

«Западный эзотеризм» как разновидность европоцентризма. Критические заметки о книге: Asprem, E. & Strube, J. (eds) (2021) *New Approaches to the Study of Esotericism*. Leiden, Boston: Brill. — 263 p.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-1-356-365>

Сборник статей выражает позицию группы авторов, предлагающих новые подходы к исследованию эзотеризма. Тон сборнику задают методологические и теоретические тезисы редакторов Эгила Аспрема и Юлиана Штрубе, которые подготовили предисловие и послесловие, разъясняющие их позицию, а также две статьи — о продуктивности использования подхода глобальной истории религии (Штрубе) и пересмотре представления об эзотеризме как «отверженном» знании (Аспрем). Другие статьи сборника рассматривают теоретическую проблематику на конкретных историко-культурных кейсах: эзотеризм и Античность (Дилан Бернс); эзотеризм и ислам (Лиан

на Саиф); колониализм и эзотеризм в Южной Америке (Мариано Виллалба); эзотеризм, йога и аутентичность (Кейт Канту); эзотеризм и раса (Джастин Беккер); африканские «эзотеризмы» (Хью Пейдж и Стивен Финли); эзотеризм и гендер (Манон Хеденборг Уайт); эзотеризм и секретность (Сюзанна Крокфорд). Отдельно следует отметить статью Димитрия Окропиридзе, в которой он рассматривает спор о категории «эзотеризма» в контексте философской дискуссии между конструктивистами и реалистами.

Современное состояние исследований эзотеризма характеризуется редакторами сборника двояко: с одной стороны, наблюдается «взрывной» рост исследований, с другой стороны, мало внимания уделяется теоретической работе, прежде всего в области постколониальных исследований. Многие исследователи не обращают достаточно внимания на смежные теоретические области (например идентичность и секретность как категории европейской культуры) и, что существенно, мало работают с характерными для

Работа подготовлена в рамках Соглашения между Министерством Образования и Науки РФ и Российским университетом дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии». Ее публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

парадигмы исследования эзотеризма Воутера Ханеграафа внутренними противоречиями. Фактически, с методологической точки зрения, сборник статей так или иначе направлен на деконструкцию этой парадигмы и является полемическим выпадом в уже довольно давно продолжающейся дискуссии, в ходе которой Ханеграаф обвинял некоторые методологические подходы своих противников в «деконструкции «западной культуры» (р. 45)¹.

С точки зрения редакторов сборника, концепт «западного эзотеризма», будучи «привязан к исключительным предположениям о существовании «Западной цивилизации», представляет собой форму «культурного эссенциализма» (р. 2), поскольку он продолжает считаться «западным» независимо от того, в какой стране он получает распространение и пренебрегает исследованиями различий, которые существуют в регионах распространения «западного эзотеризма». Усматривая в трактовке «западного эзотеризма» определенную «логику», авторы полагают, что эта

логика — логика «исключения», например, к «западному эзотеризму» Ханеграаф по прагматическим, а не теоретическим основаниям² не относит исламские и иудейские мистические движения, а кроме того, не рассматривает ряд регионов, например, Иберийский полуостров, что свидетельствует о его (Ханеграафа) имплицитном евроцентризме (р. 103). Такая позиция при разговоре о «западном эзотеризме» предполагает исключительную роль христианства, что, с точки зрения авторов, не соответствует фактам, восходит к позиции Февра (р. 46), посвятившего свои известные исследования феномену «христианской теософии», и лишь в последнее время этот христианоцентризм начали преодолевать исследователи. В конечном счете концепт «западного эзотеризма», положенный Февром в основание первой парадигмы исследования эзотеризма, был осознанно или неосознанно заимствован им из среды самих эзотериков, боровшихся с влиянием теософии Елены Блаватской (р. 49). Наконец, категория «западный эзотеризм», которую Штрубе характеризует как «парохиализм» (р. 49), затрудняет рассмотрение «последствий колониализ-

1. Hanegraaff, W. J. "Rejected Knowledge... So You Mean that Esotericists Are the Losers of History?" in Hanegraaff, W. J., Forshaw, P. J. and Pasi, M. (eds) (2019) *Hermes Explains: Thirty Questions About Western Esotericism*, p. 151. Amsterdam: Amsterdam University Press.

