Лепехов].

Таким образом, в силу психологизма, феноменологизма и использования обыденного, а не тайного, сакрального языка в текстах раннего буддизма, рассмотренный случай может послужить ключом для лучшего понимания других, более таинственных описаний мистического опыта.

ЛИТЕРАТУРА

Адо 2005 — *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. при участии М. Воробьева. М.; СПб: Степной ветер; Коло, 2005.

Елизаренкова, Топоров 2003 — *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* Язык пали. М: Восточная литература, 2003.

Жиртуева 2008 — *Жиртуева Н. С.* Компаративний аналіз і типологія містичних традицій світу у дослідницькій літературі // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. СПб: СПбГУ, 2008. С. 46-54.

Ивахненко 2007 — *Ивахненко Д. А.* Краткий пали-русский словарь. 2007 // [электронный ресурс]: <http://dhamma.ru/paali/slovar.html>.

Ивахненко а — *Ивахненко Д. А.* Обусловленное возникновение // [электронный ресурс]: <http://dhamma.ru/lib/paticca.htm>.

Ивахненко б — *Ивахненко Д. А.* Диаграмма модели ранней Санкхьи // [электронный ресурс]: <http://dham>

ma.ru/forum/index.php?action=dlattach;topic=657.0;attach=-114;image.

Лепехов — *Лепехов С. Ю.* Буддийская философия как идейная основа буддийской цивилизации // [электронный ресурс]: <http://www.philosophy.ru/iphras/library/vost/lerpech.htm>.

Сыркин 1967 — *Сыркин А. Я.* Упанишады. М.: Наука, 1967 // [электронный ресурс]: <http://psylib.org.ua/books/urani01/index.htm>.

Сыркин 1974 — *Сыркин А. Я.* Палийский Канон. Дигха Никая. Собрание больших поучений. Силаккхандхавагга. 1974 // [электронный ресурс]: <http://dhamma.ru/canon/dn/digha.htm>.

Топоров 1960 — *Топоров В. Н.* Дхаммапада. М.: Издательство восточной литературы, 1960. // [электронный ресурс]: <http://dhamma.ru/canon/kn/dhp/dhammapada.htm>.

Шохин 1985 — *Шохин В. К.* Некоторые аспекты формирования классической санкхьи. Тексты и доктрины (К вопросу об исторических связях санкхьи и буддизма) // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985. С. 172-194.

Шохин 1994 — *Шохин В. К.* Санкхья-йога и традиция гностицизма // Вопросы философии. 1994. №7-8 [электронный ресурс]: <http://psylib.org.ua/books/shohi01/index.htm>.

Щербатской 1922 — *Щербатской Ф. И.* Дармакирти. Обоснование чужой одушевленности. СПб, 1922.

Bronkhorst 2000 — *Bronkhorst J.* The Two Traditions of Meditation in Ancient India. Delhi: Motilal Banarsidass, 1993 (2nd edition; reprint: 2000).

Digital Pali Reader — Digital Pali Reader // [электронный ресурс]: <http://sourceforge.net/projects/digitalpali>.

Pali-English Dictionary 1925 — The Pali-English Dictionary / Ed. by T.W. Rhys Davids, W. Stede. London: Pali Text Society, 1921-1925 // [электронный ресурс]: <http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/pali>.

Rhys Davids 1981 — *Rhys Davids T. W.* The Yogāvacara's Manual of Indian Mysticism as Practised by Buddhists. London: Pali Text Society, 1981.

Wynne 2007 — *Wynne A.* The Origin of Buddhist Meditation. London, New York: Routledge, 2007.

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ СЮГЭНДО В ВИРТУАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Возможность технического репродуцирования изображения и звука влияет не только на произведения искусства, как пронциательно заметил еще Вальтер Беньямин [Беньямин 1996], но и — возможно, даже более — на объекты религиозного поклонения. Иконы на страницах альбома, религиозные песнопения или мантры, записанные на компакт-диск, наконец, целый ритуал, снятый на видео, существуют уже в ином качестве. Еще большее влияние эти технологии оказывают на эзотерические традиции и учения, в которых тайна составляет существенную характеристику самого способа их бытия.

