

ВОЗМОЖЕН ЛИ РАЦИОНАЛЬНЫЙ ПОДХОД К ИССЛЕДОВАНИЮ ЭЗОТЕРИКИ?

В статье на примере творчества известной британской исследовательницы Фрэнсис Йейтс проводится анализ рационального рассмотрения явления, получившего в последние годы название «западный эзотеризм». Йейтс была в числе первых исследователей, обратившихся к эзотерической (в ее терминологии – «герметико-каббалистической») составляющей культуры Возрождения и раннего Нового времени. Этой теме Йейтс посвятила четыре монографии. Подход Йейтс рассматривается через призму нескольких ключевых тем: эзотеризм и научная революция, эзотеризм и художественное творчество, история Джона Ди. Идеи Йейтс вводятся в общий контекст рационального отношения к западному эзотеризму во второй половине XX в.

Ключевые слова: западный эзотеризм, Фрэнсис Йейтс, герметизм, культура Возрождения, Джон Ди, научная революция.

Академическое изучение эзотерики – дисциплина сравнительно молодая. Еще сто лет назад о научном исследовании такой темы не могло быть и речи, поскольку, с одной стороны, к ней относились как к собранию суеверий, недостойных серьезного внимания, а с другой – как к источнику священных тайн, доступных лишь посвященным. Культурная ситуация XX в. заставила ученых обратить внимание на рассматриваемый феномен, поскольку он стал проявляться в культуре, политике, социальной жизни, искусстве и науке столь активно, что не замечать его более стало невозможно.

Представляется, что если упростить сложную картину исследований рассматриваемой темы и обобщить существующие в ней подходы, то можно разделить их на две группы: рациональный и

иррациональный. Первый предполагает рассмотрение темы с позиции классической рациональности, подвергая сомнению представления выразителей эзотерики, он в большей степени критикует их, считая, что хорошо понимает причину их возникновения, выражающуюся главным образом в бегстве от разума. Иррациональный подход, напротив, пытается погрузиться в сферу эзотерики, дабы найти в ней выражение чего-то превосходящего возможности человеческого разума. Если у читателя вызывает сомнение возможность иррационального научного исследования описываемого феномена, то мы посоветуем ему обратиться к работам, посвященным истории круга Эранос¹, в который в разное время входили К.Г. Юнг, М. Элиаде, Г. Шолем, А. Корбен, В.Ф. Отто, К. Кереньи, Дж. Кэмпбелл и многие другие. В нашей статье речь пойдет о первом подходе к рассмотрению эзотерики, условно именуемым рациональным. Для этого мы обратимся к самой известной исследовательнице эзотерики эпохи Возрождения Фрэнсис Йейтс, чтобы на ее примере проиллюстрировать особенности этого подхода, а затем рассмотрим общие принципы, оформляющие рациональное исследование эзотерики.

Случай Фрэнсис Йейтс

Фрэнсис Йейтс в 60–80-е годы XX в. была одной из самых известных исследовательниц того, что стало называться «герметической традицией». До сих пор ее наследие порождает споры, а идеи, выдвинутые в ее работах, служат отправной точкой для многих современных исследований по культурологии, истории науки и религиоведению. Мы бы хотели провести анализ ее творчества в контексте ставших сегодня популярными в научном сообществе исследований западного эзотеризма. Отметим сразу, что среди современных ученых принято разводить «эзотерику» и «эзотеризм». Эзотерика² предстает неким явлением, суть которого на данный момент не берутся описывать серьезные исследователи³. Эзотеризм выступает как некая система мысли, в которой эзотерика нашла свое концептуальное выражение и закрепление, а также форму трансляции. Полностью оформилась она в эпоху Возрождения, до этого же пребывала в состоянии становления и находила свое выражение в различных культурах в виде каббалы, герметизма, алхимии и т. п. Такое определение эзотеризма, с неотъемлемым прилагательным «западный», стало расхожим термином к концу XX в. и определило собой отдельное поле исследований, входящих

в сферу религиоведческого знания. Прилагательное «западный» важно здесь потому, что большинство ведущих ученых склоняются к мысли об уникальности отделенного от других сфер жизни (философии, религии, науки) феномена эзотеризма, сформировавшегося именно в лоне западной цивилизации⁴. Определившись с терминами, перейдем теперь к рассмотрению творчества британской исследовательницы.

