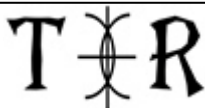


---

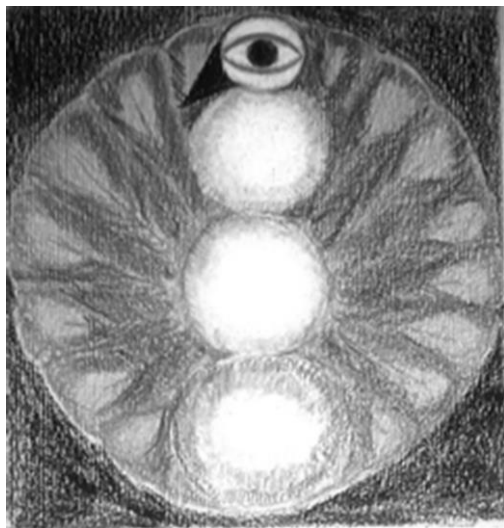
Библиотека  
сайта  
«TERRA



Выпуск  
8  
RELIGIOSA»

---

В·В·ВИНОКУРОВ  
И·П·ДАВЫДОВ  
С·В·ДМИТРИЕВ  
С·А·ПАНИН  
Ю·Ф·РОДИЧЕНКОВ  
Л·А·СУРИНА  
О·В·ТЕЛЕМСКИЙ



КОЛЛЕКТИВНАЯ МОНОГРАФИЯ

**MAGNUM · IGNOTUM**

• ТОМ ПЯТЫЙ •

МОСКВА • КАСТАЛИЯ • 2017

УДК 882  
ББК 63.2 86.23 87.3  
Д 13

**Винокуров Владимир Васильевич, Давыдов Иван Павлович,  
Дмитриев Сергей Владимирович, Панин Станислав  
Александрович, Родиченков Юрий Федорович,  
Сурина Лидия Алексеевна, Телемский Олег Валерьевич**

**MAGNUM IGNOTUM. Том 5: Алхимия. Магия.  
Оккультизм.** / Под общ. ред. И.П. Давыдова. – М.: Клуб  
«Касталия», 2017. – 370 с.  
(Серия: «Библиотека сайта "TERRA RELIGIOSA"» Вып. 8)

В юбилейный пятый том коллективной монографии, написанный сотрудниками и выпускниками кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова и их коллегами из Общероссийской Профессиональной Психотерапевтической Лиги (ППЛ), РХТУ имени Д.И. Менделеева, Вяземского филиала АИЭМ и просветительского клуба «Касталия», решившими таким образом поздравить своего соавтора В.В. Винокурова с 60-летием, вошли работы, касающиеся различных аспектов изучения культурных феноменов алхимии, магии и оккультизма – как средневековых, так и современных, как западных, так и восточных. Эта проблематика не нова для авторского коллектива «Magnum Ignotum», поскольку уже неоднократно находила свое отражение на страницах 1, 2 и 4 томов данного многотомного издания. В разделе «Восток» публикуется вторая часть буддологического исследования С.В. Дмитриева, посвященная психопрактикам тибетской Ваджраяны.

**Рецензенты:**

*Крылов А.Н.* – директор Берлинского Вест-Ост-института, доктор философии, профессор (Германия)  
*Соловьёва Э.В.* – клинический психолог, аналитический психолог, супервизор (Россия).

Издание осуществлено при **финансовой** поддержке интеллектуального клуба «Касталия» (<https://castalia.ru/>) и **информационной** поддержке сайта «TERRA RELIGIOSA» (<http://terrareligiosa.jimdo.com>)

Модерация сайта, художественное оформление и общая редакция книжной серии – Давыдов И.П.

В оформлении обложки использованы фотографии рисунков из личного архива И.П. Давыдова.

**ISBN**

© Коллектив авторов, 2017  
© Клуб «Касталия», 2017

## Раздел первый: ЗАПАД

### Глава 1.

## ЭЗОТЕРИЗМ, РЕЛИГИЯ И НАУКА В ИСТОРИИ ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЫ

Несмотря на активное развитие в последние десятилетия научного изучения эзотеризма, вопрос определения основных понятий, относящихся к этой области, включая собственно определение эзотеризма, по-прежнему остается предметом дискуссий. Среди множества попыток сформулировать определение эзотеризма в рамках различных подходов, наиболее перспективными в настоящее время представляются определения, которые акцентируют внимание на гнозисе, т.е., по определению А. Верслуиса, «непосредственном духовном озарении, имеющем метафизический или космологический характер» [28, с. 2], как его основополагающем элементе. В соответствии с таким подходом, в зависимости от характера знания-гнозиса, на обладание которым претендуют адепты эзотерического учения, эзотеризм можно поделить на два больших раздела: магию, основанную на «космологическом гнозисе», и мистицизм, основанный на «метафизическом гнозисе». Сам же эзотеризм при этом возможно охарактеризовать как совокупность учений, отвечающих двум ключевым критериям. Во-первых, это апелляция к гнозису, представляющему собой прямое, абсолютно достоверное для его субъекта постижение скрытых сторон действительности. Во-вторых, закрытость, таинственность, подразумевающая, что это постижение является доступным только для относительно узкого круга лиц либо по причине того, что его эксклюзивно хранит и воспроизводит некая закрытая группа, либо по причине его сложности, непонятности для непосвященного.

Таким образом, эзотеризм может быть определен как форма мировоззрения, основанная на гнозисе, в которой основополагающее значение придается идее тайны, недоступности своих верований и практик для «непосвященных». При этом, как справедливо подчеркивают многие исследователи, в опыте гнозиса адепту эзотерического учения открывается иллюзорность, ограниченность обычного восприятия мира; одновременно ему, как он считает, открывается иная, более полная и истинная реальность. Антрополог С. Гринвуд описывает это как опыт встречи с «иномирьем» (otherworld), общий для различных по своим убеждениям эзотерических течений:

«Эти разрозненные группы имеют разные мифологии и космологии, однако они разделяют убежденность в возможности взаимодействия с “иномирьем” – царством божеств, духов и иных существ, которых можно встретить, находясь в измененных состояниях сознания. Иномирье воспринимается как часть холистического целого, сосуществующая с нашей обычной, повседневной реальностью и являющаяся источником сакральных сил» [24, с. 1].

Похожим образом рассуждает и российский философ В. Розин:

«Эзотерик знает, что существует мир (подлинная реальность), где воплощаются все его мечты и идеалы. Поэтому его жизненный путь ясен и прям. Жить и трудиться над собой стоит ради обретения этой реальности...» [15, с. 16].

При этом, как справедливо подчеркивает Розин, конкретное содержание учения о природе подлинной реальности в разных эзотерических учениях может существенно различаться:

«В отличие от верующих, эзотерики уверены, что существует не Бог, а “подлинная реальность”, но, как показывает анализ эзотерических учений, у каждого эзотерика своя» [15, с. 6].

Главное преимущество использования понятия гнозиса для определения эзотеризма состоит в том, что оно позволяет отказаться от попыток включить в определение более детальную характеристику идейного наполнения эзотерических учений. Это представляется разумным, по-

сколько частные аспекты эзотерического мировоззрения могут существенно различаться у различных групп, и, следовательно, попытка составить исчерпывающий список идейного содержания эзотеризма в целом, скорее всего, приведет к тому, что мы подменим эзотеризм какой-либо его конкретно-исторической формой. Хотя не исключено, что в будущем мы сможем составить такой подобный список, прежде чем это станет возможным, предстоит проделать большую работу по изучению конкретно-исторических форм эзотерического мировоззрения. В этом отношении следует воздержаться от поспешных обобщений и, говоря об определении эзотеризма, ограничиваться минималистическим подходом.

Еще одно важное преимущество, связанное с апелляцией к идее гнозиса, состоит в том, что оно позволяет разграничить понятия эзотеризма, религии и науки, основываясь на различии источников знания, являющихся приоритетными для каждого из этих способов освоения мира. Можно сказать, что наука, эзотеризм и религия основываются на трех различных, хотя и связанных друг с другом исторически, способах познания, каждый из которых может быть назван греческим словом: *επιστήμη* (рациональное, логическое знание), *γνώσις* (внерациональное, интуитивное знание), *πίστις* (вера). Эзотеризм, основанный на гнозисе, при этом выступает как своего рода промежуточная инстанция на границе между верой и разумом, религией и наукой.

### ***1. Три способа постижения мира как инструмент анализа культуры***

Сама по себе идея подобного тройственного деления не нова. В общем виде схема, включающая описание рационального знания, гнозиса и веры в качестве оснований трех базовых областей западной культуры, была сформулирована еще в 1980-х годах голландским исследователем Ж. Квиспелем и изложена, в частности, в изданном под его редакцией в 1988 году сборнике «Гнозис: третий компо-

нент европейской культурной традиции» [25, с. 133]. Лейтмотивом этой работы стала идея о необходимости дополнить привычный нарратив, раскрывающий историю европейской духовной культуры через призму взаимоотношений науки и религии, третьим компонентом, гнозисом.