В этом смысле появление сети Интернет не так уж и существенно изменило ситуацию, как кажется. Основным изменением, на наш взгляд, является гораздо более легкий доступ к интересующей пользователя информации и к обмену ею. Следует также отметить возрастание возможности общения посредством сети, в том числе коллективного, следствием чего стало создание виртуальных сообществ. В результате таких явлений религиозные, мистические, эзотерические учения приобрели «прописку» в виртуальном пространстве. Возникли своего рода Интернет-дубликаты целых религий и отдельных храмов. Дело доходит до возможности совершить «обряд» на экране компьютера, даже до создания чисто виртуальных «религий». В данной статье мы рассмотрим, как выглядит «сетевой» образ одного из эзотерических учений Японии — *сюгэндо*¹.

Сюгэндо — это синкретическое учение, рассматриваемое либо как отдельная религия (что характерно для японских исследователей [Нихон сюкё дзитэн 1994: 448; Синто дзитэн 1999: 29, 435]), либо как течение в японском буддизме [Игнатович 1992: 235; Буддизм в Японии 1993:

¹ Для облегчения восприятия текста читателем, не знакомым с японским языком, мы не обозначаем при транслитерации японских слов долготу гласного. Для специалистов все основные термины приводятся в иероглифическом написании.

190; Накорчевский 2004: 216–219]. Оно сочетает японские автохтонные верования (синто), в частности, культ гор, шаманизм и медиумизм, с элементами буддизма ваджраяны и даосизма (точнее, *оммёдо* 陰陽道, т. е. пути *инь-ян*, — японского комплекса магических и мантических практик преимущественно даосского происхождения). Название *сюгэндо* исследователи переводят по-разному: «путь, направляющий действия» (Т. П. Григорьева, см.: [Икэгути 1996: 440]), «путь овладения сверхъестественными способностями (силами)» (А. Н. Игнатович), «путь аскезы для обретения сверхъестественных способностей» (А. А. Накорчевский). В англоязычной литературе употребляется выражение «mountain asceticism» («горный аскетизм»). Этимологически слово *сюгэндо* 修験道 принято истолковывать как путь обретения «действенных сил» (*кэнрики* 験力) с помощью аскезы (*сюгё* 修行) [Синто дзитэн 1999: 29], или как путь овладения (*осамэру* 修める) «действенными силами» [Нихон сюкё дзитэн 1994: 448]. Под последними понимают умение ходить босиком по огню или лезвиям мечей, воздействовать заклинаниями на людей и животных, исцелять болезни, или, напротив, убивать с помощью заклинаний и т. п. Всем этим издавна славились последователи сюгэндо, называемые *сюгэндзя* 修験者 или *ямабуси* 山伏 (букв. «спящие в горах»). В западной литературе подобные силы называют сверхъестественными или магическими. Естественно, что секреты овладения ими передавались исключительно посвященным, и за сохранением тайны строго следили.

Сюгэндо зародилось в VII в. в среде «самовольных монахов», т. е. монахов, не получивших государственную лицензию на постриг. По преданию, его основал отшельник Эн по прозвищу «Малый Рог» (Эн-но гёдзя 役行者, Эн-но Одзуну 役小角). В IX в. оформились две основные школы этого учения, примыкавшие к школам тантрического буддизма: *Тодзан-ха* 当山派 в составе школы сингон и *Хондзан-ха* 本山派 в составе школы тэндай. Монахи-ямабуси были неотъемлемой частью религиозной жизни традиционной Японии и пользовались популярностью в народе как целители. Однако после реставрации Мэйдзи (1868 г.), вследствие политики, направленной на разделение синто и буд-

дизма, все проявления синкретизма подверглись гонениям. Было запрещено и сюгэндо (в 1873 г.) [Буддизм в Японии 1993: 293]. Некоторые группы ямабуси, впрочем, продолжали легально действовать как особые конфессии синто. После либерализации законодательства о религии 1945 г. произошло возрождение как традиционных форм учения, связанных с буддизмом, так и образование на основе сюгэндо «новых религий» (*синсюкё* 新宗教).