С 1934 г. Йейтс издала 11 монографий и три сборника эссе. Ее вклад в изучение культуры Ренессанса и раннего Нового времени трудно переоценить. В 40-е годы она была одним из активных популяризаторов междисциплинарного подхода к исследованию культуры, в ее работах данные из различных сфер (музыки, литературы, искусства, науки) выстраивались в один ряд для подтверждения системы тезисов-характеристик культуры той или иной эпохи. Тема западного эзотеризма не была единственной в творчестве Йейтс, немало написала она об истории Англии эпохи Нового времени, некоторые ее работы посвящены литературоведению, но самыми известными, безусловно, стали книги о Джордано Бруно и розенкрейцерском движении. Так сложилось, что на русский язык были переведены всего три работы Йейтс, причем все они связаны с западным эзотеризмом: «Искусство памяти» (1997), «Розенкрейцерское Просвещение» (1999), «Джордано Бруно и герметическая традиция» (2000)⁵.

Важным фактором в становлении Фрэнсис Йейтс как ученого была ее работа в Варбургском институте (ныне подразделение Лондонского университета). Основанный Аби Варбургом институт стал центром по изучению культуры и искусства во второй и третьей четверти XX в. В разные годы в его стенах работали Эрнст Кассирер, Эрвин Панофски, Эрнст Гомбрих и многие другие. Замечательная библиотека института, содержащая коллекцию редких книг эпохи Ренессанс и Нового времени, на момент переезда института из Гамбурга в Лондон, связанного с неприятием режима Гитлера, насчитывала порядка 60 000 томов и как нельзя лучше подходила для серьезного междисциплинарного исследования. Сам проект института был реализацией идеи Варбурга о едином поле наук о культуре (Kulturwissenschaft). Интересно, что библиотека Варбургского института располагала многими ценными источниками по западному эзотеризму, что заставляет некоторых исследователей предполагать⁶, что основатель института сознательно закладывал базу под будущее возможное изучение неоплатонизма, герметизма, алхимии и магических практик ренессансной поры. Вспомним, что сам Аби Варбург сыграл значительную роль

в реабилитации взглядов на астрологию в искусствоведении XX в. Вплоть до его легендарной лекции 1912 г. об астрологическом символизме цикла фресок палаццо Скифанойя⁷ астрология считалась не более чем глупым суеверием, после этой лекции она стала объектом для изучения, оказавшим значительное влияние на культуру.

Для Фрэнсис Йейтс институт стал фактически вторым домом, где она не только работала с первоисточниками, но и училась у старших прославленных коллег. Междисциплинарность, ключевая идея Варбурга, легла в основу видения истории и культуры британской исследовательницы. Сидни Англо (Sydney Anglo), коллега Йейтс по институту в 50-е, вспоминает: «Нельзя было даже представить, что ей можно возразить, сказав: “О, это же история, это французская или английская литература, это итальянская философия или наука, или медицина, или магия, или все что угодно”. Для нее не было никаких ограничений в исследовании, кроме времени и сил»⁸.

Атмосфера Варбургского института и междисциплинарный подход Фрэнсис Йейтс стали той средой, в которой и были написаны книги британской исследовательницы, главной из которых, безусловно, является «Джордано Бруно и герметическая традиция», вышедшая в свет в 1964 г.