Несмотря на критику некоторых ключевых аспектов подхода Квиспеля, современные исследователи, такие как В. Ханеграафф и А. Верслуис, в целом, признают ценность модели трех форм знания для понимания природы западного эзотеризма. Ханеграафф, в частности, адаптировал данную модель в рамках собственного подхода и предложил определять понятия рационального знания, гнозиса и веры через категории «вербализируемости» и «проверяемости». Рациональное знание в изложении Ханеграаффа описывается как вербализируемое и проверяемое, религиозная вера – непроверяемая, но вербализируемая, а гнозис – непроверяемый и невербализируемый [25, с. 139–140].

Признавая общую ценность подобного анализа, следует, однако, отметить, что утверждение о принципиальной непроверяемости как атрибуте гнозиса представляется ошибочным. Напротив, в большинстве эзотерических групп рассказ о гнозисе сопровождается призывом проверить это знание на практике, пережив опыт гнозиса самостоятельно посредством специальных упражнений и ритуалов. Эта идея самостоятельной верификации эзотерического знания проходит лейтмотивом в классических эзотерических сочинениях, а эзотерические практики традиционно выступают инструментом такой верификации. Например, Алистер Кроули (1875–1947) призывает в «Книге 4» не принимать на веру положения религиозных доктрин, а попытаться воспроизвести самостоятельно опыт их основателей, таких как Иисус, Мухаммед и Будда:

«Давайте для начала ставить под сомнение каждое [религиозное] утверждение. Давайте изыщем способ подвергать каждое утверждение экспериментальной проверке» [6, с. 33].

Именно это «экспериментальное» отношение, стремление к собственному опыту в противоположность вере в авторитет, отличает эзотерическое отношение к миру от религиозного. В этом смысле правильнее было бы говорить о гнозисе как проверяемом, но невербализуемом знании. Иными словами, если о рациональном знании можно рассказать и этот рассказ можно проверить, а о вере можно рассказать, но проверить ее нельзя, то гнозис, парадоксальным образом, доступен для проверки каждым adeptом эзотерического течения, но рассказывать о гнозисе не пережившему его бессмысленно. В этом смысле, гнозис и есть то, что делает эзотерические учения эзотерическими, т.е. тайными, недоступными «непосвященным».

Следует также понимать, что отношения рационального знания, гнозиса и религиозной веры в истории западной культуры были сложными, и понимание их соотношения менялось от эпохи к эпохе. Как отмечает Ханegraафф, для многих течений было характерно обращение к каждой из этих форм знания, так что неверно было бы говорить, например, о религии как основанной *только* на вере, а эзотеризме – как основанном *только* на гнозисе [25, с. 138]. Приводя в пример учение Эммануила Сведенборга и *Corpus Hermeticum*, Ханegraафф демонстрирует, что в обоих случаях отсылки ко гнозису соседствуют с сугубо рациональными рассуждениями и элементами религиозной веры.

Упомянутые примеры, впрочем, справедливы лишь отчасти. Действительно, хотя учение Сведенборга (1688–1772) является классическим примером эзотерического учения, построенного на описании внерационального опыта своего основателя, многие последователи Сведенборга, не обладая собственными духовидческими способностями, воспринимали его на веру, т.е. относились к текстам Сведенборга как к религиозному откровению. Это, по мысли Ханegraаффа, должно продемонстрировать, что и в учениях, традиционно характеризуемых в качестве эзотерических, вера занимает порой не меньшее место, чем гнозис. Однако этот пример обернется скорее против ис-

ходного тезиса, чем послужит ему поддержкой, если мы вспомним, что последователи Сведенборга, в итоге, основали собственное религиозное учение, получившее название Новая церковь. При этом показательно, что сам Сведенборг не был причастен к ее организации и вообще не интересовался институциональным оформлением своего учения – Новая церковь была основана лишь в 1787 году, через пятнадцать лет после его смерти. Таким образом, этот случай демонстрирует не столько соседство веры и разума внутри эзотерического течения, сколько то, как эзотерические течения выступают в качестве источника для появления новых религиозных движений. Пока Сведенборг описывает свой личный опыт, речь идет об эзотерическом учении, и сам Сведенборг, разумеется, представляет собой классический пример автора-эзотерика. Но по мере того, как его последователи вырабатывают некритическое отношение по отношению к его текстам и, вместо стремления самостоятельно пережить подобный опыт, предлагают принимать его на веру, эзотерическое учение трансформируется и содержательно, и институционально в религиозную организацию.

Тем не менее, бесспорно, что точно также как, например, религия, проявляя себя в различных формах, часто исторически выступала в связке с рациональностью (например, в форме религиозной философии), эзотерические учения отнюдь не игнорировали ни рациональность, ни религиозную веру. Аналогично и в повседневной жизни ученых, и, в особенности, в рамках научно-популярного дискурса, авторитет экспертов и принятие на веру определенных утверждений (в частности, научных фактов, описанных коллегами, и базовых методологических принципов) играют не меньшую роль, чем непосредственное эмпирическое исследование или логический анализ. Есть в науке место и для интуиции, и для вдохновения – иными словами, для целого ряда явлений, которые мы бы отнесли скорее к категории гнозиса, чем к области строго рационального доказательного знания.



Иначе говоря, все три формы знания, как правило, в большей или меньшей степени соседствуют друг с другом, так что в совокупности это создает широкий спектр промежуточных форм, каждая из которых, разумеется, представляет собой более или менее идеализированную модель. При этом эзотеризм, обращающийся к внерациональному, интуитивному знанию, оказывается в рамках этой схемы, во-первых, промежуточной инстанцией между верой и разумом, религией и наукой и, во-вторых, средой, в которой рождаются новые религиозные и научные идеи.

Попытка выйти за пределы троичного деления и создать более детальную классификацию позволяет выделить семь типичных установок в отношении ελιотτη, γνωσις и λογισ, соотношение которых может быть представлено в виде схемы, показанной на рис. 1. При этом следует иметь в виду, что на практике все описываемые способы познания и освоения мира существуют не изолированно, а в виде достаточно размытого спектра, плавно перетекая друг в друга.

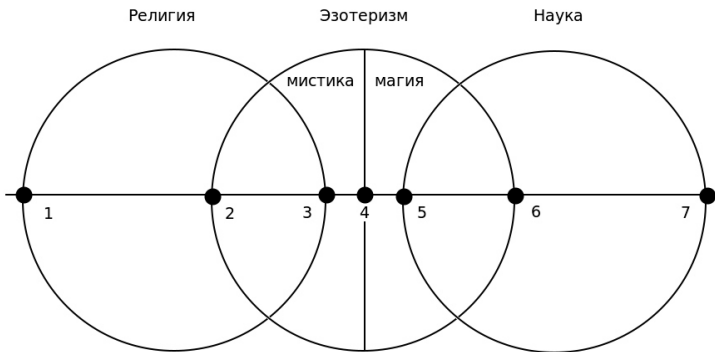


Рис. 1. Соотношение сфер религии, эзотеризма и науки в современной западной культуре. 1 – нормальная религия, 2 – религиозная мистика, 3 – мистическая религия, 4 – чистый эзотеризм, 5 – оккультные науки, 6 – паранаука, 7 – нормальная наука.

Так, внутри домена «религии» можно выделить как «нормальную» религиозность, построенную на вере и сле-

довании религиозному авторитету, так и различные формы религиозной мистики (суфизм, исихазм), которые многие исследователи справедливо относят к сфере не только религиозного, но и эзотерического. Например, В. Розин отмечает:

«...мы видим, что исихазм как эзотерическое учение вошел в православие, что примерно в это же время эзотерическое учение “суфизм” был органично включен в ислам, что на основе эзотерического учения Готамы Будды сложился буддизм как мировая религия» [15, с. 24].

Несложно заметить некоторую неоднозначность положения религиозной мистики: с одной стороны, она вписывает себя в рамки конкретной религиозной традиции, с другой – подразумевает обретение личного опыта, и в этом смысле видится с точки зрения религиозной догматики крайне опасным предприятием, потенциально ведущим к ереси.

Еще дальше от левой части спектра оказываются мистические религии, т.е. такие религии, в которых требование индивидуального мистического опыта является не делом отдельных «религиозных виртуозов», но, в той или иной степени, каждого члена общины. К мистическим религиям можно отнести афро-карибские религии, такие как вуду, и некоторые формы неоязычества, например, викку. Такие религиозные движения гораздо более похожи на эзотерические сообщества и тесно, иногда вплоть до полной неразличимости, соседствуют с эзотерическими учениями и практиками, инкорпорируя в свое учение, в том числе, магические практики.