Для нашего исследования существенными являются три особенности сюгэндо. Во-первых, это учение эзотерическое (об этом см.: [Капранов 2010]); во-вторых, оно преимущественно практическое; в-третьих, оно имеет локальный характер. Последний проявляется в том, что на деле сюгэндо функционирует в виде групп адептов, связанных с той или иной горой. Основных таких гор насчитывается сорок три; большинство из них расположены на о. Хонсю, пять гор находятся в северной части о. Кюсю и три горы — на о. Сикоку. Следует отметить, что сюгэндо консервативно и не склонно ни к прозелитизму, ни к территориальной экспансии: даже заселение японцами острова Хоккайдо (начатое в XVI в., но завершённое только в XIX в.) не привело к появлению там групп адептов, связанных с местными горами. В таком своем консерватизме сюгэндо превосходит даже синто, которое также привязано к определенным местностям. Однако святилища синто не только распространились по всей территории Японии, включая Хоккайдо и окончательно присоединенные во второй половине XIX в. острова Рюкю, но и вышли за ее пределы: до 1945 г. они были и в японских колониях; синтоистские святилища и поныне действуют в местах расселения японской диаспоры (например, в Бразилии и на Гавайских островах).

Европейцы впервые узнали о сюгэндо еще в XVI в. [Rotermund 2005], однако серьезный научный интерес к нему появился лишь в середине XX в. А в начале XXI в. появились и его адепты на Западе. Так, во Франции в 2008 г. была основана Ассоциация сюгэндо Франции (l'Association Shugendo-France), входящая в Союз буддистов Франции (l'Union Bouddhiste de France) [Biographie Shugen]. Ее центром стал храм Сёмудо в Альпах. Основателем как храма,

так и ассоциации является монах-ямабуси Кубан Дзяккоин, в миру Сильвен Гинтар (Guintard), прошедший обучение и посвящение в Японии — сначала в школе Годзан-ха, затем в монастыре Сёгоин школы Хондзан-ха в Киото. В 2009 г. благодаря усилиям того же Кубана была основана организация «Сюгэндо-Австрия» [Shugendo Austria]. Интересно, что и в Украине (в Черновцах) существует городская молодежная организация «Сюгэндо», известная своей секцией каратэ, однако о ее активности собственно в области сюгэндо нам пока ничего не известно. А в 2008 г. в Киеве был проведен семинар, на котором преподавались основы сюгэндо. Семинар проходил в рамках школы боевых искусств «Будзинкан», а вел его француз Доминик Тибо (Tibault) [Момот 2008].

По Интернету можно судить о степени глобализации сюгэндо, по крайней мере, о его популярности в мире. Например, по запросу «сюгэндо» на японском языке поисковая система Google дает 220 тыс. ссылок¹, в латинской транслитерации (shugendo) — 25900 ссылок, на русском языке — 719, на украинском — 102. Еще более популярно слово «ямабуси»: по соответствующему запросу на японском получаем 425 тыс. ссылок, в латинской транслитерации (yamabushi) — 62500 ссылок, на русском — 3520, на украинском — 133. Такая популярность сюгэндо за пределами Японии резко контрастирует с традиционным локальным характером учения. Большой интерес к ямабуси объясняется, по-видимому, тем, что эти монахи-волшебники довольно популярны в литературе, кино и массовой культуре; впрочем, они издавна были излюбленными персонажами японского фольклора и традиционного театра, особенно фарсов-кёгэн.

Популярная энциклопедия «Википедия» содержит статьи «Сюгэндо» на шести языках (японском, английском, немецком, французском, польском и русском), а «Ямабуси» — на десяти (кроме перечисленных, на испанском, финском, итальянском, шведском и даже на астурийском; статья на немецком отсутствует). Кроме того, существуют статьи, посвященных отдельным школам сюгэндо, его учителям, храмам и т. д. Особенно много их в японской «Ви-

¹ Здесь и ниже все данные приводятся по состоянию на 1.12.2010 г.