2. Hanegraaff, W. J., Faivre, A., Broek, R. v. d., and Brach, J.-P. (eds) (2005) *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, p. xi. Leiden-Boston: Brill.

ма» (р. 3) и является проявлением «евроцентризма» (р. 241). В принципе, как стремится показать в своей статье М. Виллалба, содержание понятия «западный эзотеризм» не идентично понятию «европейский эзотеризм» (pp. 103–104). Ханеграаф в свою очередь призывает изучать процесс «глобализации западного эзотеризма», которую редакторы сборника характеризуют как «европейский диффузионизм» (р. 46), являющийся «моделью евроцентризма» (р. 60) и «игнорирующий агентность» представителей «не-западных» культур (р. 4), в то время как и сам «западный эзотеризм» испытал серьезное влияние со стороны неевропейских культурных традиций. Существенным редакторы сборника также находят то, что «западный эзотеризм» очень часто кодируется как «белый» (р. 4) и предполагают, что необходимо исследовать, как расовая логика (*racialist logic*) повлияла на формирование исследовательского поля, например, почему из поля зрения исследователей долгое время были исключены «не-белые» последователи теософии (р. 50). Наконец, понятие «западный эзотеризм» — это понятие, возникшее изначально в среде самих эзотериков (р. 5, р. 48) и по этой причине исследователи должны не слепо воспроизводить концепты, изначально возникшие

среди традиционалистов, полагавших эзотеризм некоей «традицией» (р. 6), хотя бы и «альтернативной» современной науке, но анализировать их.

Начало дискуссии о «западном эзотеризме» восходит к полемическим статьям Коку фон Штукрада (2005), Марко Паззи (2010), сборнику статей под редакцией Хенрика Богдана и Гордана Джурджевича (2014), статье Эгила Аспрема (2014)³. Правильной методологией объявляется методология постколониальных исследований (Т. Асад, Э. Саид), а также, учитывающий критику этой методологии, подход глобальной истории. Этот подход сформировался под влиянием философии постмарксиста Эрнесто Лакло (р. 59), которую не следует путать с универсалистской историей, поскольку она нацелена прежде всего на изучение

3. Stuckrad, K. v. (2005) “Western Esotericism: Towards an Integrative Model of Interpretation”, *Religion* 35: pp. 78–97; Pasi, M. (2010) “Oriental Kabbalah and the Parting of East and West in the Early Theosophical Society”, in Huss, B., Pasi, M., and Stuckrad, K. v. (eds) *Kabbalah and Modernity. Interpretations, Transformations, Adaptations*, pp. 151–166. Leiden: Brill; Bogdan, H. and Djurdjevic, G. (2014) “Introduction: Occultism in a Global Perspective”, in Bogdan, H. and Djurdjevic, G. (eds) *Occultism in a Global Perspective*, pp. 1–15. Abingdon: Routledge; Asprem, E. (2014) “Beyond the West: Towards a New Comparativism in the Study of Esotericism”, *Correspondences* 2(1): 3–33.

культурного взаимодействия, а не на выявление универсальных культурных паттернов.