Герметизм и научная революция

Именно в книге о Бруно Йейтс сформулировала идею герметическо-каббалистической⁹ традиции, фактически являющейся синонимом того, что современные ученые называют западным эзотеризмом¹⁰. В первой части своей книги британская исследовательница описывает античные источники этой традиции, историю их забвения в Средние века и переоткрытие лидерами Ренессанса Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола. Вторая часть книги посвящена жизни и творчеству Джордано Бруно. Именно здесь Йейтс разоблачает миф о Бруно как мученике науки, рисуя образ Бруно – ренессансного мага, нового язычника, бросившего вызов существующим нормам религии и культуры. Согласно Йейтс, Бруно разработал программу культурных реформ, укорененных в герметико-каббалистической традиции, истоки которой он, как Пико и Фичино, возводил к временам древнего Египта. Бруно-мага Йейтс резко противопоставляет настоящим нововременным ученым, таким как Галилей и Кеплер, указывая, насколько профанными, по мнению Бруно, были взгляды последних.

Ситуация эпохи Ренессанса, по мнению британской исследовательницы, сформировала особый климат, позволивший бурно разрастись разнородным учениям, укоренившимся на вспаханной вновь герметико-каббалистической почве. Фактически герметико-каббалистическим британская исследовательница именуется синтез герметизма, каббалы и неоплатонизма, получивший у нее и второе синонимичное наименование «окультная философия»¹¹. Эта философия сама по себе имеет целую систему исторического преемства, которая и позволяет британской исследовательнице адаптировать к ней термин «традиция». Вот как сама она пишет об этом: «Если посмотреть на вещи в очень долгой временной перспективе, то напрашивается очень красивая и последовательная линия развития – возможно, слишком красивая и последовательная, чтобы быть совершенно достоверной. Мир поздней античности, уже неспособный развивать греческую науку, обратился к религиозному культу космоса и к сопровождающим этот культ оккультизму и магии, выражением чего служат сочинения “Гермеса Трисмегиста”. Возникновение мага как идеала в ту эпоху было, как сказал Фестюжьер, отходом от разумного к оккультному. Он же говорит и о возникновении ренессансного идеала мага как об отходе от напряженного рационализма средневековой схоластики. На протяжении долгих Средних веков и на Западе и в арабском мире греческая наука прогрессировала. Поэтому можно предположить, что когда “Гермес Трисмегист” и все, что он воплощал, было заново открыто в эпоху Возрождения, то на этот раз возврат к оккультному стал стимулом для подлинной науки»¹².

Проводником между таким «возвратом к оккультному» и нововременной эпохой было розенкрейцеровское движение и фурор, порожденный манифестами розенкрейцеров. Но как бы там ни было, линией, отделяющей герметико-каббалистическую традицию от научной рациональности нового времени, стал XVII век, когда в полноте сформировалась новая научная рациональность. Так, в «Джордано Бруно...» читаем: «Правление “Гермеса Трисмегиста” поддается точной датировке. Оно начинается в конце XV века, когда Фичино переводит вновь найденный Герметический свод. Оно заканчивается в начале XVII века, когда Гермеса разоблачает Казобон. За время его правления возникли новые картины мира, новые взгляды, новые движущие силы, которые и привели к появлению современной науки»¹³.

С приходом научной рациональности происходит деление рационального знания и иррациональных спекуляций, и большинство принадлежащих герметико-каббалистической традиции