Соотношение эзотерического и религиозного можно при этом описать в виде движения от эзотеризма как сферы непосредственного опыта к религии как области веры. На ранних этапах новые религии часто тяготеют к мистике и непосредственному опыту и могут представлять собой мистически ориентированные группы, но, институционализируясь и формируя догматику, они смещают акцент с индивидуальной трансформации на коллективное спасение через посредство религиозной общины и могут выра-

батьвать критическое отношение к личному мистическому опыту как опасному для догматов веры. Впрочем, возможно и обратное движение от религиозного к эзотерическому. Такое движение мы наблюдаем, например, в случае с каббалой, которая, возникнув как мистическое течение внутри иудаизма, впоследствии развилось до внеконфессиональных сугубо эзотерических вариантов (каббала оккультистов, учения Михаэля Лайтмана и Йегуды Берга и др.).

В противоположность религиозному отношению к миру, чистый эзотеризм, основанный исключительно на гнозисе, является квинтэссенцией того, что переживает конкретный эзотерик в момент столкновения с эзотерической реальностью. Такое чистое эзотерическое переживание для эзотеризма выступает как конечная цель, в то время как вера и рациональное знание выступают как средства ее достижения и осмысления. Поэтому в конкретных эзотерических течениях обращенность к гнозису соседствует с элементами религиозной веры и рационального осмысления действительности, которые рассматриваются в эзотеризме как важные инструменты освоения действительности, синтез которых в эзотерических доктринах и открывает путь к знанию-гнозису.

Переходя в «научную» часть спектра, мы сталкиваемся с оккультными науками, большой областью эзотеризма, подразумевающей значительный элемент рационализации и – как минимум время от времени – обращение к сугубо научным знаниям. К оккультным наукам можно отнести, например, астрологию и алхимию. Несложно заметить, что эти области систематически апеллируют к научным знаниям и методам. Астрология, например, обращается к астрономическим данным при расчете положений небесных тел (так что в астрологический ликбез, безусловно, входят такие астрономические понятия как эклиптика, зенит, надир и др.), а практика алхимии непосредственно связана с химическими и медицинскими знаниями.

**Паранаука** (греч. лара – около, возле) – это:

«термин, обозначающий многообразие сопутствующих науке идейно-теоретических учений и течений, существующих за ее пределами, но связанных с нею определенной общностью проблематики или методологии» [12].

Понятие «паранаука» не несет оценочного смысла и означает совокупность околонуучных концепций и направлений исследования, стремящихся использовать научные методы и, в целом, выстроенных по образцу конвенциональных наук, но не признаваемых или лишь ограниченно признаваемых профессиональным научным сообществом. К их числу относятся, например, парапсихология, уфология и другие подобные области с неоднозначным академическим статусом. С одной стороны, они, несомненно, демонстрируют связь со сферой эзотерического, с другой – ориентируются в своей работе в качестве идеала на общепринятые научные теории и стандарты научности, часто намеренно дистанцируясь от эзотеризма.

Наконец, нормальная наука представляет собой идеальный тип чисто рационального знания, не включающего ни элементов веры, ни элементов интуиции или иного внерационального знания. Термин «нормальная наука» использовался Томасом Куном для обозначения стадии экстенсивного накопления научных знаний в рамках установившейся научной парадигмы в периоды между прорывными научными открытиями, определяющими этапы научных революций. Отсылка к куновской терминологии в данном случае не случайна, поскольку, на наш взгляд, идеализированная модель чисто рациональной науки может быть в наибольшей степени реализована именно в рамках тех периодов в истории науки, когда деятельность ученого в основном определяется совокупностью стандартизированных процедур лабораторной работы, наблюдения, описания и т.д. В то же время, в периоды научных революций, в отсутствие ясных методологических ориентиров и общепринятых критериев научной «нормы», на первый план выходят именно внерациональные факторы. К числу таковых может относиться интуиция выдающихся ученых, их искренняя вера в свою правоту и умение за-

жесть этой порой почти религиозной (ибо на первых порах число чисто рациональных доводов в пользу революционной научной идеи всегда ограничено) верой своих коллег. Пол Файерабенд, например, отмечает, что на момент публикации Коперинком его астрономических работ точность предлагаемой им модели (отклонение около  $10^\circ$ ) была, в целом, ниже, чем точность модели Птолемея (отклонение не более  $6^\circ$  для всех планет, кроме Марса, у которого отклонения доходили до  $30^\circ$ ) [18, с. 69–70]. Поэтому, делая вывод о причинах отказа от физики Аристотеля и геоцентрической модели в пользу гелиоцентрической, Фейерабенд справедливо указывает на значительную роль вненаучных предпосылок в выборе тех или иных теорий в подобные периоды:

«Противники Аристотеля одержали победу потому, что они пользовались поддержкой философских и религиозно-мистических концепций и некоторых ненаучных идей относительно человека и мира» [18, с. 91].

Но и приведенной выше схемы самой по себе все еще недостаточно. Для того чтобы сделать картину более полной, следует учитывать, что понятия науки, эзотеризма и религии исторически трансформировались, так что их соотношение как друг с другом, так и с категориями рационального знания, гнозиса и веры понималось по-разному в разные эпохи и в рамках различных течений мысли. В наиболее общем виде можно выделить три основных этапа в трансформации понимания соотношения рассматриваемых категорий в рамках западной культуры, которые могут быть представлены в виде следующей таблицы:

<b>От первобытных обществ до V в. н. э.</b>	Единый, недифференцированный комплекс знаний о мире, в котором $\gamma\nu\omega\sigma\varsigma$ , $\epsilon\lambda\theta\omicron\tau\eta\mu\eta$ и $\lambda\eta\theta\iota\varsigma$ выступают как части единого, неделимого целого.
<b>От V в. н. э. до XVIII в.</b>	Выделение «религии» как особой сферы культуры, противопоставление веры знанию («философии»), понимаемому в качестве наследия «языческой мудрости».
<b>От XVIII в. до современности</b>	Появление сциентизма как мировоззренческой установки, признающей только $\epsilon\lambda\theta\omicron\tau\eta\mu\eta$ источником достоверного знания о мире. Разделение «знания» на $\gamma\nu\omega\sigma\varsigma$ и $\epsilon\lambda\theta\omicron\tau\eta\mu\eta$ , их противопоставления.

При этом следует оговориться, что приведенная схема описывает, в первую очередь, западные реалии. В других культурах может наблюдаться иное соотношение этих сфер культуры, поскольку, строго говоря, само деление на «эзотеризм», «науку» и «религию» является социальным конструктом, ставшим результатом развития западной культуры Нового времени. Между тем, например, в Китае традиционная китайская наука, в частности, китайская медицина, развивалась вне какого-либо противопоставления сугубо эзотерическим по своему наполнению идеям китайской натурфилософии, которые, в свою очередь, были неотделимы от религий Китая, в отличие от христианства не противопоставлявших себя эзотерическому измерению культуры.

С другой стороны, говоря о западной культуре, нельзя забывать о Ближнем Востоке, который в отношении интеллектуальной истории и особенно истории эзотеризма в некотором отношении выступал исторически как часть западного мира, особенно в Античности и в Средние века. Из Египта черпали мудрость философы Древней Греции, в восточных провинциях Римской Империи зародилось и начало распространяться христианство, в арабском мире в период Средних веков были сохранены тексты Аристотеля, возвращение которых в Европу положило начало схоластической философии, а затем и мировоззрению эпохи Возрождения. Поэтому, говоря о сложной истории формирования западного эзотеризма и его истоках, А. Февр совершенно справедливо отмечал:

«То, что мы имеем в виду, говоря “Запад”, представляет собой огромный ансамбль греко-латинской культуры. <...> Здесь переплелись традиции иудаизма и христианства, влияние нескольких столетий ислама на части территории Запада также внесло свой вклад в формирование современных эзотерических течений...» [17, с. 7].

В самой западной культуре религия, наука и эзотеризм изначально не были отделены друг от друга, выступая в качестве элементов единого комплекса знаний о мире, который можно было бы назвать мифологическим мышлением. Их разделение, являющееся своего рода ис-

торической аномалией, заняло больше тысячи лет, и на разных этапах истории отношения между такими категориями как вера, рациональное мышление и гнозис, могли быть различными.

## **2. От мифологического мышления к догматической религии**

Традиционное понимание знания как единого и целостного порождало соответствующие способы решения возникающих прикладных задач.

«С нашей точки зрения, – отмечают авторы работы “В преддверии философии”, – существует значительная разница между действием и ритуалом или символическим представлением. Для древних это различие было лишено смысла. Гудеа, месопотамский правитель, описывая основание храма, упоминает единым духом о том, что он вылепил кирпич из глины, очистил участок огнем и освятил фундамент маслом. Когда египтяне объявляют, что Осирис (а вавилоняне – что Оаннес) дал им элементы культуры, они включают в эти элементы как ремесла и сельское хозяйство, так и обрядовые обычаи. Оба вида деятельности обладают одинаковой степенью реальности. Было бы бессмысленно спрашивать у вавилонянина, зависел ли удачный урожай от умения земледельцев или от правильно проведенного празднества Нового года. Для успеха было необходимо и то и другое» [20, с. 33].

