



Научно-теоретический журнал

**ALITER**

№ 2 (2012)



*Главный редактор*  
С. В. Пахомов

*Редакционная коллегия*  
К. Ю. Бурмистров  
Ю. Ю. Завгородний  
Е. В. Зоря (секретарь)  
В. В. Жданов  
С. В. Капранов  
Б. Менцель  
Ю. Л. Халтурин  
Ю. А. Шабанова

ISSN 2225-6954

# СОДЕРЖАНИЕ

## ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ ЭЗОТЕРИЗМА И МИСТИЦИЗМА

*Носачев П. Г.* Возможен ли конфессиональный подход в исследовании западного эзотеризма?.....3

## ЗАПАДНЫЙ ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ

*Малевич Т. В.* Мистическая практика «Облака незнания» в контексте когнитивной теории метафоры.....16

*Игнатъев А. А.* Миф о махатмах в теософизме.....29

## ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ В РОССИИ

*Кондаков Ю. Е.* Как становились масонами в России в XVIII веке...59

## ЭЗОТЕРИЗМ И МИСТИЦИЗМ НА ВОСТОКЕ

*Иванова В. В.* Мусульманская магия и охранительные практики современных турок Анатолии.....69

## РЕЦЕНЗИИ И НАУЧНЫЕ ОТЧЕТЫ

*Халтурин Ю. Л.* Рецензия на книгу Christopher McIntosh «The Rose Cross and the Age of Reason (Eighteenth-century Rosicrucianism in Central Europe and its Relationship to the Enlightenment)». Albany: SUNY-PRESS, 2011.....90

*Родиченков Ю. Ф.* Первая международная научная конференция «Феномен алхимии в истории науки, философии, культуре» (Вязьма, 29–30 ноября 2012 г.).....96

Summaries.....101

Авторы номера / Authors of the Issue .....104

Информация / Information .....106

Contents.....108

Мнение редакционной коллегии может не совпадать с позицией авторов статей.

© АИЭМ, «Aliter», 2013

# ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ ЭЗОТЕРИЗМА И МИСТИЦИЗМА

П. Г. Носачев

## ВОЗМОЖЕН ЛИ КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ПОДХОД В ИССЛЕДОВАНИИ ЗАПАДНОГО ЭЗОТЕРИЗМА?<sup>1</sup>

Думаю, что многим читателям в той или иной мере известна концепция эзотеризма как отверженного знания, сформулированная голландским исследователем Воутером Ханеграафом<sup>2</sup>. Кратко напомним, что основным ее положением является тезис о том, что представления об эзотеризме как отдельном явлении сложились под влиянием христианства. Новая религия, формируя свою идентичность, маркировала как «другое», «чужое» и «отверженное» все, что не вписывалось в рамки основных положений догматического богословия. Герметизм, гностицизм, каббала и прочие элементы, из которых позже сложится комплекс западного эзотеризма, были таким вытесненным знанием. Голландский профессор предполагает, что вся западная культура в течение почти двух тысячелетий строилась по принципу вытеснения «Другого». Причем пальма первенства по маркированию отдельных частей культуры как недостойных и отверженных к середине этого периода плавно перешла от богословия к научному знанию, что до сих пор сказывается на исследовании эзотеризма во всем мире<sup>3</sup>. В таком контексте изучение эзотеризма является не просто опциональным дополнением к набору различных гуманитарных исследований, а важнейшей практикой, направленной на поиск корней идентичности всей западной культуры.

Из приведенного выше краткого резюме на первый взгляд вытекает следующее положение: раз христианская культура породила «дискурс Другого» и большинство современных исследований эзотеризма направле-

---

© П. Г. Носачев

<sup>1</sup> Данная статья является частным размышлением автора. Она не претендует на всеохватность и не выражает позицию какой-то группы, школы или движения. С точки зрения автора, очевидна несовместимость с христианской теологией многих положений алхимии, герметизма, гностицизма и других учений, формирующих комплекс западного эзотеризма. Оговорка, которую мы сейчас сделали, необходима, дабы избежать различных недоразумений и превратных толкований ключевых положений нашего текста.

<sup>2</sup> Подробнее см. его статью: *Hanegraaff W. Forbidden Knowledge: Anti-esoteric Polemics and Academic Research // Aries. 2005. Vol. 5. № 2. P. 225–254.*

<sup>3</sup> На этот счет интересны сведения об истории становления второй кафедры по исследованию эзотеризма в Амстердаме. Подробнее см.: *Hermes in the Academy: Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam / Ed. by W. J. Hanegraaff. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.*

но на преодоление и разрушения этого дискурса, то конфессионального изучения западного эзотеризма быть не может по определению. Как кажется, именно такой тезис следует из программных статей профессора Ханнеграафа по рассматриваемому вопросу<sup>1</sup>. Попробуем разобраться, так ли это?