мыслителей (Джон Ди, Роберт Фладд, Джордано Бруно и многие другие) признаются заблудшими учеными, допустившими в свое мировоззрение темные суеверия. При этом, по мысли Йейтс, такое положение вещей, включающее противопоставление науки Нового времени и герметико-каббалистической традиции в корне ошибочно. Британская исследовательница делает смелое предположение, согласно которому сама идея экспериментального знания была производной оккультной философии, а, следовательно, герметико-каббалистическая традиция лежит в основе новой научной картины мира. Среди адептов оккультной философии были не только маги в чистом виде (такие, как Бруно), не мало страниц Йейтс посвящает описанию синтеза научных и герметических идей в творчестве Джона Ди и Исаака Ньютона, тем самым отмечая сложность демаркации между рациональным и иррациональным в культуре раннего Нового времени. В подтверждение своих идей британская исследовательница приводит целый ряд примеров не только из истории мысли, но и из искусства, литературы, музыкальной культуры эпохи, тем самым показывая глобальность влияния герметико-каббалистической традиции не только на рациональность, но и на культуру в целом. Главная идея книги Йейтс может быть проиллюстрирована следующими словами: «Именно в этом качестве – как историческое исследование, и как исследование именно побудительных мотивов, – данная книга может внести какой-то вклад в прояснение этих проблем... За возникновением современной науки стоит поворот воли в сторону мира, его чудес, его таинственных процессов, новое желание и решимость понять эти процессы и овладеть ими. Откуда и как возникло это новое направление? Один из ответов на этот вопрос предложен в данной книге – “Гермес Трисмегист”. Я называю этим именем и герметическое ядро неоплатонизма Фичино; и сыгравшее огромную роль соединение герметизма и каббалы у Пико; и интерес к Солнцу как к источнику мистико-магической силы; и ту магическую одушевленность всей природы, которую маг пытается уловить и приручить; и сосредоточенность на числе как на пути к тайнам природы; и входящее как в магические учебники вроде “Пикатрикс”, так и в философские герметические тексты учение о том, что Вселенная едина и что поэтому маг-практик может полагаться на универсальную значимость своих процедур; наконец – и это во многих отношениях самое важное, – те ошибки в хронологии, из-за которых “Гермес Трисмегист” подвергся христианизации и религиозный герметик получил законное право размышлять о природе в его компании, изучать тайны творения с его помощью и даже (хотя и не все хоте-

ли простирает это право так далеко) применять к действующим в мире силам магические процедуры»¹⁴.

Необходимо отметить, что при всем сказанном Йейтс довольно критично относится к идеям «окультной философии», для нее лично в ней нет ничего привлекательного. Вернее, она привлекает Йейтс как объект исследования, курьезный случай, как привлекает рыбака экзотическая не пойманная никем большая рыба или как привлекает астронома открытие новой планеты. Никаких истин в «традиции» британская исследовательница не ищет, напротив, порой она позволяет себе достаточно резкие высказывания на сей счет, например следующее: «Никто не станет отрицать, что XVII век был поворотной точкой в развитии мировой цивилизации, когда человек после долгих блужданий наконец твердо встал на путь, который привел его к небывалому в истории не только Европы, но и всего человечества успеху – к покорению природы средствами науки»¹⁵. Здесь очевидно, что у нее нет ностальгии по утраченной эпохе и что человека новой научной рациональности она воспринимает как успешного покорителя природы, неуклонно движущегося по пути прогресса, быть может, лишь в эстетическом плане взгляды ренессансных магов вызывают у нее симпатию. Правда, некоторые исследователи жизни Йейтс все же отмечают в ней склонность к приданию самому процессу исследования прошлого мистических черт. «Она действительно считала, что “жила” через свои исследования Ренессанса... Она верила... в стирание личности исследователя через мистический союз с прошлым»¹⁶.

Все описанное выше должно дать общее представление о подходе Йейтс к исследованию интересующей нас темы, но чтобы очертить его более детально, обратимся к сравнению подхода британской исследовательницы с теориями ее предшественников и идеями наших современников.

Две интерпретации «Меланхолии I»: Панофски и Йейтс

Фрэнсис Йейтс нельзя назвать первым ученым, обратившимся к темам герметических черт в эпохе раннего Нового времени, сходными проблемами интересовались и ее коллеги по Варбургу, например Эрвин Панофски. Чтобы прояснить новизну подхода Йейтс, продемонстрируем отличия ее исследования от работ Панофски на примере изучения гравюры Альбрехта Дюрера «Меланхолия I».