Это, конечно, не означает, что какой-нибудь древний египтянин или шумер мог позволить себе возвести молитвы богам или прочитать заклинание о хорошем урожае и не приложить вполне обыденных физических усилий для того, чтобы урожай был хорошим. Напротив, по верному наблюдению Б. Малиновского, вложенный труд, наравне с прочитанными заклинаниями и благосклонностью богов, неизменно считается необходимым компонентом успеха даже в самых примитивных культурах. Однако труд понимается в данном случае именно в качестве компонента, и так же, как он не забыл бы прополоть свой земельный участок, и человек древности, и туземцы с островов Тробрианского архипелага, о которых писал Малиновский, не забыл бы исполнить соответствующие религиозные или магические действия:

«Несомненно, – писал Малиновский по этому поводу, – туземцы считают, что магия абсолютно необходима для плодородия их огородов. Что бы произошло без нее, никто не может точно сказать, ибо ни один огород никогда не закладывался без ритуала. <...> Однако означает ли это, что все свои успехи туземцы приписывают исключительно магии? Конечно же, нет. Если бы вы предложили туземцу ухаживать за огородом при помощи одной только магии, оставив работу, то он просто улыбнулся бы в ответ на вашу наивность» [9, с. 29].

Тем не менее, стремление Малиновского приписать обществам, в которых доминирует целостное мифологическое мышление, аналитические категории западной культуры первой половины XX века, в частности, строгое разграничение сфер магии, науки и религии, было ошибочным. «Четкое разделение» между магией и наукой, о котором пишет Малиновский, является, очевидно, результатом его собственного анализа, в то время как в самом мифологическом мышлении различия между одним и другим не проводится. Цель Малиновского при этом понятна: в полемике с Леви-Брюлем он пытается развеять миф о тотальной иррациональности человека примитивной культуры [9, с. 27]. Однако решение, которое предлагает Малиновский, не выходит за рамки навязываемой сциентистским дискурсом дихотомии «иррациональность – сциентизм», в то время как для правильного понимания природы мифологического мышления необходима совершенно иная перспектива. Иными словами, сама постановка вопроса о человеке, живущем в рамках мифологического мышления, как «рациональном» или «нерациональном» в современном смысле ошибочна. В мифологическом мышлении сферы «науки» и «магии» вовсе не противопоставляются друг другу и не дополняют друг друга, а выступают в неразрывном единстве. Иными словами, это совершенно другой тип мировоззрения, который было бы ошибочно пытаться вписать в категории современной западной культуры.

Подобный единый комплекс знаний о мире не распался даже у древних греков, почерпнувших, по преданию, многие свои знания у ближневосточных культур. О первом греческом философе, Фалесе, например, античные источ-



ники сообщают, что он жил и учился в Фивах и Мемфисе. Не удивительно поэтому, что когда первые греческие философы пришли на историческую сцену, их «философия», на деле, содержала в себе элементы не только рационального, но и внерационального знания, которые не отделялись друг от друга. Наука, религия, философия, мистические практики – все это было для греков частями единого целого. Не случайно к разряду префилософии исследователи относят античные мистические школы, такие как школа орфиков, и чудотворцев вроде Эпименида, Аристея или Абариса. Ф. Капра писал по этому поводу:

«...корни физики, как и всей западной науки в целом, следует искать в начальном периоде греческой философии в шестом веке до н.э. – в культуре, не делавшей различий между наукой, философией и религией. Мудрецов Милетской школы в Ионии не интересовали такие разграничения. Они стремились постичь истинную природу, или истинное устройство, вещей, которую они именовали “физис”. Именно от этого греческого слова происходит термин “физика”, первоначальное значение которого, таким образом, – стремление постичь истинное устройство вещей» [5, с. 15].

Правда, греки добавили к традиционной модели накопления знаний о мире культуру рационального доказательства, тем самым создав основу для того, что сегодня мы называем наукой в строгом смысле слова. И если до греков практические знания носили скорее рецептурный характер, то уже у Фалеса мы видим теоремы, то есть рациональное обоснование своих суждений. И, тем не менее, греческие философы демонстрируют тот же тип мышления, что и люди древнего Ближнего Востока. Когда о Фалесе мы читаем, что, «научившись геометрии у египтян, он первым вписал круг в треугольник и [в благодарность богам] принес в жертву быка» [19, с. 100], это, безусловно, заставляет вспомнить о месопотамском правителе Гудеа, для которого вылепить кирпич из глины и освятить фундамент маслом было событиями одного ряда. Тогда понимание античной философии как «перехода от мифа к логосу», т.е. от мифологического мышления к рациональному доказательству, является ошибочной проекцией современной рационалистической модели философии на ан-

тичную культуру. Сами же греки, напротив, не противопоставляли рациональное знание гнозису, равно как не противопоставляли они разум и веру, науку, философию и религию.

В этом отношении показательно, что именно позднеантичная культура впервые рождает понятие «эзотерического», и применяется оно, заметим, именно к античным философам и философским школам. Лукиан Самосатский (II в. н.э.), например, использует слова «эзотерический» и «экзотерический» для обозначения двух аспектов учения Аристотеля. В работе «Продажа жизней», по-видимому, первом известном случае употребления прилагательного «эзотерический», Лукиан пишет о философе-перипатетике:

«Он кажется снаружи одним, а изнутри – другим. Поэтому, если купишь его, то различай эзотерического и экзотерического» [8, с. 238].

Ямвлих (III – IV вв.) в сочинении «О пифагоровой жизни» говорит об эзотеризме применительно к прошедшим первоначальные испытания ученикам пифагорейской школы:

«Если их признавали достойными стать причастными к учению на основании испытания их образа жизни и других нравственных качеств и после пятилетнего молчания, то они, наконец, становились эзотериками и, допущенные за занавес, слушали Пифагора, находясь рядом с ним, и смотрели на него. До этого долгое время, пока их нравы были предметом испытания, они вникали в его учение, просто слушая Пифагора по другую сторону занавеса и не видя его» [22, с. 57].

Аналогичное упоминание находим и у христианского автора Ипполита Римского (II–III вв.) в сочинении «О философских умозрениях, или обличение всех ересей»:

«Есть и другая философия, ... основателем которой был Пифагор, родом, по мнению некоторых, из Самоса. <...> Преемники его учения не много отступили от его образа мыслей. Сам же он в исследовании естества соединил астрономию, геометрию, музыку и арифметику. Таким образом, он утверждал, что Бог есть единица (монада), и, тщательно изучив природу числа, говорил, что мир строен и гармоничен, и первый привел движение семи планет в ритм и согласие. Удивляясь устройству вселенной, он полагал за первое то, чтобы ученики молчали, как будто они, новопосвящаемые в таинства, вступали в мир вселенной; потом, когда они

окажутся довольно успевающими в его уроках и умеющими рассуждать о звездах и природе, он признавал их чистыми и, наконец, позволял говорить. Он разделял своих учеников на эзотериков и экзотериков. Первым он передавал высшие учения, другим – низшие. Он также занимался магией, как говорят, и сам изобрел физиогномику, полагая в основание некоторые числа и меры, говоря, что числовое начало синтетически заключает в себе философию...» [16, с. 347].

С другой стороны, некоторые исследователи возводят происхождение термина «эзотерический» к традиции античных мистерий, т.е. к одному из аспектов античной религии. Так, В.В. Винокуров указывает на связь понятия эзотерический с делением мистерий на внешние и внутренние, указывая, что «эзотерическими» назывались те священнодействия и учения, которые открывались только узкому кругу «посвященных» [3, с. 66]. Таким образом, можно констатировать, что в работах античных авторов прилагательное «эзотерический» применялось к внутренним, тайным, скрытым от непосвященных аспектам философских и религиозных учений. Слово «эзотеризм» в этом случае не используется как обозначение обособленного течения мысли, фактически, об «эзотеризме» как существительном речи вообще не идет – говорится только об «эзотерическом» и «эзотериках». Иными словами, эзотеризм понимается как единое для различных школ и путей познания мира подлинное знание. Сферы философии, науки и религии при этом не дифференцируются, выступая в тесном единстве, а эзотеризм как истинная философия, составляющая основу и раскрывающая подлинный смысл мифологического мышления, противопоставляется не науке или религии, а поверхностному («экзотерическому») знанию человека, находящегося в плену мнения, *доξα*.