### «Дискурс Другого»

Прежде всего, неоднозначна сама идея того, что христианство породило оппозицию в виде образа «Другого», который в течение своей жизни активно стигматизировала. Вспомним, как формировалась идентичность христианской Церкви. Вселенские соборы в течение нескольких веков занимались выработкой догматики. При этом заметим, что догмат должен пониматься не как стена, а как ограничительные «буйки». По определению свящ. Олега Давыденкова, «само значение слова, которым в эпоху Вселенских Соборов обозначали соборные вероопределения, греческое слово “Орос” (ὄρος) и соответствующее ему латинское “терминус” (terminus) буквально означают “граница”, т. е. догматы – это те границы и пределы, которые устанавливает Церковь для человеческого разума, чтобы он, выйдя за эти границы, не уклонился от правильного богопочитания, пределы, которые отделяют истину от еретических искажений и показывают человеческому уму, как он должен мыслить о Боге»<sup>2</sup>. В таком контексте необходимо понять, что собой представляет ересь. Ересь – это сознательное отклонение от христианского (почитаемого Церковью как истинное) вероучения. На самом деле еретик – это заблудший христианин, чадо Церкви (в терминологии христианства), которое ушло от своей Матери. В таком контексте ересь не является исключением из сообщества верных, ересь – это включение в него, но с указанием фатальных ошибок, отделяющих еретика от церковной полноты<sup>3</sup>. Здесь ересь понимается не как нечто другое, а как заблудшее свое. «Другими» в контексте церковного вероучения будут восприниматься иные религии, не имеющие ничего общего с христианством, но их Церковь никогда не стигматизировала и не выносила на их счет единых и универсальных суждений<sup>4</sup>. Другие религии внеположны христианству, они живут своей замкнутой жизнью. Христиане могли рассуждать о

---

<sup>1</sup> О теологии и исследованиях западного эзотеризма см.: *Hanegraaff W. Dreams of Theology // Theology and Conversation: Toward a Relational Theology. Leuven: Leuven University Press, 2003. P. 709–733.*

<sup>2</sup> *Давыденков О., свящ. Догматическое богословие. С. 27.*

<sup>3</sup> Сравните: для православной церкви ересями являются монофизитство, арианство, несторианство, иконоборчество, но к ним не относятся буддизм, индуизм, даосизм, последние суть *другие* религии.

<sup>4</sup> Показательно здесь изменяющееся со временем отношение к исламу. Первоначально отцы считали его ересью, что запечатлелось в труде преп. Иоанна Дамаскина «Источник знания». Позже, осознав, с чем они имеют дело, обозначили его как иную религию, со всеми вытекающими отсюда последствиями.

возможности спасения для инославных, но никаких универсальных определений на сей счет Церковь не выносила.

Теперь обратимся непосредственно к эзотерическим учениям. В постановлениях Вселенских соборов мы не найдем никаких запретов касательно гностицизма, каббалы, герметизма, алхимии и т. д., лишь в 61 правиле Шестого Вселенского собора можно прочесть о суровом наказании за занятия магией: «Предающиеся волшебникам, или так именуемым стоначальникам (старейшие волхвы – П. Н.), или другим подобным, дабы узнать от них, что восхотят им открыть, согласно с прежними отеческими о них постановлениями, да подлежат правилу шестилетней епитимии. Епитимии надлежит подвергати и тех, <...> которые, <...> соединяя обман с безумием, произносят гадания о счастье, о судьбе, о родословии, и множество других подобных толков; равно и так именуемых облакогонителей, обаятелей, делателей предохранительных талисманов, и колдунов»<sup>1</sup>, – но, как известно, к магии нельзя свести все эзотерические учения. Определений же против конкретных учений в решениях соборов нет, так как Церкви были совершенно не важны и не интересны эти учения, существовавшие на ее периферии. Церковь хотела определить *свое* учение о Боге, Его Воплощении, Его Матери и т. д. Отношение же к эзотеризму во многом выстраивалось по аналогии с отношением к окружающей греко-римской культуре. С одной стороны, в ригористичных формах было очевидное отторжение (заметим, всегда свойственное неопитству), с другой, был активный поиск точек соприкосновения. Ведь христианство изначально осмысляло себя как универсальную религию, существовавшую от создания мира. Если Ветхий завет был тенью Христа<sup>2</sup>, то почему такой «тенью» не могла быть греческая, римская или египетская культуры? Пожалуй, начало такого подхода мы можем увидеть в речи апостола Павла в Ареопаге<sup>3</sup>, а далее его продолжают все те церковные писатели, которые ищут в окружающей культуре то, что кажется близким<sup>4</sup>, отсюда и положительное отношение к сивиллам и Гермесу Трисмегисту. Более того, это универсалистское отношение берет в истории христианства верх, ведь именно в синтезе с греко-римской культурой и появляется культура христианского мира. Христианство не разрушает, а трансформирует. И те элементы, которые заимствуются из античной философии, восточных учений, вливаются в жизнь христианской культуры, так или иначе вписываясь в нее.

---

<sup>1</sup> Каноны православной Церкви: Ч. 1. Правила апостолов и Вселенских соборов. С. 77.