Особого пика полемика против Ханеграафа достигает в рассматриваемом сборнике, в котором прямо говорится о том, что его собственная критика в строгом смысле не научна, так как он не знаком с материалами, которые критикует, и может рассматриваться скорее как имеющая политическую природу (р. 55). Постколониальная теория в целом не направлена на деконструкцию западной культуры, но исключительно на выяснение сложного процесса ее формирования во взаимодействии с другими культурами (р. 56), причем в рамках этого процесса западная культура должна рассматриваться как со-участница, но не как главный «донор» или «реципиент» (р. 247). «Децентрализация» эзотеризма нацелена на прояснение его «сложной» истории складывания, например, на выяснение вклада, который внесла арабская философия в историю складывания герметизма как феномена Ренессанса, в том числе вызванного необходимостью пересмотра европоцентричного концепта «платонического ориентализма» (р. 72). Если исследователи «эзотеризма» согласны с тем, что эта категория является «конструкцией» XIX столетия, им необходимо признать ее связь с колониализмом

и империализмом и задуматься над тем, как избавиться от этого «наследия» (р. 60). Редакторы сборника неоднократно повторяют тезис о том, что изучение индийских последователей теософии способно внести вклад в исследования теософии, превратив ее из «западного эзотеризма» в «глобальное» явление, возникшее на пересечении культур, но не являющееся исключительно проекцией западной культуры (р. 247).

Помимо раскритикованной категории западного эзотеризма достается также трактовке эзотеризма как «отверженного знания» (*rejected knowledge*). Эта трактовка не только повторяет троп эзотерической историографии, утверждавшей изначально «альтернативный» по отношению к науке характер эзотеризма, но также способствует дальнейшей «историографической маргинализации ее акторов» (р. 244). В конечном счете, эзотеризм, возможно, и был отвергаем с научной точки зрения, однако, с точки зрения социальной, он часто занимал довольно значимую культурную нишу. Представленное в сборнике исследование Сюзанны Крокфорд говорит о том, как «эзотеризм», одной из форм которого она считает известный среди исследователей современной религии феномен «духовности» (р. 206), эксплуатируется современны-

ми корпорациями, и таким образом вряд ли может считаться сколь-либо маргинальным явлением. Предлагается подводить под категорию эзотеризма любое «тайное знание», и таким образом «эзотерическими» — с точки зрения конспирологии — в этом отношении оказываются многие формы культуры.

Редакторы сборника подчеркивают, что в конечном счете невозможно говорить об «эзотеризме» *sui generis*, так как эзотеризм — это всего лишь «пустой знак» (р. 247), согласно терминологии Э. Лакло, который может быть наполнен любым содержанием в зависимости от консенсуса и исторической ситуации. Исследователи имеют дело с понятиями, а не с реальностью (р. 7), а сам «западный эзотеризм» обладает «подвижной» идентичностью (р. 243). Соответственно, необходимо избегать эссенциалистских поисков сущностей таких феноменов, как «эзотеризм», «оккультизм», «гнозис» (р. 21) и др., но сосредоточиться на изучении процесса распространения представлений об этих сущностях. Методология редакторов сборника имеет подчеркнuto конструктивистский характер. Особенности генеалогического подхода Штрубе заключаются в том, что мы должны начать не столько с источников, сколько с исследовательских категорий, и попытаться реконструировать их историю: «любые

древние источники, которые мы изучаем, таким образом, не являются источниками «эзотеризма» (строго говоря, изобретенного в XVIII и XIX столетиях) (р. 249). Задача заключается в том, чтобы понять, что именно те или иные «понятия» значили для тех или иных людей и культур и выявить то, как формируются изобретенные традиции (р. 248).

Редакторы сборника неоднократно указывают, что их подход не ведет к разрушению исследовательского поля, но исключительно к его обогащению. Однако именно это обстоятельство можно взять за отправную точку для дискуссии с ними. Во-первых, пафос постколониальных исследований имеет две стороны. С одной стороны, безусловно необходимо исследовать «вклады» различных культур, ведь современный мир — это мир многополярный, в котором «западный мир», какие бы ценности ни поддерживал его экономико-политический истеблишмент, не должен забывать о существовании иных цивилизаций и культур. Тем более этот «западный мир» также не должен забывать о существовании собственного культурного многообразия, благодаря которому только и развивается европейская цивилизация. В этом отношении с редакторами сборника можно лишь согласиться, и, к примеру, необычайно важно исследовать историю эзотеризма в России, при-