Говоря о месте религии в античной культуре, следует подчеркнуть, что, как отмечает О.В. Осипова, «в древнегреческом языке, как и в латинском, не было слова, передающего все компоненты значения современного термина “религия”» [11, с. 40]. Иными словами, ни греки, ни римляне не выделяли религию в какую-то особую, отличную от других, сферу. При этом греческое слово *θρησκεία* и ла-

тинское *religio* приобретают значение, соответствующие современному понятию религии, лишь в сочинениях христианских авторов [11, с. 45]. Этот факт является ярким свидетельством изменений, произошедших в западной культуре с появлением на исторической сцене христианства. Христианство настаивало на превосходстве веры над разумом и противопоставляло себя, причем весьма решительно, античной культуре. Правда, справедливости ради, следует уточнить, что раннее христианство было весьма разнообразным, и многие его представители не спешили отказываться от традиционной античной философии, равно как и от мистических откровений. К примеру, Ориген Александрийский (ок. 185–254) пытался в своих работах совместить идеи христианства с античной философией и учил о глубинном духовном смысле Библии, скрытом от профанов. Но чем дальше, тем менее терпимо относились к чужакам вроде Оригена, которого и самого, в итоге, изгнали из Александрии.

Если в первые века своей истории христианство вынуждено было мириться с античной культурой и философией, то по мере роста популярности и общественного влияния оно могло все больше игнорировать или подавлять их. Своего рода апофеозом размежевания веры и знания стали Вселенские соборы (325–787), в ходе которых религиозные лидеры христианства последовательно отвергли все попытки рационалистической трактовки христианского вероучения. Основная дискуссия на вселенских соборах развернулась вокруг двух ключевых вопросов: о Троице и о личности Иисуса. На первом соборе (325) было отвергнуто учение епископа Ария, считавшего Иисуса лишь высшим творением Бога, но не самим Богом. На втором (381) отвергли учение Македония, предлагавшего рассматривать Святого Духа как порожденную Богом сущность. На третьем (431) было отвергнуто учение Нестория, полагавшего, что Иисус был человеком, в которого Бог вошел и пребывал «как в храме». На четвертом (451) было отвергнуто учение архимандрита Евтихия, учившего, что Иисус был чистой божественной сущностью.

Что примечательно в этих богословских спорах, так это то, что отвергнутые в ходе них учения были, по сути, ориентированы более рационалистически, нежели идеи, ставшие в итоге частью канона. Канон же требовал поверить в то, что Иисус одновременно был Богом и человеком, но не смешением божественного и человеческого, а их таинственным и непостижимым единством, в котором человеческая и божественная природы пребывают «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно». А ведь такая формулировка – буквальное нарушение закона исключенного третьего, одного из фундаментальных законов аристотелевской логики, составлявшей основу античной рациональности. Иисус при этом должен был пониматься как тождественный Богу-Отцу, от которого он, к тому же, рожден, с которым он разговаривает в Гефсиманском саду, но которым он при этом сам является. Далее, к этой и без того сложной и контринтуитивной конструкции добавляется Святой Дух, своего рода энергия, которая оказывается еще одной ипостасью триединого Бога, то есть тем же самым, что Отец и Сын.

Иерархи, участвовавшие в соборах, как будто целенаправленно стремились к устранению элементов философской рациональности в оформляемой ими догматике, противопоставляя подвиг веры рассудочности античной культуры. Впрочем, на то у них были весьма серьезные богословские основания: в конце концов, противопоставление христианства и философии восходит напрямую к посланиям апостола Павла, в которых он увещевает: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиейю и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2:8). Подобное противопоставление чистой веры и потенциально ведущей к ереси самодовлеющей рациональности проходит красной нитью через всю историю христианства и вполне отрефлексировано в современной богословской литературе:

«В противоположность богословскому усилию, путь философский яснее. <...> Это действительно полная противоположность богословского пути, когда от одного факта, от одного положения и догмата нельзя следовать

прямо, не принимая во внимание показаний всех остальных «маячков». Спряменение дороги неизбежно ведет к рационализации и пропасти – ереси» [7].

Таким образом, в ходе Вселенских соборов религиозность как бы последовательно очищалась от элементов рациональности, превращая веру в настоящий подвиг, подразумевающий преодоление собственного рационального мышления. Показательно, что потребовалось более четырех веков и основательная поддержка государства в борьбе с признанными ересями учениями, чтобы очистить христианскую догматику от рациональности античного типа. Теперь от христианина требовалась, прежде всего, вера, не замутненная излишними размышлениями. Именно такая внерациональная вера стала основой новой формы мировоззрения, которую можно обозначить как догматическую религиозность и определить как форму мировоззрения, стремящуюся к построению картины мира на основе «нормальной религии». См. рис. 2:

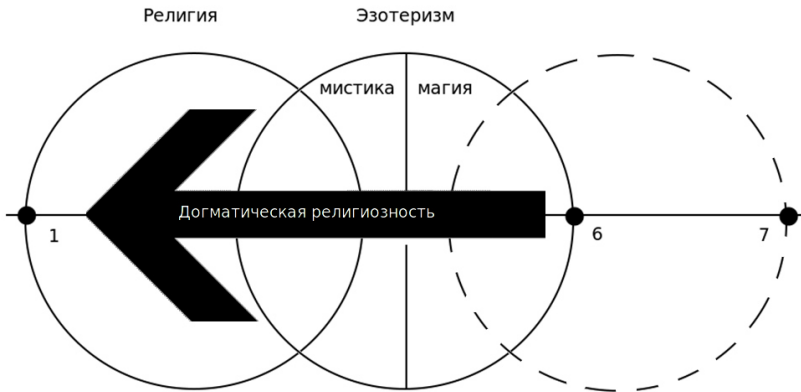


Рис. 2. Догматическая религиозность на схеме соотношения основных сфер западной культуры (наука на данном этапе еще не выделена в отдельную сферу культуры)

### **3. От средневекового образа знания к сциентизму XVIII века**

Наука и эзотеризм, однако, продолжали сохранять единство в европейской культуре еще много веков. Со времен Средневековья вплоть до XVIII века они объединялись в качестве некой суммы языческой мудрости, наследия античной культуры, противопоставляемого христианству и называемому философией. Средневековый спор о соотношении знания и веры, таким образом, был спором не о соотношении науки в современном смысле и религии, а о соотношении античного целостного знания (науки, философии и эзотеризма) и христианства.

Чтобы понять, как воспринимались границы между наукой, философией и эзотеризмом в начале Нового времени, можно обратиться к сочинению Агриппы Неттесгеймского (1486–1535) «Об оккультной философии», написанному в 1509–10 годах и опубликованному в 1533. Агриппа – автор, писавший в рамках парадигмы аристотелевской философии, в которой вещи понимаются как соединение материи, состоящей из элементов-стихий, и формы. Центральной идеей Агриппы является выделение т.н. «оккультных свойств» (букв. скрытых, тайных свойств), которые определяются как свойства, не выводимые из материальной организации предметов и происходящие, следовательно, от их форм.

«Есть и такие свойства в вещах, – пишет Агриппа, – которые не могут происходить от какого-либо из элементов, например, способность изгонять яд, исцелять язвы, притягивать железо или какие-либо иные. <...> Оккультные свойства называются так потому, что первопричины их скрыты, так что разум человеческий не может их постичь. По этой причине философы открыли большинство из них скорее благодаря обширному опыту, чем силе своего разума» [23, с. XIII].

Уже из этого короткого фрагмента видно, что Агриппа включает в число оккультных свойств такие, которые мы сегодня, без сомнения, отнесли бы к числу вполне научных явлений (например, свойство магнита притягивать железо). Впрочем, рядом с ними в перечне оккультных свойств встречаются и вполне магические:

«Всем известно, – пишет Агриппа в другом фрагменте, – что магнит имеет особое свойство притягивать железо. <...> Печень хамелеона, сожженная на крыше, вызывает ливни и громы. Камень гелиотроп сужает зрение окружающих и делает того, кто его носит, невидимым, камень линкур очищает зрение, курение из липпара привлекает всех зверей, синохитид привлекает призраков из преисподней, анахитид вызывает видения небесных духов» [23, с. XVII].

**Природа оккультных свойств, по мнению Агриппы, скрыта и потому чрезвычайно сложна для понимания:**

«...объяснить, откуда эти свойства берутся, оказалось не по силам ни одному из авторов, писавших толстые тома о свойствах вещей. <...> Академики вслед за Платоном присваивали эти свойства идеям, формирующим вещи. Авиценна же свел их к воздействиям интеллигенций (т.е. душ, лат. *intelligentias* – С.П.), Гермес производит их от звезд, а Альберт – от конкретных форм вещей» [23, с. XVII].

**Впрочем, каждый из перечисленных авторов, отмечает Агриппа, был отчасти прав:**

«И хотя кажется, что эти авторы не сходились во мнениях, тем не менее, мы убедимся, что ни один из них не отходил от истины, если правильно истолкуем их идеи, поскольку на деле то, о чем они пишут, тождественно для большинства вещей» [23, с. XVII].

Так что, в итоге, рецепт прост: достаточно вычислить общий знаменатель в их идеях.