<sup>2</sup> Ср. слова апостола Павла в Евр. 8:5.

<sup>3</sup> «И, став Павел среди ареопага, сказал: “Афиняне! по всему вижу я, что вы как бы особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано ‘неведомому Богу’. Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам”» (Деян. 17:22–23).

<sup>4</sup> Хрестоматийным примером здесь будет учение свт. Климента Александрийского о Логосе.

Профессор Ханegraaff отмечает, что религиозную жизнь можно поделить на теорию и праксис, и в практическом измерении христианской жизни эзотеризм в виде ситуационных магических элементов, поверий и разрозненных образов был всегда. Но он, добавим мы, также был и на уровне теологии, ведь Тертуллиан верил в особую миссию Гермеса, Климент находил у того же Гермеса учение о Логосе, а Альберт Великий занимался алхимией. При желании этот ряд можно продолжать достаточно долго. Если мы посмотрим на названных именитых теологов с точки зрения деления на теорию и праксис, то будем вынуждены признать у этих достойных мужей синдром множественных личностей, так как, с одной стороны, в теории они исповедовали христианство, а на практике олицетворяли «дискурс Другого». Такой шизофренический подход не только непродуктивен, но и ложен. Они так жили, учили и писали, потому что в их теории не было никакого «Другого». И Гермеса, и алхимию они по своим причинам органично сочетали с христианским мировидением, как делали то же самое ведущие мыслители эпохи Возрождения – Фичино и Мирандола.

Как кажется, в данном положении голландский профессор пошел по им же критикуемому пути. Деконструируя «дискурс Другого» в исторической перспективе, в современности попутно этим «Другим» он обозначил христианство и христианское богословие. По такой логике, если раньше нельзя было изучать эзотеризм, то сейчас нельзя постулировать христианское отношение в рамках исследования эзотеризма, так как оно неизбежно влечет за собой появление устаревшего и не продуктивного «дискурса Другого»<sup>1</sup>. Мы, разумеется, не можем с этим согласиться, прежде всего потому, что сам концепт «Другого», как было показано выше, не лишен недостатков, а также потому, что, как нам кажется, современная научная картина мира предполагает плюрализм в выборе методов исследования и позиций, занимаемых исследователем. Главное, чтобы эта позиция отвечала основным критериям научности: была непротиворечивой, имела эвристический потенциал, подвергалась фальсификации и т. д. Теперь попробуем посмотреть на возможные и существующие подходы к изучению эзотеризма, предлагаемые христианскими исследователями.

### *Две теории*

Когда мы далее будем говорить об исследованиях эзотеризма в рамках христианства, прежде всего, осознанно сузим хронологические рамки до последних десятилетий XX в. и первых десяти лет XXI в. Причина тому очень проста: исследования западного эзотеризма в научной среде появляются лишь в означенный период; о том, что было раньше, можно говорить как о несистематизированных попытках<sup>2</sup>, поэтому логично прослежи-

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Hanegraaff W. Forbidden Knowledge.*

<sup>2</sup> На эту тему см. последнюю книгу: *Hanegraaff W. Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge and Western Culture.* Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

вать и христианские исследования именно этих лет. Второй причиной данного сужения выступает изменение научных взглядов, в том числе и в гуманиоре, к которой можно смело относить исследователей эзотеризма. При изложении христианского подхода, мы будем опираться на католические и православные источники, которые в той или иной степени рассматривали темы западного эзотеризма. Чтобы не утомлять читателя конкретным изложением отдельных теорий и работ, попробуем обобщить их многообразии, с целью выделения магистральных тем, присущих большинству рассматриваемых исследований.

Первой очевидной особенностью является негативное (даже резко негативное) отношение к отдельным элементам западного эзотеризма и ко всему комплексу в целом, распространенное среди большинства христианских авторов. Фундаментальная причина такого отношения ясна: все авторы, пишущие об эзотеризме, разделяют убеждение в том, что эзотеризм уводит от Христа и Церкви и является ошибочным и иллюзорным путем духовной (псевдодуховной) жизни. Причем различные авторы склонны объяснять причины такого отношения по-разному. Если большинство православных авторов и католических исследователей, принадлежащих к кругам экзорцистов<sup>1</sup>, утверждают, что эзотеризм черпает свои истоки от прямого общения с князем мира сего, то другие авторы (отдельные православные публицисты и христианские центры, напрямую не связанные с экзорцизмом<sup>2</sup>) обосновывают свое резкое неприятие эзотеризма тем, что он порожден мошенничеством, обманом, тщеславием, жаждой власти и просто психическими расстройствами основателей различных эзотерических учений (спиритизма, Агни-йоги, антропософии и др.).

Если подробнее останавливаться на двух описанных подходах, то необходимо обозначить следующее. Авторы, исповедующие первый подход, основываются на двух нерелексируемых посылах:

- 1) весь эзотеризм порожден прямым контактом человека со злыми силами;
- 2) эзотеризм представляет собой образование, имеющее долгую историю и «древовидную» структуру.