чем не как импортированного с Запада явления, но как явления русской культуры. В то же время, с другой стороны, в этой битве за культурное равенство, инспирированной явно и неявно постструктуралистскими и постмарксистскими идеями, странным образом мало внимания уделяется самому «европейцу», чья культурная идентичность оказывается под угрозой. Сам «европеец» в лучшем случае обращается под пером новейших исследователей в некоего среднего белого цисгендерного мужчину-насилльника, занимавшегося долгое время порабощением иных народов и культур. Неудивительно, что подходы, предлагающие современному исследователю покаяться в преступлениях, которые он не совершал, вызывают этический протест, поскольку воспринимаются как политическая манипуляция. В худшем же случае, за «западным миром», в принципе, не остается какой-либо сущности, поскольку практика его «провинциализации» (Депеш Чакрабарти), начинаясь как исключительно методологическая, в конечном счете неминуемо видит центр не на «западе», а в какой-либо иной культуре или группе меньшинств, конструируя их собственные нарративы. Желание дать голос меньшинствам — похвальное само по себе — игнорирует мнение большинства как якобы репрессивное, что неминуемо поро-

ждает не только консервативную реакцию, но и конфликты между противоречащими нарративами. «Западному миру» остается лишь «подвижная» идентичность, которая должна проявлять чудеса всеядности, инкорпорируя в себя различные нации, расы, гендеры и иные любые социальные маркеры как относительные ее собственной — пустой — природы. В исследованиях эзотеризма необходимо взвешенный взгляд: нельзя выплескивать с водой ребенка и вместе с опасным европоцентризмом игнорировать вопрос об идентичности западной культуры и, в частности, западного эзотеризма.

Как свидетельствуют эмоциональные реакции критиков, постколониальные исследования неоднократно воспринимались как покушение на идентичность «западного мира», но не как научная программа, нацеленная на обогащение науки. Почему так происходит? Прежде всего потому, что постколониальные исследования во многих отношениях поддерживают тезис о том, что наука — это средство колониальной экспансии, и сама она никоим образом не может быть отделена от политики. Если же это и правда так, то нетрудно догадаться, что по меньшей мере с точки зрения этого лагеря спор на поле науки происходит между «правыми» и «левыми» политическими лагерями, что в равной степени дале-

ко от классического эпистемологического идеала поиска истины. Говоря в общем, трудно одновременно разделять тезис о том, что наука — это порождение культуры, и тезис о том, что наши исследовательские подходы более совершенны и приближают нас к правильному пониманию того же феномена эзотеризма. Ведь если наука зависит от весьма изменчивой культуры, то в какой культуре мы сможем найти тот универсальный критерий, по которому мы могли бы мерить совершенство? И в принципе, как именно мы могли бы занять ту идеальную позицию стороннего наблюдателя извне нашей собственной культуры и языка, из которой мы могли бы судить о совершенстве? Мне кажется, что Ханеграаф довольно ясно сформулировал претензию к методологическим программам в рамках критической теории, изначально ассоциированной с Франкфуртской школой: «совершенно очевидно, что ее последователи продвигали бы свою идеологию не смотря ни на что, и с легкостью исказили или проигнорировали неподходящие свидетельства, для того чтобы соответствовать их собственной повестке. У меня мало симпатии к догматизму, идеологиям и ортодоксиям»⁴.

4. Hanegraaff, W.J. (2019) "Interview in the Newsletter of the European Society for the Study of Western Esotericism", *EESWE Newsletter* 10(1–2): 6 [https://

Кроме того, конструктивистская программа, к которой апеллируют редакторы сборника, позиционируя себя как объективная с социальной точки зрения, фактически утверждает относительно-социальный характер научного знания. Трактую понятие как «пустой знак», эта программа явным образом утверждает господство текста над культурой, утверждая, что язык — это средство, при помощи которого человек конструирует единственно доступную ему реальность. Именно здесь кроется важный нерв дискуссии между Ханеграафом и его критиками: в то время как последние защищают идентичность с точки зрения релятивизма, Ханеграаф пытается отстоять ее с точки зрения источников, показывая, что любая критика любого дискурса противоречива, так как она также неминуемо конструирует дискурс⁵. Отсюда же проистекает и его критика дисциплины «культурные исследования», которые, с его точки зрения, чересчур ангажированы

www.esswe.org/resources/pdf/newsletter/ESSWE_Newsletter_2019_Vol_10_No_1_2_Summer_Winter_2019.pdf, доступ: июль 23, 2023].