Впервые Панофски затрагивает тему «Меланхолии» в 1923 г., затем продолжает ее в монографии 1945 г., посвященной творчеству Дюрера, полное выражение исследование «Меланхолии I» и интеллектуального фона, на котором она возникла, достигает в работе 1964 г. «Сатурн и меланхолия», написанной Эрвином Панофски в соавторстве с Раймондом Клибанским и Фрицем Закслем. Еще в монографии о Дюрере Панофски предполагает, что во время посещения Италии художник познакомился с идеями гуманистов о типах темперамента и их связях с планетами, в том числе и с теорией Генриха Корнелиуса Агриппы, изложенной в «Оккультной философии», о связи Сатурна с меланхолическим темпераментом¹⁷. Эта тема нашла свое продолжение в «Сатурне и меланхолии», где Клибански изложил историю четырех темпераментов в медицинских представлениях античности и Средних веков, Заксль описал варианты их визуальной репрезентации, а Эрвин Панофски перенес в систему рассмотрения возрожденческой иконографии, в том числе и на «Меланхолию» Дюрера.

Теория четырех типов темперамента в античности и в Средние века предполагала неразрывную связь между стихиями, планетами и типами темперамента человека, так, сангвиники соответствовали воздуху и Юпитеру, холерики – огню и Марсу, флегматики – воде и Венере, а меланхолики – земле и Сатурну. Таким образом, из-за связи с землей меланхолики были людьми с темной кожей, темными волосами, наполненные темной желчью, действие которой выражалось в постоянном состоянии депрессии и печали. Планета Сатурн, как покровитель меланхоликов, влияла на их род занятий, связанный с измерениями земли и подсчетом денег. Все это прекрасно отражено в «Меланхолии I» Дюрера. Еще одной важной чертой меланхоликов, даром полученным от Сатурна, была их возможная гениальность: согласно представлениям древних, Геракл, Платон, Эмпедокл и другие по темпераменту были меланхоликами. Через труды Марсилио Фичино эти представления проникли в Ренессанс и повлияли на Дюрера. Панофски замечает, что «основание, на котором возросли идеи Дюрера, без сомнения, было заложено доктриной Фичино»¹⁸.

Как читатель, наверное, помнит, на гравюре «Меланхолия I» изображена темнолицая женщина с крыльями в позе задумчивого мыслителя с рукой подпирающей щеку, «ее взгляд обязан своей выразительностью не только глазам, устремленным вверх, и расфокусированности типичной для глубокой задумчивости, но прежде всего тому, что белки глаз особенно ярко сияют на фоне темного лица»¹⁹. Как в руках, так и вокруг фигуры в многообразии пред-