пипедии». Интересно отметить отсутствие упомянутых статей на азиатских языках — даже таких, как китайский, корейский и вьетнамский; очевидно, это указывает на низкий уровень интереса к данному учению (возможно, потому, что оно остается, несмотря на весь синкретизм, чисто японским явлением). Поиск видеоматериалов о сюгэндо на еще одном популярном ресурсе — Youtube — дает следующие результаты: слово «сюгэндо» на японском языке — 176 ссылок, в латинской транслитерации — 292¹, на русском и украинском — нет; слово «ямабуси» на японском — 413 ссылок, в латинской транслитерации — 456, на русском и украинском — по 6. Хотя значительное количество «латинских» ссылок относится к компьютерной игре под названием «ShugenDo», само ее существование свидетельствует о проникновении этого явления в массовую культуру, а значит, и о популярности. Интерес к сюгэндо отражается и на блогосфере, хотя и значительно меньше. Так, на сервисе «LiveJournal» 24 пользователя указали в своих интересах «shugendo», 15 — «yamabushi», 9 — «ямабуси», 5 — «сюгэндо».

Материалы в сети Интернет, посвященные сюгэндо, можно подразделить на несколько групп: 1) научные; 2) религиозные; 3) воинские искусства; 4) эзотерические; 5) японская культура в целом. Первая категория весьма малочисленна. Академических сайтов, целиком посвященных сюгэндо, единицы. Сюда относится в первую очередь сайт Ассоциации изучения японской горной религии (*Hu-xon сангаку сюгэн гаккай* 日本山岳修験学会, The Association for the Study of the Japanese Mountain Religion), основанной в 1980 г². Кроме этого, в сети можно найти отдельные научные статьи, посвященные сюгэндо, информацию о научных форумах и т. д. Подобные публикации имеются как на японском, так и на европейских языках (также и на русском). Большинство японоязычных сайтов имеют религиозный характер. Это сайты храмов и святилищ — прежде всего, главных храмов трех ведущих современных школ

¹ Объясняется тем, что многие видеоматериалы помечены тэгами и на японском, и в транслитерации.

² <http://www.soc.nii.ac.jp/asjmr>. Язык сайта — японский.

традиционного сюгэндо — Дайгодзи (Тодзан-ха)¹, Сёгоин (Хондзан-ха)² и Кимпусэндзи³, а также конфессий синто и «новых религий», возникших на основе сюгэндо: Онтакэ-кё⁴, Фусо-кё⁵ и др. Сюда же относится сайт монастыря Сайфукудзи в префектуре Кагосима, настоятелем которого является известный и в России учитель Икэгути Экан (池口恵観)⁶. Таких сайтов очень много, ведь в Японии практически каждый более-менее крупный буддийский храм (или святилище синто) представлен в Интернете. Почти все эти сайты — на японском языке, редко встречается информация параллельно на английском. Не удивительно, что за пределами Японии сайтов этого типа очень мало: в частности, это сайты упомянутых выше французской⁷ и австрийской⁸ ассоциаций сюгэндо; заслуживает внимания сайт французского ямабуси Кэндзяку, в миру — Жан-Жака Косвара (Kosevar) из Гренобля⁹.

Большинство русскоязычных и часть западных сайтов, содержащих материалы о сюгэндо, посвящены боевым искусствам, прежде всего *ниндзюцу*¹⁰, и сюгэндо в них подается как духовная основа ниндзюцу или даже отождествляется с ним. Ярким примером являются сайты <http://sinobi.org> («Синоби»), <http://ukrlabel.jimdo.com> («Страница последователей истории Сюген-до») и сайт организации «Будзинкан Украина Сибу додзё» («Украинский филиал «Будзинкан»)¹¹, основанной В. В. Момотом в 1991 г. (именно эта организация проводила, напомним, семинар по сюгэндо в 2008 г.). Между прочим, упомянутый выше С. Гинтар (Кубан) также пришел к сюгэндо через занятия боевыми искусствами, в том числе ниндзюцу. Это отождествление сюгэндо с ниндзюцу породило популярную «народную» этимологию слова «ямабуси», якобы

¹ <http://www.daigoji.or.jp/index.html>.