В изложении Агриппы получается, что формы (в аристотелевском смысле) вещей происходят от идей, порожденных напрямую Богом, который вкладывает их в вещи через своих посредников, небесных духов или гениев, которые соединяют идеи и вещи в соответствие с расположением звезд и планет. Иными словами, скрытые, оккультные свойства, по Агриппе, определяются расположением и покровительством небесных тел, в то время как обычные свойства формируются стихиями, из которых вещи состоят.

Несложно заметить, что концепция Агриппы, по меркам своего времени, представляет собой весьма передовую философскую и научную систему, обобщающую большую часть авторитетных научных источников, таких как труды Аристотеля и Авиценны. Не удивительно, что



современникам работа Агриппы представлялась как «summa всех доступных традиций древнего знания» [21, с. 40] – весьма удачная формулировка, показывающая, что труд Агриппы был своего рода дополнением к «Сумме теологии» Фомы Аквинского. Если последняя была вершиной и своего рода обобщением итогов развития средневековой христианской мысли, то труд Агриппы сыграл аналогичную роль для домена «языческого знания», выводимого к античности.

О постепенной трансформации понятия науки и ее соотношения с идеей оккультного на рубеже XVI–XVII веков позволяет судить анализ работ британского философа Френсиса Бэкона (1561–1626). Бэкон считается одним из основоположников современного индуктивного естествознания, но, несмотря на свой реформаторский пафос, он во многом продолжал мыслить в парадигме позднесредневековой науки, в связи с чем его подход отчасти напоминает идеи Агриппы.

Разрабатывая структуру научного знания, Бэкон выделял сперва два больших класса наук: «священную теологию» и «философию». Они, по мысли Бэкона, различаются тем, что в первой знание происходит из небесного источника, то есть из Библии как божественного откровения, во второй – из земного, то есть из наблюдения за природой. Далее, «философия» делится на три раздела, ибо, как пишет Бэкон, «у философии тройкий предмет – бог, природа и человек» [1, с. 209].

Учение о природе, «философия природы» или натурфилософия, в свою очередь, делится у Бэкона на четыре части: две теоретические (физика и метафизика) и две практические (механика и магия). Это деление основано на учении Аристотеля о четырех причинах: материальной, действующей, формальной и целевой (или конечной). Физика должна была, по мысли Бэкона, исследовать материальные и действующие причины природных явлений, метафизика – формальные и целевые.

«Без всяких неясностей и околичностей, – пишет Бэкон, – мы можем сказать, что физика – это наука, исследующая действующую причину и

материю, метафизика – это наука о форме и конечной причине» [1, с. 220].

Далее, что касается деления «практических наук», то механика понималась им как прикладная физика, а магия – как прикладная метафизика [1, с. 243]. В итоге получается следующая схема:

<b>Физика</b>	Изучает «материальное и изменчивое»	<b>Механика</b>	Практическое приложение физических законов
<b>Метафизика</b>	Изучает «абстрактное и неизменное»	<b>Магия</b>	Практическое приложение принципов метафизики

Примечательно в таком делении несколько моментов. Прежде всего, Бэкон уверенно разводит «магию» и «теологию», относя магию к практическому приложению учения о природе, к области «естественного», «натурального», а не к учению об ангелах и духах, каковое относится у него к области теологии. Во-вторых, столь же уверенно Бэкон относит магию к области естествознания, сравнивая ее с механикой. В-третьих, магия характеризуется как практическое приложение философии, причем философии в значении, наиболее близком к современному пониманию этого слова, которая у самого Бэкона именуется «метафизикой».

Многие комментаторы отмечают, что «магия» Бэкона отличается от того, что обычно понимается под «магией», и что Бэкон прямо противопоставляет ее народным суевериям.

«Что же касается натуральной магии, о которой написано множество книг, излагающих какие-то наивные и суеверные представления и теории о симпатиях и антипатиях вещей, о тайных и специфических свойствах, равно как и пустые по преимуществу опыты, замечательные скорее своим искусством навлекать на все покров глубокой тайны, чем по существу, то едва ли будет ошибкой сказать, что эта магия так же далека в отношении природной истины от науки, которую мы хотим создать, как далеки в отношении исторической истины книги о подвигах короля Артура Британского» [1, с. 245].

Утверждая это, Бэкон отчасти выступает как критик средневековой и ренессансной традиции магии, но, в то же

время, «магия» Бэкона – это именно магия, а не что-то иное, и Бэкон, как он сам говорит, стремится «восстановить древнее и почтенное значение» этого слова, «которое долгое время воспринималось в дурном смысле».

«Ведь у персов, – пишет далее Бэкон, – магия считалась возвышенной мудростью, знанием всеобщей гармонии природы, а те три царя, которые пришли с Востока, чтобы поклониться Христу, носили имя магов. Мы же понимаем магию как науку, направляющую познание скрытых форм на совершение удивительных дел, которая, как обычно говорят, “соединяя активное с пассивным”, раскрывает великие тайны природы» [1, с. 245].

На примере Бэкона мы видим постепенную трансформацию, происходившую с понятиями «магического» и «научного» на рубеже XVI–XVII веков. С одной стороны, Бэкон, как и Агриппа, без колебания относит магию к сфере научного, а используемое им разделение механики и магии не сильно отличается от рассуждения Агриппы о природе «окультурных свойств». С другой стороны, Бэкон, в отличие от Агриппы, сообщая это как само собой разумеющееся, чувствует необходимость специально обосновать правомерность такого подхода и для этого предлагает разделять подлинную магию и суеверия, в число которых попадает не только простонародные представления, но и некоторые философские концепции, понимаемые Бэконом как устаревшие. Примечательно, что именно подобный механизм вытеснения оказавшихся неправильными идей как ненаучных или суеверных, в сочетании с присвоением всех удачных решений, будет впоследствии использован сциентистами XVIII века для создания иллюзии исторического триумфа научного познания.

Одной из последних фигур Нового времени, воплотившей в себе со всей очевидностью образ ученого-мага, характерный для раннего Нового времени, стал Исаак Ньютон (1642–1727). Его увлечение алхимией – факт, не вызывающий сомнений у специалистов, однако нередко предполагается, что этим его занятиям не следует придавать особого значения и что их вовсе можно игнорировать. Между тем, подробное рассмотрение данного вопроса показывает, что Ньютон не просто интересовался алхимиче-

скими и розенкрейцеровскими идеями, но был одним из крупнейших знатоков «окультурных наук» своего времени. Исследование природы никогда не было для него самоцелью: смысл «натуральной философии» состоял для Ньютона, прежде всего, в усовершенствовании «нравственной философии» посредством понимания, достигаемого через исследование мира, Первопричины и нашего долга по отношению к ней [10, с. 307]. Как справедливо отмечает Д.В. Пивоваров, «...в Иссаке Ньютоне слились в единое гармоническое целое богослов, алхимик и ученый» [13, с. 578].

Примером влияния алхимических идей на работы Ньютона могут служить идеи, высказываемые в «Оптике», в частности, теория иерархии корпускул и порядка цветов, которая связана с его представлением о единстве материи. Ньютон не верил в существование не способных превращаться друг в друга элементов и полагал, что идея о существовании неразложимых частиц и качественного различия между химическими элементами связана с несовершенством экспериментального оборудования. В частности, подспудное влияние алхимических интересов прослеживается, когда Ньютон пытается объяснить, почему гниение воздействует на вещества, «обращая их в черное» [10, с. 198]. Ньютон предполагал, что черные предметы состоят из корпускул мельчайшего размера, которые отражают меньше света, чем более крупные частицы. Гниение, в таком случае, подразумевает разложение крупных частиц на более мелкие, вплоть до самых элементарных, из которых затем потенциально возможно синтезировать любое вещество. Иными словами, Ньютон фактически пытается сформулировать теоретическую базу для алхимической операции, в которой черный цвет соответствует первоначальной стадии гниения (*nigredo*).

Более того, самая значимая часть научного наследия Ньютона, его теория гравитации, представляет собой разновидность концепции «воздействия на расстоянии», являющейся одним из краеугольных камней магического мировоззрения. Фактически, Ньютон предложил теорию, согласно которой один предмет (например, Земля) может

воздействовать на другой (например, Луну) посредством некоей таинственной силы без какого-либо явного материального посредника. Не удивительно, что эта идея рассматривалась некоторыми современниками Ньютона как нечто, подозрительно смахивающее на веру в то, что иголкой, вонзенной в куклу, можно вызвать болезнь или смерть человека на расстоянии, т.е. как разновидность веры в колдовство. Сам Ньютон, к слову, прекрасно осознал контринтуитивный характер своей теории. В одном из своих писем он упоминает о гипотетическом «нематериальном агенте», который мог бы передавать гравитацию:

«Предполагать, что тяготение является существенным, неразрывным и врожденным свойством материи, так что тело может действовать на другое на любом расстоянии в пустом пространстве, без посредства чего-либо передавая действие и силу, – это, по-моему, такой абсурд, который немудрено ни для кого, умеющего достаточно разбираться в философских предметах. Тяготение должно вызываться агентом, постоянно действующим по определенным законам. Является ли, однако, этот агент материальным или не материальным, решать это я предоставил моим читателям» [2, с. 147].