ставлены измерительные приборы (песочные часы, весы, кошелек) и орудия труда ремесленника (молот, щипцы, гвозди), указывающие на связь с землей и Сатурном. Позади фигуры над ее головой находится квадрат, заполненный числовыми знаками, по мнению Панофски и его коллег, этот квадрат является магическим квадратом Юпитера, призванным привлечь влияние планеты через числовой символизм. Такое соотношение Юпитера и Сатурна опирается на теории Марсилио Фичино о дополнении влияния одной планеты влиянием другой. Согласно Панофски, большую роль в написании гравюры сыграли не идеи Фичино, а теория Агриппы Неттестеймского. Именно благодаря ей Дюрер задумал целую серию гравюр (Меланхолия I, II и III), в которых хотел показать три типа меланхолии, описанных Агриппой в своей книге. Панофски поясняет этот замысел так: «Это происходит в трех различных формах, соответствующих тройной потенции нашей души, а именно воображении (*imaginatio*), рациональном (*ratio*) и психическом (*mens*). Будучи исполнена меланхолическим чувством, душа полностью сконцентрирована на воображении и сразу же становится жилищем для нижних демонов, от которых она часто получает замечательные инструкции в ручном труде. Таким образом, мы видим, как неквалифицированный человек вдруг становится художником или архитектором, или выдающимся мастером в искусстве иного рода. Если демоны этого вида открывают нам будущее, то они показывают то, что касается природных катастроф и стихийных бедствий, например, приближение бури, землетрясения, ливней или угрозы чумы, голода и разрушений... Но когда душа полностью сосредоточена в разуме, она становится домом срединных демонов, тем самым достигая знания природных и человеческих вопросов. Мы видим, как человек вдруг становится философом, врачом или оратором, из будущих событий они показывают нам то, что касается свержения королевств и возвращение эпох, пророчат таким же образом, как и Сивилла пророчествовала римлянам... Но когда душа парит полностью в интеллектуальной сфере, то она становится домом высших демонов, от которых узнает тайны Божественных вопросов, таких как закон Божий, ангельская иерархия, то, что относится к познанию вещей вечных и спасению души. Из будущих событий они показывают нам будущие чудеса, грядущих пророков или появление новой религии, как Сивиллы предсказывали явление Иисуса Христа задолго до Его пришествия»²⁰.

Произведя все эти сопоставления, Панофски приходит к выводу, что на гравюре мы видим разочарование вдохновленного гения. Крылья фигуры указывают на возвышенность идей и порывов, но

они безвольно опущены и не используются, равно как и в небрежности валяются многообразные орудия труда. Все это символизирует страдания гения, который не может воплотить в жизнь свои идеи. Как видим, Панофски здесь идет по вполне рациональному пути, сводя все к конкретной идее, лишенной каких-либо коннотаций с эзотеризмом. То есть путь, по которому шел Дюрер в подборе символического ряда, пролегал по территории отверженных учений, но идею, реализованную художником, эти учения никак не затронули. Йейтс характеризует такой вывод следующими словами: «Тем не менее после всего блестящего и поучительного, собранного в книге, интерпретация гравюр Панофски вызывает лишь разочарование...»²¹.

Английская исследовательница считает, что в своей интерпретации «Меланхолии I» Панофски полностью игнорировал наличие герметико-каббалистической традиции, идущей от Фичино, через Пико делла Мирандолу к Агриппе, которая должна была оказать влияние не только на символизм Дюрера, но и на его идеи. По мнению Йейтс, фигура с ангельскими крыльями указывает на комбинацию натуральной магии и каббалы, осуществленную в трудах Корнелиуса Агриппы. Окруженная аллюзиями на ремесла и занятия, покровительствуемые Сатурном, она имеет ангельский характер, устремляющий ее к небесным сферам, на него напрямую указывает лестница, ведущая прямо в небеса (намек на лестницу Иакова). Таким образом, «меланхолия Дюрера не пребывает в состоянии депрессивной бездеятельности. Она в активном состоянии визионерского транса, состоянии, гарантирующем от демонского вмешательства посредством ангельского водительства. Она не только вдохновлена Сатурном как могущественным звездным демоном, но также ангелом Сатурна, крылатым духом, чьи крылья подобны крыльям времени»²².

Эти идеи ангельских влияний напрямую коренятся в христианской каббале Мирандолы, Рейхлина и Агриппы. Такую интерпретацию Йейтс разворачивает и на дальнейшее творчество Дюрера, предполагая, что художник реализовал проект изображения трех стадий меланхолии. Так, гравюра «Святой Иероним в келье», понимаемая Панофски как прямой антитезис «Меланхолии I», по Йейтс, является не чем иным, как «Меланхолией III», так как Иероним находится «на третьей ступени классификации Агриппы»²³.