² <http://www.shogoin.or.jp>.

³ <http://www.kinpusen.or.jp>.

⁴ <http://www.ontakekyo.or.jp>.

⁵ <http://www.fusokyo.or.jp/>, <http://www.fusokyo.org>.

⁶ <http://www.saifukuji.or.jp/ekan.html>.

⁷ <http://www.shugendo.fr>.

⁸ <http://www.yamabushi-dojo.org>.

⁹ <http://shugendo.pagesperso-orange.fr>.

¹⁰ Ниндзюцу — боевое искусство ниндзя.

¹¹ <http://ninpo.org.ua>.

означающего «горные воители»¹ (на самом деле, как было сказано выше, «спящие (простирающиеся) в горах»). Яркий пример — анонимная статья «Ямабуси — горные воители», повторяющаяся на многочисленных сайтах [Ямабуси]. А на сайте Е. А. Вopilкина размещена его статья «Сюгэндо» [Вopilкин 2000], целиком посвященная боевым искусствам, по-своему интересная, но ровно ничего не сообщающая о самом сюгэндо.

Следует, однако, заметить, что в специальных японских работах по сюгэндо его связь с боевыми искусствами, в частности, с ниндзюцу, подвергается сомнению или занимает незначительное место. Так, в авторитетном «Справочнике по японским религиям», в обширном разделе о сюгэндо есть лишь одно упоминание о ниндзя: «Кроме того, говорят также, что ниндзя Кога, Нэгоро и Ига происходят от ямабуси» [Нихон сүкё дзитэн 1994: 449]. «Книга сюгэндо» из популярной серии «Books Esoterica» содержит небольшую — на одну страницу — заметку «Ямабуси и ниндзя», заканчивающуюся утверждением, что источников, ясно свидетельствующих о связи ямабуси с ниндзя, не сохранилось [Сюгэндо-но хон 1993: 97]. Книги учителей данной традиции, например, «Подвижник огня» Икэгути Экана и «Сердце сюгэндо» Годзё Дзюнгё, вообще не касаются боевых искусств [Икэгути 1996; Годзё 1983]. Критикует представление о сюгэндо как основе ниндзюцу (не отрицая, впрочем, некоторого влияния сюгэндо на ниндзюцу) и А. М. Горбылев, защитивший кандидатскую диссертацию по сюгэндо, и одновременно автор ряда книг по истории боевых искусств [Горбылев]. Интересно также, что на главном сайте японского «Будзинкан»² (филиалом которого является упомянутая выше украинская организация) информации о сюгэндо найти не удалось. Таким образом, видно, что репрезентация сюгэндо в японском виртуальном пространстве сильно отличается от западной, российской и украинской: для японцев сюгэндо прежде всего интересно как «религия» (при всей условности этого термина в японском контексте), а не как мистическое дополнение к боевым искусствам.

¹ Этимология основана на сходстве со словом «буси» 武士 — воин.

² <http://www001.upp.so-net.ne.jp/bujinkan>.

Стоит отметить и еще одну деталь. На сайтах, посвященных сюэндо, особенно неяпонских, почти не упоминается об одной из традиционных практик ямабуси — умерщвлении плоти специальным постом и затворничеством, приводившим к полному истощению тела, и превращении его почти «заживо» в мумию. Таких подвижников называли *сокусин-буцу* 即身仏 — «ставшие буддами в этом теле», т. е. в нынешней, а не будущей, жизни. Их нетленные мощи почитаются и ныне [Сюэндо-но хон 1993: 23]. Но такие практики, видимо, не привлекают жизнерадостных любителей восточных единоборств и популярной «эзотерики». Об этом, конечно, можно прочитать в Интернете, но совсем на других сайтах — там, где стремятся создать образ «шокирующей Азии».