5. Hanegraaff, W.J. (2019) "Rejected Knowledge... So You Mean that Esotericists Are the Losers of History?", in Hanegraaff, W.J., Forshaw, P.J. and Pasi, M. (eds) *Hermes Explains: Thirty Questions About Western Esotericism*, p. 150. Amsterdam: Amsterdam University Press.

своими «теориями», под которые весьма удобно подставлять столь необходимые подтверждающие их факты. Различие между ними — и здесь я согласен с голландским исследователем — в том, что Ханеграаф пытается, как он сам выражается, «услышать» источники, в то время как его критики интерпретируют их через призму своей теории.

В рассматриваемом сборнике проблематизировалось пресловутое «услышать» (р. 45, р. 220): дескать, в конечном счете ничего «услышать» мы не можем, можем только интерпретировать. На мой взгляд, метафора Ханеграафа имеет ярко выраженное реалистическое звучание, за которым скрывается очевидное: культура не сводится к тексту, а историческая работа — к определенным программам, имеющим выраженную политическую составляющую. Сведение эзотеризма как феномена к понятию, существующему исключительно в пределах языка, не только создает трудности на пути кросс-культурных исследований (например проблему перевода), но и противоречиво: любой разговор об эзотеризме как феномене подразумевает некое его определение, и если мы утверждаем, что в его основе, например, лежит «секретность», это означает, что мы уже необходимо усматриваем в нем некую сущность. Конструктивист-

ский подход подразумевает, что об эзотеризме как таковом мы сказать ничего не можем, но можем лишь рассмотреть сложную историю его «изобретения» и «переизобретения», и, таким образом, мы заняты не изучением феномена, но скорее историей мнений о том, каким он должен быть и прояснением социальных механизмов их складывания. Надо подчеркнуть, что это — совсем иная задача; подход, который призывает не изучать феномен, но изучать то, как другие его «конструируют», хотя сам по себе полезен с социальной и историографической точки зрения, становится вреден, если настаивает на своей методологической исключительности.

Следует заметить еще раз, что в части утверждения значимости многообразия символических миров и «точек отсчета» программа редакторов сборника может быть только поддержана. Однако ее нельзя поддержать с методологических и теоретических позиций, если ты не стоишь на позиции логики дифференциации, защищающей индивида за счет утверждения его уникальности. Нетрудно показать, что последовательное применение этой логики приводит к тезису о несоизмеримости символических миров и непереводаемости языков. Более того, критика универсализма, которой явно отвержены редакторы сборника,

ставит под сомнение не только основания европейской культуры, и не только основания науки как средства познания, но и основания межкультурного диалога в принципе. И правда, на каком основании возможен диалог, если в конечном счете и естественные науки есть не более чем конструкция европейской культуры? И кто, наконец, тогда общается с Другим?

Моя позиция заключается в том, что эзотеризм, в чем бы мы ни усматривали его сущность, — это универсальный феномен человеческой культуры. Представляется ясным, что даже если не существовало слова «эзотеризм», определенно существовали фиксируемые эмпирически практики, явным образом соотносящиеся с имеющимся у этого слова значениями. Трудно сказать, можно ли феномен эзотеризма убедительно укоренить в устройстве человеческого когнитивного аппарата или социально-политических отношениях или даже допустить, что существует еще нечто такое в природе сознания и устройстве мира, чего еще не узнала современная наука. Некоторые исследовательские программы, например программа Эгила Аспрема⁶, пытались при-