Такие авторы описывают начало эзотеризма в альтернативном пути жизни, который предложил змей праотцам в Раю, «и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3:5). Эту идею, быть богом без Бога, и олицетворяет в себе весь эзотеризм<sup>3</sup>. Причем, поскольку в его начале лежал пря-

---

<sup>1</sup> Р. М. Конь, В. Ю. Питанов, Игумен N, Ю. Ю. Воробьевский, священник. Анатолий Берестов, священник. Серафим Роуз, арх. Александр Милеант, священник. Николай Карасев, священник. Александр Посацкий, padre Gabriele Amorth, A. Tommaselli.

<sup>2</sup> А. Л. Дворкин, В. А. Мартинович, диакон А. Кураев, В. Н. Решетов, «Centro culturale San Giorgio», «Uncommon sense ministries».

<sup>3</sup> Это общая точка зрения для большинства христианских исследователей. См., например: *Милеант А., арх. Соблазн оккультизма* // [URL]: <http://apologia.narod.ru/ocult/-soblazzn.htm>. В частности, автор пишет: «Оккультизм дре-

мой контакт человека с сатаной, то и все последующие проявления базируются на возобновлении этого контакта. Возобновление закрепляется в цепи тайных обществ, черпающих свои основания еще в дохристианскую эру, но продолжающих легитимное существование через гностицизм, ереси Средних веков, розенкрейцеров, масонов, теософию, антропософию и так далее, вплоть до современных представителей нью-эйдж<sup>1</sup>. По основной идее структурности эзотеризма условно обозначим данный подход «подходом древа». Очевидно, что базируется он на неверифицируемых и не фальсифицируемых посылах, уходящих в вопросы веры или неверия. Исторически идея преемственности тайных обществ, кстати, активно пропагандируемая самими же их адептами, также не находит себе достаточных подтверждений<sup>2</sup>.

Второй подход напрямую вытекает из модернистского отношения к западному эзотеризму<sup>3</sup>, которое сводится к тому, что явления, вписывающиеся в комплекс эзотеризма, противоречат научным данным и мировоззрению рационализма, а, следовательно, должны либо не рассматриваться вообще, либо осуждаться как бесперспективные и уводящие человека во тьму невежества, назад, к непросвещенным, внерациональным эпохам истории человечества. Такой взгляд присущ не только христианским авторам: один из пионеров в исследовании эзотеризма на Западе, Джеймс Уэбб, именно на нем строил свою небезызвестную дилогию «Бегство от разума»<sup>4</sup>. Христианские же авторы, исповедующие рассматриваемый подход (условно обозначим его как «модернистский»):

1) отрицают идею преемственности тайных обществ, часто подтверждая это актуальными историческими изысканиями;

2) стремятся минимизировать идею темных духовных инспираций в эзотеризме, пытаясь объяснить все его странности либо сознательным мошенничеством, либо психическими расстройствами адептов и основателей тех или иных учений.

---

вен, как само человечество. Вкушение в раю запрещенного плода было первой попыткой человека получить чрезвычайные знания и способности оккультным путем».

<sup>1</sup> Ср.: «Ереси, или секты, как их именовали в богословской литературе в XIX в., возникшие в древности, не все исчезли и ушли в небытие. Многие из них продолжали существовать и еще долго оказывали влияние на формирование специфической религиозной среды, где возникали новые ереси. Некоторые церковные историки и светские историки религии в их существовании находят некое еретическое преемство, как бы некое противоцерковное ложное предание, дошедшее до нашего времени и оказывающее влияние на образование доктрин новых сект». – *Конь Р. М.* Введение в сектоведение. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2008. С. 20–21.

<sup>2</sup> См.: *Constructing Tradition / Ed. by A. Kilcher.* Leiden: Brill, 2010.

<sup>3</sup> Подробнее см. его статью: *Hanegraaff W.* Forbidden Knowledge: Anti-esoteric Polemics and Academic Research.

<sup>4</sup> См.: *Webb J.* Occult Underground. La Salle: Open Court Publishing, 1974; *Webb J.* The Occult Establishment. La Salle: Open Court Publishing, 1976.



Продуктивность данного подхода также сомнительна, так как модернистский<sup>1</sup> пафос торжества разума уже давно поставлен под сомнение, как «философами подозрения»<sup>2</sup>, так и современными научными открытиями; кроме того, сами же христианские богословы, отстаивая права Церкви на существование в современном мире, не устают бичевать модернистскую культуру рационализма. Среди последователей теории древа и модернистского подхода, разумеется, идут постоянные дебаты<sup>3</sup>, которые выявляют разницу в данных подходах, их слабые и сильные стороны, а также и тот факт, что ни первый, ни второй вовсе не выражают официальную позицию Церкви.