Можно сказать, что современная ситуация порождает новые фигуры в поле, образуемом сюэндо. Если традиционно в нем были две фигуры — монаха-ямабуси и мирянина (профана), то теперь к ним добавились ученый, исследующий сюэндо, и увлекающийся им мирянин-знаток. Они вроде бы не профаны, но и адептами в традиционном смысле не являются. В виртуальном пространстве встречаются выдающиеся представители этого типа: например, Дэвид «Лефти» Шлезингер (Schlesinger), создатель интересного сайта «Shugendo for Sissies»¹, или москвич Сергей Бабкин, автор информативного блога о синто и сюэндо². Последний интересен тем, что не только является адептом школы боевых искусств Тэнсин Сёдэн Катори Синто рю, но и преподает хатха-йогу; кроме того, он посвящен в тантрическую традицию шривидья³. Понятно, что в традиционном контексте такое сочетание вряд ли было бы возможно.

Как ученый-исследователь, так и мирянин-знаток претендуют на знание, доступное ранее только ямабуси, и сохранившееся в тайне. Таким образом, границы тайного и «явного» (точнее, открытого) знания размываются, вопросы, которые мог задать лишь ученик своему учителю на

¹ <http://www.shugendo.org>.

² «Сюгендзя моногатари» // <http://yamashita.livejournal.com>.

³ <http://www.yoga-station.ru/index.php/home/people/32-sb>; см. также его сайт <http://www.heiho.su>; к сожалению, раздел о сюэндо на нем пока пуст.

едине или в тесном кругу других учеников, становятся предметом открытого обсуждения. Например, на одном публичном форуме можно прочесть следующее: «У меня давно имеется вопрос по теме, для понимающих: Ритуал посвящённый Фудо-мёо: после некоторых известных манипуляций, практик образует тоин-мудру меч и подняв левую руку над головой вращает три раза ПРОТИВ часовой стрелки? по завершению ритуала следует вращать также ПРОТИВ часовой или ПО ЧАСОВОЙ? (орфография сохранена — С. К.)»¹.

Не следует, однако, думать, что японские сайты, в отличие от неазиатских, строго следуют традиции. Прежде всего сама форма репрезентации сюгэндо на этих сайтах в виде определений вроде ответа на вопрос «что такое сюгэндо», общего описания доктринальных положений, пусть даже не секретных, в корне отличается от традиционной ситуации, когда профан получал представление о «тайном учении» из легенд и быличек о ямабуси, а ученик, вероятно (как это сегодня принято в большинстве традиционных школ в Японии), прежде чем услышать хоть какое-то объяснение доктрины, должен был годами овладевать практическими навыками. Кроме того, трудно представить, чтобы в традиционной Японии проводился набор на краткосрочные курсы ямабуси, как это делают сегодня в г. Цуруока (префектура Ямагата²). Следует также отметить, что часть размещенных в сети видеоматериалов (в том числе японских) содержит съемки ритуалов (например, *гома*), записи мантр и сутр в исполнении монахов и т. п. Если даже эти ритуалы и не были закрытыми для непосвященных, все равно возможность их механического воспроизведения порождает ряд вопросов. Например, издавна считается, что чтение мантр и сутр оказывает магическое влияние на окружающий мир. Справедливо ли это по отношению к электронной записи тех же мантр? Хотя, заметим, в буддизме (пусть и в другой — тибетской — традиции) имеется прецедент — так называемые «молитвенные колеса».

¹ <http://ninpo.org.ua/forum/index.php?s=4f574f0113868fdb7a004a37de41dfce&showtopic=139&view=findpost&p=1322>.

² <http://www.tsuruokakanko.com/haguro/taiken/syugyo.html>.