Учитывая вышесказанное, не приходится удивляться, что историки науки, такие как Дж.М. Кейнс, прямо характеризуют Ньютона как «мага» [26, с. 27–34]. Как отмечает британский исследователь Дж. Генри, рождение «науки» в ее современном понимании было связано с процессом, происходившим в течение раннего Нового времени, в рамках которого часть магических представлений была присвоена новоевропейской наукой и принята ей как составляющая научной картины мира, а часть полностью отвергнута. Как пишет сам Генри:

«...значительное число элементов, традиционно относившихся к оккультным искусствам и наукам в эпоху Ренессанса и раннего нового времени, стало использоваться натурфилософами и вошло в новые направления философии. По большей части именно благодаря влиянию магии эти новые философские направления стали тем, чем они стали, – не только в том, что касается экспериментального метода, и в том, что касается нового этоса (естествознание должно быть практически полезным), но также и в том, что касается их существенного содержания. В то же время другие аспекты магической традиции безусловно отвергались» [4, с. 58].

Таким образом, строгое разделение «науки» и «эзотеризма» и тем более их противопоставление – явление относительно новое. Оно стало результатом того, что в процессе выделения современной науки из общего комплекса научных и магических представлений раннего Нового времени часть магических представлений была присвоена современной наукой и стала рассматриваться как собственно «научные», в то время как слово «магия» стало использоваться в рамках сциентистского дискурса для обозначения лишь тех магических представлений, которые были отвергнуты в рамках возобладавшей сциентистской парадигмы как «ненаучные». Таким образом, идеологами сциентизма был сформирован образ магии и, шире, эзотеризма как антитезы науки, совокупности суеверий, не имеющих и никогда не имевших отношения к рациональности.

Показательно в контексте этого разительное отличие текстов Ньютона от сочинений Бэкона, которое демонстрирует принципиальные изменения, происходившие с начала XVII до начала XVIII века. В то время как Бэкон пишет о магии как форме науки, хотя и вынужден противопоставлять собственное понимание магии неправильному представлению о ней, Ньютон предпочитает вовсе избегать таких слов как «магия» или «алхимия» – очевидно потому, что в новых условиях их употребление могло дискредитировать Ньютона-ученого в глазах коллег. Не удивительно поэтому, что дошедшие до нас алхимические заметки Ньютона, как отмечают исследователи, представляют собой сугубо личные, не предназначенные для публикации документы [14, с. 226]. Таким образом, хотя для себя Ньютон едва ли четко разделял собственные научные и эзотерические интересы, создавая свои произведения, он был вынужден тщательно подбирать слова, чтобы сохранить научную респектабельность своих работ.

Окончательно формирование сциентистской парадигмы научности завершилось к концу XVIII века. Показательным в этом отношении является история французского врача Ф.А. Месмера (1734–1815), предложившего кон-

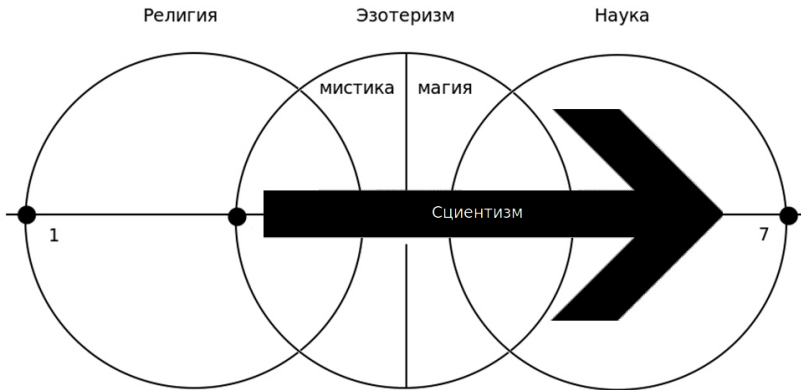
цепцию «животного магнетизма», своего рода жизненной силы, нарушение распределения которой в организме вызывает различные болезни, излечить которые можно за счет воздействия «магнитным флюидом», направляемым или посредством магнитов, или благодаря воздействию специально обученных людей. Магнетическое лечение Месмера, с современной точки зрения, в значительной мере представляло собой разновидность гипнотерапии, в ходе которой пациенты впадали в гипнотический транс, т.н. «месмерический сон», однако теоретические истоки его концепции коренились в рассмотренной выше традиции науки раннего Нового времени. С одной стороны, сама идея «магнитного флюида» и особых свойств магнита очень напоминает рассуждения Агриппы об «окультных свойствах» магнита. С другой, в концепции Месмера можно усмотреть параллели с ньютоновской идеей «гравитации», поскольку в ранних своих работах он прямо называет животный магнетизм *gravitus animalis* («животная сила»):

«...он писал в своей докторской диссертации 1766 года о свойстве живого тела, которое делает его чувствительным ко вселенной гравитации, о свойстве, которое, как он говорил, он назвал “гравитацией ... или животным магнетизмом”» [27, с. 303].

Хотя Месмер явно стремился выразить свои идеи языком передовой науки своего времени, используя термины из постепенно формирующегося словаря сциентистской модели научности, такие как «гравитация», отмежевание от старой традиции инклюзивной «философии природы» явно дается ему с большим трудом, так что ее влияние прослеживается в концепции Месмера самым непосредственным образом. Не удивительно, что собранная в 1784 году научная комиссия, в которую вошли передовые фигуры из лагеря сциентистов новой формации, такие как Б. Франклин и Ж. Гильотен, в итоге признала метод лечения Месмера ненаучным, увидев в нем скорее деревенское колдовство, чем то, что в их понимании могло считаться наукой. Выходит, что гипотеза «гравитации» могла сойти

с рук Ньюто́ну в начале XVIII века и, в итоге, была успешно вмонтирована в дискурс новой «научности», но спустя полвека подобная же идея в изложении Месмера уже не могла быть принята научным сообществом, несмотря на авторитет Месмера, популярность его подхода и наличие влиятельных покровителей.

Сциентистская модель научности к этому времени приобрела значительно больший социальный вес, так что идею воздействия на расстоянии механистически настроенные ученые конца XVIII века, в отличие от их коллег, живших на полвека раньше, уже уверенно маркируют как «суеверие». Это свидетельствует о завершении оформления нового «большого нарратива» западной культуры: сциентизма как попытки создания мировоззрения на основе чистой «научности», что бы конкретный автор ни вкладывал в это понятие. См. *рис. 3*:



*Рис. 3. Сциентизм на схеме соотношения основных сфер западной культуры*

#### **4. На пути к осознанию сложности**

Сциентизм, оформив свою претензию на статус доминирующего способа понимания мира, не просто противопоставил себя эзотеризму и религии, но, подобно христианским миссионерам, стремившимся к уничтожению



язычества, избрал в качестве своей цели крестовый поход против всех элементов культуры, объявленных «суевериями». При этом логика подобных репрессивных действий могла быть относительно произвольной и нередко основывалась скорее на личных мировоззренческих убеждениях заинтересованных лиц, чем на рациональных аргументах.

Показателен в этом отношении пример Месмера: его идеи, в конечном счете, меньше чем через век после вытеснения их из академической среды как ненаучных были переосмыслены как научные в форме гипноза, который обретет признание и популярность уже во второй половине XIX века. Массу примеров такого же рода можно получить, если обратиться к истории советской науки. Советский научный истеблишмент, приняв идею марксизма как основного критерия научности, последовательно отверг такие передовые области науки как генетику и кибернетику, одновременно признав научными концепции, которые сегодня мы таковыми не считаем, в частности, теорию Лысенко, восходящую к идеям Ламарка. В Германии периода Третьего Рейха аналогичным образом и, опять же, при поддержке вполне авторитетных немецких ученых, признавались научными идеи, связанные с расовой теорией. Все эти примеры демонстрируют, что в своем «крестовом походе» против «суеверий» сциентизм нередко проявлял себя как догматическое, крайне консервативное и иррациональное мировоззрение, оказываясь на одной стороне с репрессивными политическими режимами и охотно пользуясь их поддержкой в деле установления собственной интеллектуальной монополии. Именно поэтому, как отмечает Файерабенд, хотя:

«существуют области, в которых ученые приходят к согласию, однако это не внушает доверия. Их единство часто является результатом политического решения: оппонентов подавляют или затыкают им рот, чтобы сохранить репутацию науки как источника надежного и почти безошибочного знания. В иных случаях единодушие является следствием общих предубеждений: позиции принимаются без внимательного изучения сути дела и провозглашаются с такой уверенностью, как если бы они опирались на скрупулезный анализ». [18, с. 130–131].