Напомним, что основной особенностью, как первого, так и второго подходов является их критическая направленность. Т. е. авторы, к ним принадлежащие, не занимаются исследованием, они заранее «впихивают» в определенную матрицу (древовидную или рационалистическую) разнородные, подчас не связанные друг с другом явления. Эвристичность такого подхода, безусловно, сомнительна. Но не будем торопиться навешивать ярлыки, вспомним, что в Церкви всегда была дисциплина, называемая апологетикой (т. е. «защита веры»). Ее функции четко следуют из ее же названия: защита веры от внешних врагов, обвинений и нападков на Церковь. Система исследования в апологетике идентична описываемым выше методам: есть определенная матрица (созданная посредством выделения важных для исследователя положений христианской догматики, этики, экклесиологии), которая применяется к различным явлениям, дабы защитить от них Церковь и верующих людей, разоблачить их опасность и т. д. Апологетика не располагает изначально положительных методов, она показывает, что вот «эти» явления не являются церковными, аргументированно отвечает на выпады против Церкви, формирует определенные решения по

---

<sup>1</sup> Здесь под модерном я понимаю не направление в искусстве и эстетике XIX–XX вв., а устоявшуюся в философии концепцию «эпохи модерна», описывающую философскую и культурную ситуацию, исходным пунктом которой чаще всего обозначают начало Нового времени, а основными характеристиками называют господство *ratio* (еще Декартом положенного в основу человеческого существования), идею прогрессивного развития с устремленностью в будущее и стремление к постоянному изменению. Данная тема нашла отражение в целом ряде исследований, для примера укажу лишь работы Ж. Ф. Лиотара «Состояние постмодерна», М. Фуко «Слова и вещи» и Ю. Хабермаса «Философский дискурс о модерне».

<sup>2</sup> Термин «философы подозрения» впервые использовал Поль Рикер для описания взглядов Ф. Ницше, З. Фрейда и К. Маркса. Общей темой, выделенной Рикером у всех трех авторов, была жесткая критика нововременной антропологической картины и создание альтернативных новых взглядов на человека и его природу. Рикер писал, что «современному философу Фрейд представляется такой же величиной, что Ницше или Маркс; все трое взяли на себя роль философов подозрения, мыслителей, срывающих маски». См.: *Рикер П. Сознательное и бессознательное*. С. 142.

<sup>3</sup> См. например, дискуссию, вызванную выходом в свет книги Р. М. Коня: *Мартинович В. [Рец. на]: Р. М. Конь. Введение в сектоведение // [URL]: <http://www.bogoslov.ru/text/475655.html>*, и *Мартинович В. А. Сектоведение в РПЦ: «перезагрузка» // [URL]: <http://www.bogoslov.ru/text/497404.html>*.

неизвестным *внешним* вопросам. Апологетика – особый жанр христианского умозрения, у него есть свои границы и компетенции. Сказать, что он не нужен, не научен, как это зачастую можно услышать, будет неоправданным занижением позиции воображаемого оппонента. Ведь среди авторов, представляющих собой западный эзотеризм, мы редко услышим хоть одно доброе слово в адрес Церкви (а если и услышим, то адресованы они будут какой-то абстрактной «церкви в вакууме»). Среди современных адептов нью-эйдж отношение к Церкви также нельзя назвать таким уж положительным. В данном случае церковные апологеты отвечают на вполне сформированный вызов времени, ответ этот порой резок и недостаточно аргументирован, но ведь и инвективы мадам Блаватской или личный опыт тайноведения Р. Штайнера вряд ли можно счесть аргументированными доводами в пользу того, каким должно быть «истинное христианство». Важно напомнить еще одну вещь: современный мир плюралистичен, никто не заставляет читать апологетов, прислушиваться к ним, даже серьезно их воспринимать; апологетика – внутрицерковная дисциплина, хоть и направленная вовне: не хотите слушать, не слушайте.

Но вернемся к нашему основному вопросу: возможно ли конфессиональное исследование эзотеризма? Очевидно, что апологетический подход не является таковым, так как здесь нет исследования в чистом виде, а есть выражение определенной позиции, которая сформирована заранее и ассимилирует различные факты, зачастую интерпретируя их вольным образом, чтобы прийти к изначально обозначенному результату. Возможна ли альтернатива? Как нам кажется – да. Но прежде чем говорить о ней, рассмотрим еще один методологический вопрос, занимающий сейчас многих исследователей западного эзотеризма.

### *Проблема опыта*

Дискуссия о том, нужно ли исследователю получать эзотерический опыт, пришла в науку об эзотерике из религиоведения; там эта проблема, хоть и не столь остро, обозначена давно. В нашем же поле она поднимается с удвоенной остротой, так как уже по определению эзотерические учения доступны лишь посвященным. Под посвящением, очевидно, нельзя иметь в виду получение совокупности информации (книги по любому аспекту западного эзотеризма и даже самые значительные первоисточники легко доступны желающим), скорее, здесь необходимо говорить об опыте, который человек получает во время таинств и инициаций. Как уже отмечалось выше, этот вопрос раскалывает ныне сообщество исследователей эзотеризма<sup>1</sup>, и, возможно, вся значимость дискуссии об опыте будет осознана

---

<sup>1</sup> См. интересную дискуссию исследователей по поводу выхода книги «Serpent's Gift» Джеффри Крайпела: рецензию *Hanegraaff W. Leaving the Garden (in Search of Religion): Jeffrey J. Kripal's Vision of a Gnostic Study of Religion // Religion. 2008. Vol. 38.*

лишь в будущем, когда наша дисциплина займет свое почетное место в кругу гуманиоры. Ни в коем случае не претендуя на разрешения столь многогранного вопроса, коснемся его здесь лишь в контексте темы статьи.