мирить физиков и лириков, реалистов и конструктивистов, однако, как хорошо показал, на мой взгляд, один из авторов сборника Димитрий Окропиридзе, эти усилия создания «теории всего» наталкиваются на неразрешимые трудности. При этом, хотя каждая из этих онто-эпистемологических программ имеет дело с реальностью, она не может ее познать полностью без обращения к разработкам другой программы. На мой взгляд, правильно сейчас признать скорее дополнительность конструктивизма и реализма как онто-эпистемологических программ, ставящих перед собой различные исследовательские цели. Следование крайним формам этих программ, например, подходу Михаэля Бергундера⁷, видящего в эзотеризме не более чем «пустой знак» (р. 248), способно скорее нанести вред развитию дисциплины, нежели освободить исследователей от оков теории. В конечном счете теория живет, лишь пока жив ее предмет, и странно, если воспользоваться метафорой Фрэнсиса Бэкона, охотиться за зверем, которого никогда не было и нет в природе.

Владислав Раздьяконов

6. Asprem, E. (2016) "Reverse-Engineering 'Esotericism': How to Prepare a Complex Cultural Concept for the Cognitive Science of Religion", *Religion* 46: 158–185.

7. Bergunder, M. (2010) "What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies", *Method and Theory in the Study of Religion* 22: 9–36.

Библиография / References

- Asprem, E. (2014) "Beyond the West: Towards a New Comparativism in the Study of Esotericism", *Correspondences* 2(1): 3–33.
- Asprem, E. (2016) "Reverse-Engineering 'Esotericism': How to Prepare a Complex Cultural Concept for the Cognitive Science of Religion", *Religion* 46: 158–185.
- Bergunder, M. (2010) "What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies", *Method and Theory in the Study of Religion* 22: 9–36.
- Bogdan, H. and Djurdjevic, G. (2014) "Introduction: Occultism in a Global Perspective", in Bogdan, H. and Djurdjevic, G. (eds) *Occultism in a Global Perspective*, pp. 1–15. Abingdon: Routledge.
- Hanegraaff, W.J. (2019) "Interview in the Newsletter of the European Society for the Study of Western Esotericism", *EESWE Newsletter* 10(1–2) [https://www.esswe.org/resources/pdf/newsletter/EESWE_Newsletter_2019_Vol_10_No_1_2_Summer_Winter_2019.pdf, доступ: июль 23, 2023].
- Hanegraaff, W.J. (2019) "Rejected Knowledge... So You Mean that Esotericists Are the Losers of History?", in Hanegraaff, W.J., Forshaw, P.J. and Pasi, M. (eds) *Hermes Explains: Thirty Questions About Western Esotericism*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Hanegraaff, W.J., Faivre, A., Broek, R. v. d., and Brach, J.-P. (eds) (2005) *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden-Boston: Brill.
- Pasi, M. (2010) "Oriental Kabbalah and the Parting of East and West in the Early Theosophical Society", in Huss, B., Pasi, M., and Stuckrad, K. v. (eds) *Kabbalah and Modernity. Interpretations, Transformations, Adaptations*, pp. 151–166. Leiden: Brill.
- Stuckrad, K. v. (2005) "Western Esotericism: Towards an Integrative Model of Interpretation", *Religion* 35: 78–97.

Духовная алхимия и ее интерпретации

Рецензия на: Zuber, M. (2021) *Spiritual Alchemy: From Jacob Boehme to Mary Anne Atwood*. N.Y.: Oxford University Press. — 320 p.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-1-365-372>

Ведущий российский исследователь алхимии Ю.Ф. Родиченков как-то назвал современную алхимию «клоном»¹ традиционной,

но незадолго до смерти всерьез обратился к исследованию т.н. «духовной алхимии», зародившейся в трудах Парацельса и продолжившейся вплоть до текстов К.Г. Юнга. Этой же теме было посвящено диссертационное исследование Майка Зубера, защищенное в 2017

1. Родиченков Ю. Практическая духовность и духовная практика алхимии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4(31). С. 78.