Одним из негативных последствий процесса «борьбы с суевериями» стало то, что эзотеризм оказался вытеснен за пределы рациональной рефлексии как нечто несерьезное, не заслуживающее внимания и исследования. Как пишет Ханеграаф:

«до водораздела XVIII века, когда академические дисциплины начали принимать современную форму, “эзотеризм” все еще считался важным, хотя и не бесспорным, направлением для приложения интеллектуальных и научных усилий. Круг идей и вопросов, характерных для “эзотеризма”, и их значение всерьез обсуждались теологами, философами и представителями естественных наук. Лишь эпоха Просвещения смогла практически полностью изгнать эти темы из общепризнанного интеллектуального дискурса и типовых версий истории, излагаемых в учебниках» [21, с. 8].

Серьезные последствия, отголоски которых мы ощущаем и сегодня, этот процесс имел для академического изучения эзотеризма. В ходе него был сконструирован искусственный и далекий от реального положения дел образ эзотеризма как чего-то принципиально нерационального, невежественного, неважного, заслуживающего, в лучшем случае, критики и разоблачения, а также относящегося исключительно к культуре «другого»: древних цивилизаций, примитивных народов, маргинальных социальных групп. Именно поэтому, справедливо отмечает Ханеграаф:

«в современной науке эта сфера (западный эзотеризм – *С.П.*) заброшена, а уровень общих и специализированных знаний о ней катастрофически снизился еще в XIX веке» [21, с. 8].

В этом смысле можно утверждать, что постепенный прогресс в изучении западного эзотеризма, ставший особенно заметным во второй половине XX века, был напрямую связан с преодолением сциентистских стереотипов относительно этой области культуры, сопровождавшимся постепенным переходом ко все более сложным и целостным моделям описания и анализа этого культурного феномена.

Эзотерим, в свою очередь, в своем самоопределении в основном сохраняет традиционный акцент на идее целостного знания как синтеза науки, религии и непосредственного личного опыта. Однако, в отличие от «окулльт-

ной философии» раннего Нового времени, современный эзотеризм осознает себя систематически отвергаемым конвенциональной наукой. Отсюда проистекает его сложное, амбивалентное отношение к научному сообществу, в наиболее радикальных формах выражающееся в полном отторжении конвенциональной науки и поисках альтернативных вариантов рациональности в таких маргинальных теориях как, например, концепция «торсионных полей». При этом наблюдаемая в XX веке примитивизация массового эзотеризма и рост критического отношения к конвенциональной науке в ряде эзотерических течений, которые изначально были настроены к науке позитивно, стали следствием отнюдь не внутренних причин, а «крестового похода против суеверий», объявленного сторонниками сциентизма. Иными словами, систематически отвергая и подвергая диффамации эзотерические течения, сциентисты до определенной степени сконструировали в общественной реальности тот самый «нерациональный эзотеризм» и «суеверия», против которых они якобы боролись.

Впрочем, следует подчеркнуть, что отторжение конвенциональной науки – лишь одна из возможных стратегий адаптации эзотеризма к современному миру. Не менее часто эзотерики вполне искренне пытаются вписать (более или менее удачно) собственные эзотерические идеи в научный дискурс, охотно обращаясь для этого к научным и философским концепциям, свободным от пафоса «борьбы с суевериями». В качестве таковых могут выступать, например, аналитическая психология К.Г. Юнга, телесно-ориентированный подход в психотерапии, постструктурализм в философии и т.д.

Более того, несмотря на сложное взаимоотношение эзотерических учений и научных концепций в современном мире, многие эзотерики по-прежнему стремятся к освоению научной методологии, рациональному осмыслению и структурированию собственного мировоззрения. Одним из путей такого осмысления стало обращение в процессе поиска адекватных средств саморефлексии к научному изучению эзотеризма. Такое обращение, в ко-

нечном итоге, значительно способствовало активному развитию указанной области исследований, в том числе потому, что предоставило в распоряжение академического сообщества массу эмпирического материала из первых рук, пропущенного через призму научной методологии, активно осваиваемой инсайдерами.

Фактически, именно на стыке этих фундаментальных процессов: преодоления сциентистских и теологических клише с одной стороны и развития саморефлексии в среде эзотериков – с другой, и рождается академическое изучение эзотеризма. Поэтому можно говорить о том, что на сегодняшний день развитие академического изучения эзотеризма непосредственно связано с преодолением как внутренних (инсайдерских), так и внешних (сциентистских и религиозных) стереотипов в восприятии эзотеризма. Только посредством такого преодоления можно выйти за пределы одномерного образа эзотеризма и сформировать более сложное и целостное понимание его истории, природы и места в современном обществе.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Бэкон Ф.* Сочинения. В 2 тт. Т. 1. – М.: Мысль, 1971.
2. *Вавилов С.И.* Исаак Ньютон. 2-е изд. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1945.
3. *Винокуров В.В.* Фигура круга в эзотерических учениях. – М.: Прогресс-традиция, 2008.
4. *Генри Дж.* Включение оккультных традиций в натурфилософию раннего Нового времени: новый подход к проблеме упадка магии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – М.: РАНХиГС. – № 1 (31).
5. *Капра Ф.* Дао физики. – СПб: Орис, 1994.
6. *Кроули А.* Магия и мистицизм. – М.: Ганга, 2011.
7. *Кураев А.* Догмат и ересь в христианском предании // Электронная библиотека Одинцовского благочиния // Электронный ресурс. URL: [http://www.odinblago.ru/dogmatika/Dogmat\\_i\\_eres](http://www.odinblago.ru/dogmatika/Dogmat_i_eres) (дата обращения 27.03.2017).
8. *Луклан.* Сочинения. Т. 2. – М.: Алетейя, 2001.
9. *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. – М.: Академический проект, 2015.
10. *Ньютон И.* Оптика. – М.: Государственное издательство технико-теоретической литературы, 1954.
11. *Осипова О.В.* «Религия» по-древнегречески: θρησκεία // Magnum Ignotum. Т. 3. История понятий. Ред. И.П. Давыдов. – М.: Столица, 2016.

12. Паранаука // *Философия: Энциклопедический словарь* / Ред. А. А. Ивин. – М.: Гардарики, 2004. // Электронный ресурс. URL: [http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc\\_philosophy/906/ПАРАНАУКА](http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/906/ПАРАНАУКА) (дата обращения: 07.04.2017).
13. *Пивоваров Д.В.* Философия религии. – М.: Академический проект, 2006.
14. *Родиченков Ю.Ф.* Текст алхимического трактата как предмет дискурс-анализа // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Сб. материалов Пятой международной научной конференции. Ред. С.В. Пахомов. – СПб.: РХГА, 2012.
15. *Розин В.* Три мироощущения и пути жизни. Философское осмысление религии, эзотерики и рационализма. – Йошкар-Ола: Поволжский государственный технический университет, 2013.
16. *Святой Ипполит, епископ Римский.* О Христе и антихристе. – СПб: Библиополис, 2008.
17. *Февр А.* 500 лет эзотеризма: новая область междисциплинарных исследований в рамках Академии // 500 лет гностицизма в Европе. Материалы конференции. Ред. М.Я. Билинкис. – М.: Рудомино, 1994.
18. *Фейерабенд П.* Наука в свободном обществе. – М.: АСТ, 2010.
19. *Фрагменты ранних греческих философов.* Ч. 1. – М.: Наука, 1989.
20. *Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. – М.: Наука, 1984.
21. *Ханegraaff В.Я.* Западный эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся. – М.: Центр книги Рудомино, 2016.
22. *Ямвлих.* О пифагоровой жизни. – М.: Алетейя, 2002.
23. *Agrippa H. C.* De Occulta Philosophia Libri Tres. – 1533.
24. *Greenwood S.* Magic, Witchcraft and the Otherworld. – Oxford, New York: Berg, 2000.
25. *Hanegraaff W. J.* Reason, Faith, and Gnosis: Potentials and Problematics of a Typological Construct // Clashes of Knowledge Orthodoxies and Heterodoxies in Science and Religion. Ed. by Peter Meusburger, Michael Welker, Edgar Wunder. – Springer: 2008.
26. *Keynes J. M.* Newton, the Man // The Royal Society, Newton Tercentenary Celebrations. – Cambridge, 1947.
27. *Lanska D.J., Lanska J.T.* Franz Anton Mesmer and the Rise and Fall of Animal Magnetism: Dramatic Cures, Controversy, and Ultimately a Triumph for the Scientific Method // Brain, Mind and Medicine: Essays in Eighteenth-Century Neuroscience. Ed. by H. Whitaker, C.U.M. Smith, S. Finger. – Springer, 2007.
28. *Versluis A.* Magic and Mysticism. – Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2007.

**С.А. Панин**