Когда мы говорим о конфессиональном подходе, то предполагаем, что осуществлять его будет верующий христианин. Христианин – это тот человек, который по определению имеет некий религиозный опыт. Формализуется этот опыт в системе Таинств<sup>1</sup>, в которых христианин в течение жизни участвует; неформальное же содержание такого опыта не должно быть предметом обсуждения, так как оно субъективно, интимно, не артикулируемо и затрагивает глубинные аспекты психологии и поведения верующего, является доминирующим аспектом его жизни. Но нам необходимо принять как аксиому, что такой опыт у него есть. Это принятие важно по той причине, что опыт есть и у тех людей, жизнь и деятельность которых он должен изучать. Опыт этот, очевидно, другой – хотя бы потому, что эзотеризм и религия разводятся в рамках научного дискурса, а значит, эта дифференциация должна касаться и практического, опытного измерения. Человек, который имеет один религиозный опыт, теоретически может обрести и любой другой религиозный опыт. Для мировоззрения нью-эйдж такая посылка вполне очевидна и реализуема; напротив, для христианского мировоззрения все иначе. Христианин не имеет права проходить инициатические и любые другие обряды, несущие в себе элементы обретения религиозного опыта вне Церкви. Тому есть ряд причин:

1) христианство универсально и самодостаточно, а значит, его адепт не нуждается ни в каком ином углубляющем и расширяющем опыте;

2) согласно христианской аскетике, мир духовного опыта напрямую сопряжен с деятельностью духов, которые могут увлечь человека (совершенно неважно, насколько глубока его вера и сколь праведен он в делах)<sup>2</sup> от истинного (ортодоксального) постижения Христа<sup>3</sup>;

3) обретение другого духовного опыта может нести в себе опасность выведения человека за границы Церкви, что ни один христианин, будь он даже исследователем-энтузиастом, по самоопределению своему допустить не хочет.

---

P.259–276, и ответ автора: *Kripal J. J. Gnosissss? A Response to Wouter Hanegraaff // Religion. Vol. 38. No. 3. P. 277–279.*

<sup>1</sup> Здесь слово «Таинства» написано именно со строчной буквы, чтобы четко обозначить семь основных Таинств Церкви, отделив их от широкого понимания тайны и таинств, под которое подпадает все – от смутных озарений, личных переживаний, до отдельных обрядов и ритуалов, не являющихся определяющими для жизни христианина.

<sup>2</sup> На этот счет можно ознакомиться с классикой христианской аскетики: «Лествицей» преп. Иоанна Лествичника и «Душеполезными поучениями» аввы Дорофея.

<sup>3</sup> Напомним, что по положению своему христианство – религия эксклюзивистская.

Следствием из этих положений является простое заключение: конфессиональный исследователь не может и не должен обретать опыт исследуемых авторов, групп, учений.

Плохо это или хорошо? На наш взгляд, ученый-религиовед или эзотериколог не обязан обретать обсуждаемый здесь эзотерический опыт. Приведем в подтверждение нашему высказыванию несколько положений-рассуждений:

1) любой духовный опыт субъективен; кто или что может дать гарантию, что, иницилируясь, исследователь обретает ровно тот же опыт, что и те, кого он исследует?

2) с точки зрения культурной антропологии, ученый-антрополог не может стать аборигеном<sup>1</sup>, он даже не может претендовать на то, что понял жизнь племени, даже если прожил в нем с десяток лет. Максимум, что он может сделать, это пытаться перевести понятия одной культуры на язык другой. Помогает ему здесь не тот факт, что он десяток лет жил в племени, а то, что он изучил символическую систему племени и в меру сил (причем нет гарантий, что верно) понял ее. Зачастую в дискуссиях об опыте ощутимо «магическое» (или гностическое) к нему отношение: как только испытаешь опыт адепта, так сразу и поймешь все учение. С точки зрения все той же культурной антропологии такой подход представляется наивным;

3) предвзятое отношение исследователя к опыту также будет оставаться неразрешенной проблемой. Ведь иницилируясь (предположим даже, что можно обрести не субъективно окрашенный, а универсальный опыт традиции), исследователь вступает в традицию с иными намерениями, чем искренний адепт. Адепт идет за разрешением своих личных экзистенциальных проблем и за удовлетворением глубинных потребностей, исследователь же идет *изучать* и максимум удовлетворить свое давно зревшее любопытство. Можем ли мы безоговорочно признать, что опыт адепта и исследователя будут равнозначными в контексте понимания традиции?