Наш обзор, конечно, не является исчерпывающим. Мы пытались выявить только основные характеристики виртуальной репрезентации сюэндо. Как видно, она значительно отличается от традиционной репрезентации данного учения — не только в деталях, но и в существенном. А именно: путь всей жизни, ведущий к достижению высшего состояния (как бы его ни понимать), представляется как полезная для здоровья гимнастика или психотренинг для бойца; локальное явление демонстрируется как универсальное, а тайное учение (при постоянном подчеркивании этой таинственности) преподносится на деле как слегка засекреченное — в крайнем случае, нужно поехать в Японию и записаться на краткосрочные курсы ямабуси. При этом такая репрезентация влияет и на само учение: оно реально становится глобальным (не случайно появление зарубежных ямабуси датируется началом эпохи «всемирной паутины»), а многое из того, что веками держали в секрете, становится легкодоступным.

И все-таки мы далеки от мысли, что виртуальный «двойник» сюэндо может полностью раскрыть все тайны своего реального прототипа. Во-первых, потому, что сюэндо — живая традиция, и ее носители свои тайны стерегут. Во-вторых, потому, что овладеть сюэндо можно лишь на практике, и тут любые книги, фотографии, аудио- и видеоматериалы играют лишь второстепенную роль. И в-третьих, потому, что настоящую тайну попросту невозможно раскрыть непосвященному — она открывается только тому, кто сможет пройти весь Путь до самого конца.

ЛИТЕРАТУРА

На русском и западных языках

Беньямин 1996 — *Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / *Беньямин В.* Избранные эссе. М.: Медиум, 1996. С. 66–91 // [электронный ресурс]: <http://art.photoelement.ru/analysis/benjamin/benjamin.html>.

Буддизм в Японии 1993 — Буддизм в Японии. М.: Наука, 1993.

Вопилкин 2000 — *Вопилкин Е. А.* Сюгэндо. Б. м., 2000 // [электронный ресурс]: <http://ipmras.ru/~Vopilkin/busido-sugendo.html>.

Горбылев — *Горбылев А.* Неизвестное нин-дзюцу // [электронный ресурс]: http://combatmachine.tripod.com/~kemp06_r.htm.

Игнатович 1992 — *Игнатович А. Н.* Сюгэндо // Буддизм. Словарь. М.: Республика, 1992. С. 235.

Икэгути 1996 — *Икэгути Экан.* Подвижник огня. М.: Республика, 1996.

Капранов 2010 — *Капранов С. В.* Сюгэндо как эзотерическое учение // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма: Сб. материалов Третьей международной научной конференции. СПб.: РХГА, 2010. С. 270-276.

Момот 2008 — *Момот В. В.* Вся информация о семинаре сидоси Доминика Тибо 10-12 октября в Киеве (8.10.08) // [электронный ресурс] <http://www.ninpo.org.ua/news/info/83>.

Накорчевский 2004 — *Накорчевский А. Н.* Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика). СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2004.

Ямабуси — Ямабуси — горные воители // [электронный ресурс]: http://www.erosport.ru/2007/03/18/jamabusi_gornye_voiteli.html.

Biographie Shugen — Biographie Shugen // [электронный ресурс]: <http://www.shugendo.fr/fr/biographie-shugen>.

Rotermund 2005 — *Rotermund H. O.* Shugendo in the European Eye: Centering on the 16th Century // XIX World Congress of the International Association of the History of Religions. The Book of Abstracts. Tokyo, 2005. P. 226.

Shugendo Austria — Shugendo Austria: Kraft der asketischen Praktik // [электронный ресурс]: http://www.yamabushi-dojoo.org/index.php?article_id=11.

На японском языке

Годзё 1983 — *Годзё Дзюнгё* 五條順教. Сюгэндо-но кокуро 修験道のこころ (Сердце сюгэндо). Осака: Токи сёбо 朱鷺書房, 1983.

Нихон сүкё дзитэн 1994 — Нихон сүкё дзитэн 日本宗教事典 (Справочник по японским религиям). Токио: Кобундо 東京: 弘文堂, 1994.

