

ФИЛОСОФСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ МИСТИЦИЗМА И ЭЗОТЕРИЗМА

В. В. Жданов

ТАЙНОЕ ИЛИ ЯВНОЕ? ГНОЗИС И ЭЗОТЕРИКА: ПРОБЛЕМА ОПРЕДЕЛЕНИЙ

Введение

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I

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

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

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

предметным полем «западной эзотерики» [Hanegraaff 2005].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III

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

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

кие, например, как полигамия или ритуальное людоедство.

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

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

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

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

1) Идея абсолютно потустороннего верховного божества.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ЛИТЕРАТУРА

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

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

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

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

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

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

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

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

Hanegraaff 1998 — *Hanegraaff W. J.* On the Construction of «Esoteric Traditions» // *Western Esotericism and the Science of Religion* / Ed. by A. Faivre, W. J. Hanegraaff. Leuven: Peeters, 1998. P. 11-61.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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