Поставив эти вопросы, ограничимся субъективным выводом, важным для нашей темы: для ученого не обязательно обретать эзотерический опыт, чтобы исследовать традицию. Каким же, на наш взгляд, мог бы быть конфессиональный подход в исследовании эзотеризма?

---

<sup>1</sup> В подтверждение приведем выдержку из известной работы К. Гирца «Интерпретация культуры»: «Нахождение общей почвы, занятие изматывающее и никогда не бывающее вполне успешным, есть то, что составляет этнографическое исследование как личный опыт; попытка же сформулировать сами основы, благодаря которым, как воображает (всегда преувеличивая) исследователь, ему удалось найти эту общую почву, есть то, что составляет суть антропологического анализа как научного занятия. Антропологи, по крайней мере я, вовсе не стремятся ни превратиться в *natives*, местных жителей (безусловно, дискредитированное слово), ни подражать им. В этом могут видеть смысл только романтики или шпионы. Мы стремимся установить с этими людьми диалог (вкладывая в этот термин смысл максимально более широкий). <...> С этой точки зрения цель антропологии – расширение границ общечеловеческого разговора». – Гирц К. Интерпретация культуры. С. 21.

Очевидно, что такой подход должен быть научным с формальной стороны, т. е. признавать все современные изыскания по исследуемому вопросу, не закрывая глаза на неприятные и неудобные моменты. Он не должен своей целью ставить только критику, иначе эвристическая ценность такого подхода становится очень сомнительной (как мы видели, тогда он превращается во внутрицерковную дисциплину – апологетику). Как кажется, целью конфессионального исследователя, помимо сбора и анализа информации, может быть попытка понять того, кого он исследует. Для внеконфессиональных авторов эта проблема может и не быть актуальной. Дело в том, что верующий христианин и верующий эзотерик имеют разный духовный опыт, на разные вещи смотрят кардинально различным образом, но, в отличие от нерелигиозных и неэзотерических исследователей, и первый и второй руководствуются «пределным интересом»<sup>1</sup>, который лежит для каждого в своей области. Некоторые отмечают, что для исследования эзотерики надо иметь чутье сродни художественному вкусу; может быть, в данном контексте лучше говорить о конгениальности исследуемому автору (так, например, художник-портретист по-иному, чем человек, вообще незнакомый с техникой живописи, подходит к творчеству пейзажиста и оценивает его, хотя сам он никогда не писал пейзажей). Такое созвучие душевного строя исследователя и исследуемого не может, конечно, быть строгой научной категорией, но в контексте конфессионального подхода, возможно, является решающим фактором, а в аспекте получаемого научного результата – плодотворной почвой.

Когда мы говорим здесь о созвучности, то имеем в виду не вживание в опыт исследуемого автора. Созвучность здесь – сходство не мировоззренческих, а личностных особенностей и установок. Мировоззренческие позиции исследователя и исследуемого могут быть диаметрально противоположны, но при этом на уровне личностных черт возможно определенное сродство.

Если конфессиональный исследователь чувствует это сродство, созвучие, тогда исследование может быть плодотворным, если же его нет, то лучше и не браться за исследование, так как оно не приведет к результатам, ибо ничего общего у исследователя и исследуемого не будет в принципе (по все той же причине диаметральной противоположности общих мировоззренческих установок). Безусловно, чтобы представлять пользу для научного исследования, любое положение должно быть с определенной степенью артикулировано, поэтому попытаемся здесь более четко формализовать выражение конгениальности в процессе самого исследова-

---

<sup>1</sup> Вспомним, что именно так Пауль Тилих определял веру, по его же выражению: «вера не есть теоретическое признание чего-то, вызывающего сомнение; она есть экзистенциальное приятие того, что трансцендирует повседневный опыт. Вера – не мнение, а состояние». – *Тиллих П. Мужество быть*. С. 120.

ния. Прежде всего, она должна найти выражение в стремлении как можно более серьезно и глубоко прочитать тексты исследуемого автора, поняв и изложив его мысль, без поспешного критиканства. Помимо этого, важно не заниматься только исследованием текста, как культурного артефакта, а понять текст в связи с личностью автора. Все это, по идее, должно привести исследователя к прояснению изначальной конгениальной установки. Ведь профессиональный исследователь мог и ошибиться, приняв за конгениальность то, что на самом деле ею не является.

Еще раз отметим, что, при всем сказанном выше, понять – совершенно не значит принять. Конфессионально-ориентированный исследователь имеет право четко высказывать свое несогласие и свое неприятие тех или иных особенностей исследуемой проблемы или учения. Это проистекает из его личной мировоззренческой позиции, которая, очевидно, влияет на результаты его исследования, при этом, как кажется, не умаляя, а обогащая его.