Синто дзитэн 1999 — Синто дзитэн 神道事典 (Энциклопедический словарь синто). Токио: Кобундō 東京: 弘文堂, 1999.

Сюгэндо-но хон 1993 — Сюгэндо-но хон 修験道の本 (Книга сүгэндо). Токио: Гакусю кэнкюся 学修研究者, 1993.

Сведения об авторах

(информация, актуальная на 2 декабря 2010 г.)

Вовченко Виталий Анатольевич (Орел) — кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения и теологии философского факультета Орловского государственного университета. E-mail: witallys@mail.ru.

Демченко Александр Владимирович (Киев) — студент дипломных курсов пали и санскрита в Sri Lanka International Buddhist Academy (Канди, Шри-Ланка). E-mail: mail@demchenko.info.

Жданов Вадим Владимирович (Эрланген) — Dr. Phil., научный сотрудник кафедры религиоведения Университета Эрланген-Нюрнберг (Германия). E-mail: vadzhda@gmail.com.

Завгородний Юрий Юрьевич (Киев) — кандидат философских наук, докторант Института философии им. Г. С. Скороводы. E-mail: yuzavhorodniy@gmail.com.

Зоря Екатерина Васильевна (Киев) — магистр культурологии, аспирантка Института искусствоведения, фольклористики и этнографии им. М. Т. Рыльского. E-mail: werekat@ukr.net.

Капранов Сергей Витальевич (Киев) — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института востоковедения им. А. Е. Крымского. E-mail: s_kapranov@yahoo.com.

Карелин Владислав Михайлович (Москва) — магистр философии, ассистент кафедры социальной философии Российского государственного гуманитарного университета. E-mail: vlad.karelin@gmail.com.

Каривец Игорь Владимирович (Львов) — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Национального университета «Львовская политехника». E-mail: sacre@ukr.net.

Козик Юрий Александрович (Киев) — студент 3-го курса Киевского национального университета им. Т. Шевченко. E-mail: martin-iden@ukr.net.

Кузьмишин Евгений Леонидович (Москва) — кандидат филологических наук, независимый исследователь. E-mail: mefuselah@mail.ru.

Метилка Дмитрий Викторович (Запорожье) — соискатель степени кандидата философских наук на кафедре философии Запорожского национального университета. E-mail: metilka@mail.ru.

Носачев Павел Георгиевич (Москва) — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, кафедры наук о культуре Государственного университета «Высшая школа экономики». E-mail: pavel_nosachev@bk.ru.

Панин Станислав Александрович (Москва) — аспирант отделения религиоведения философского факультета Московского государственного университета. E-mail: antivirug-pro@mail.ru.

Пахомов Сергей Владимирович (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Востока философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. E-mail: sagra68@mail.ru.

Халиков Руслан Халикович (Донецк) — аспирант кафедры философии и религиоведения Государственного университета информатики и искусственного интеллекта (Донецк). E-mail: floringrey@gmail.com.

Шабанова Юлия Александровна (Днепропетровск) — доктор филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии юридического факультета Национального горного университета. E-mail: jshabanova@ukr.net.

Научное издание

**МИСТИКО-ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ
В ТЕОРИИ И ПРАКТИКЕ**

«Тайное и явное»: многообразие репрезентаций
эзотеризма и мистицизма

Четвертая международная научная конференция

2-4 декабря 2010 г., Днепропетровск

Ответственный редактор *С. В. Пахомов*

Вёрстка *И. Н. Зайцев*

Подписано в печать 9.11.2011.

Формат 60×84 1/16. Печать офсетная

Усл.печ.л. 12,03. Тираж 100 экз. Заказ № 186.

Издательство РХГА

191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15

Тел.: (812) 310-79-29, +7(981)699-6595;

факс: (812) 571-30-75

E-mail: rhgapublisher@gmail.com

<http://rhga.ru>

Отпечатано в типографии «Литография»

191119, С.-Петербург, Днепропетровская ул., д. 8