Думается, что у читателя встает закономерный вопрос, а зачем вообще нужны такие конфессиональные исследователи, если есть обычный научный подход, хотя бы обозначенный профессором Ханеграафом? На это можно дать ответ в виде нескольких заключительных тезисов:

- современная научная картина плюралистична, поэтому нет никаких оснований отказывать тому или иному подходу, если он, разумеется, отвечает критериям научности;
- конгениальность конфессионального исследователя дает возможность взглянуть на уже существующие проблемы свежим взглядом, найти доселе незамеченные другими грани, что всегда плодотворно для развития любой науки;
- конфессиональный подход, как мы его здесь попытались обозначить, не претендует на избранность и монопольность, он скромно занимает свое место в ряду других подходов исследования западного эзотеризма<sup>1</sup>.

## ЛИТЕРАТУРА

- Гириц К.* Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004.
- Давыденков О., свящ.* Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2005.
- Каноны православной Церкви: Ч. 1. Правила апостолов и Вселенских соборов. La Canada: Holy Trinity Orthodox Mission, 2001.
- Конь Р. М.* Введение в сектоведение. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2008.
- Мартинович В. А.* [Рец. на]: Р. М. Конь. Введение в сектоведение // [URL]: <http://www.bogoslov.ru/text/475655.html> (дата обращения: 22.04.2012).
- Мартинович В. А.* Сектоведение в РПЦ: «Перезагрузка» // [URL]: <http://www.bogoslov.ru/text/497404.html> (дата обращения: 22.04.2012).
- Милеант А., арх.* Соблазн оккультизма // [URL]: <http://apologia.narod.ru/ocult/soblazn.htm> (дата обращения: 22.04.2012).

<sup>1</sup> Исследование осуществлено в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2013–2014 гг., проект № 12-01-0005.

- Рикер П.* Сознательное и бессознательное // *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Кучково поле, 2002. С. 142–270.
- Тиллих П.* Мужество быть // *Тиллих П.* Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1994. С. 7–130.
- Constructing Tradition / Ed. by A. Kilcher. Leiden: Brill, 2010.
- Hanegraaff W.* Dreams of Theology // *Theology and Conversation: Toward a Relational Theology.* Leuven: Leuven University Press, 2003. P. 709–733.
- Hanegraaff W.* Forbidden Knowledge: Anti-esoteric Polemics and Academic Research // *Aries.* 2005. Vol. 5. № 2 P. 225–254.
- Hanegraaff W.* Leaving the Garden (in Search of Religion): Jeffrey J. Kripal's Vision of a Gnostic Study of Religion // *Religion.* 2008. Vol. 38. P. 259–276.
- Hanegraaff W.* Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge and Western Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Hermes in the Academy: Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam / Ed. by W. J. Hanegraaff. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.
- Kripal J.* Gnoissssss? A Response to Wouter Hanegraaff // *Religion.* Vol. 38. No. 3. P. 277–279.
- Webb J.* The Occult Underground. La Salle: Open Court Publishing, 1974.
- Webb J.* The Occult Establishment. La Salle: Open Court Publishing, 1976.

## АВТОРЫ НОМЕРА / AUTHORS OF THE ISSUE

1. *Носачев Павел Георгиевич* (Москва) – кандидат философских наук, старший преподаватель Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета и Государственного университета «Высшая школа экономики» (Москва)

*Pavel G. Nosachev* (Moscow) – PhD, Assistant Professor, Orthodox St. Tikhon University for Humanities and National Research University «Higher School of Economics», Moscow. E-mail: pavel\_nosachev@bk.ru.

2. *Малевич Татьяна Владимировна* (Москва) – кандидат философских наук, и. о. доцента кафедры гуманитарных и естественнонаучных дисциплин Института философии, теологии и истории св. Фомы.

*Tatyana V. Malevich* (Moscow) – PhD, Associate Professor, St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History, Department of Humanities and Natural Sciences. E-mail: t.v.malevich@gmail.com.

3. *Игнатьев Андрей Александрович* (Калининград) – независимый исследователь.

*Andrei A. Ignatiev* (Kaliningrad) – independent researcher. E-mail: ali-kgd@mail.ru.

4. *Кондаков Юрий Евгеньевич* (Санкт-Петербург) – доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры истории Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

*Yuriy Ye. Kondakov* (St. Petersburg) – PhD, Professor, Herzen State Pedagogical University of Russia, Department of History. E-mail: urakon@rambler.ru.

5. *Иванова Вероника Витальевна* (Санкт-Петербург) – кандидат исторических наук, младший научный сотрудник отдела этнографии Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

*Veronika V. Ivanova* (St. Petersburg) – PhD, Junior Researcher, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography Russian Academy of Sciences. E-mail: v.v.ivanova@gmail.com.

6. *Халтурин Юрий Леонидович* (Москва) – кандидат философских наук, независимый исследователь.

*Yuriy L. Khalturin* (Moscow) – PhD, independent researcher. E-mail: Ukhalturin@gmail.com.

7. *Родиченков Юрий Федорович* (Вязьма, Смоленская обл.) – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-