Таким образом, мы видим, что метод Йейтс, выражающий дух классического рационализма, разительно отличается от культурологических исследований Панофски и иных авторов, лишь поверхностно знакомых с западным эзотеризмом. Для Панофски

символизм герметизма и каббалы лишь игра, формальное выражение вполне рациональных идей и представлений (вспомните толкование крылатой фигуры). Для Йейтс, напротив, герметико-каббалистические идеи являются базисом, на котором формируется мировоззрение художника. Британская исследовательница со всей серьезностью подходит к идее инспираций, заложенных в культуре Ренессанса, предполагая, что они не являлись побочным продуктом этой культуры или какой-то проходной темой. Герметико-каббалистическая традиция в значительной степени создала культуру Ренессанса, послужив при этом почвой для дальнейшего развития науки Нового времени. Но серьезное отношение к эзотеризму вызвано не только ее значением для истории культуры, но и серьезностью ее идей.

Рассмотрев отличия подхода Йейтс от исследователей прошлого, сравним ее взгляды с изысканиями наших современников, чтобы еще ярче очертить контуры подхода британской исследовательницы.

История Джона Ди: два взгляда

Теории Йейтс почти за полвека с момента выхода ее ключевой работы вызвали целую волну критических замечаний. Подробнее на этой критике мы остановимся в следующем разделе, здесь же продемонстрируем, как отдельные темы в творчестве британской исследовательницы изучаются нашими современниками. Для этого разберем судьбу Джона Ди в трактовке Йейтс и в исследовании современного ученого Коку фон Штукрада.

В трудах Йейтс впервые имя Джона Ди появляется на страницах «Розенкрейцеровского Просвещения», где в главе «Джон Ди и явление Христиана Розенкрейца» описывается история влияния британского ученого на розенкрейцеровское движение. Для Йейтс фигура Ди ключевая, именно он являлся выразителем системы взглядов, которая в сочетании «каббалистических, алхимических и математических дисциплин открывает новые возможности достижения углубленных прозрений в природу и проникновения в тайны божественного мира, лежащего за ее пределами»²⁴, т. е. «герметико-каббалистической традиции». Именно Ди, согласно такому взгляду, стал своего рода катализатором розенкрейцеровского движения, побывав в местах его будущего распространения за 20 лет до появления манифестов братства, а сами манифесты, как и роман Андреа, были выразителями философии Ди. В таком контексте

Джон Ди предстает как хранитель и распространитель герметическо-каббалистической традиции²⁵, как звено, связующее деятелей эпохи Возрождения с мыслителями Нового времени. Причем именно благодаря сохранению его взглядов в розенкрейцерстве они позже возродились в рамках синтеза науки и алхимических поисков в трудах таких ученых, как Ньютон.

Отдельно жизнь и творчество Ди Йейтс анализирует в своей последней крупной работе «Оккультная философия в Елизаветинскую эпоху». Здесь Джон Ди предстает как выразитель взглядов и теорий Корнелиуса Агриппы, как прямой последователь идей «Оккультной философии». Кстати, Агриппу Йейтс считает виновником введения темы алхимии в систему герметико-каббалистической традиции, что в еще большей степени доказывает то, что Ди был прямым выразителем идей автора «Оккультной философии», ведь именно алхимические эксперименты сыграли столь драматическую роль в его судьбе. На этих же идеях Ди надеялся создать новую почву для надконфессионального объединения европейских интеллектуалов, когда отправился в свою континентальную миссию 1583–1589 гг. Выражением все той же философии Агриппы стали и небезызвестные сеансы Ди, посредством которых он вызывал ангелов и пытался получить рецепт *Lapis philosophorum*. Британская исследовательница не склонна сгущать краски, описывая историю с сеансами, напротив, она замечает, что Ди «искренне заверяет архиепископа, что все его исследования были направлены на поиск правды Божией, что они святые, а не дьявольские, как ложно утверждали его враги»²⁶. Лишь в последующей традиции, когда Ди попал в опалу и его идеи были пересмотрены, фигура британского ученого подвергается трансформации в глазах потомков, из прославленного ученого он превращается в Фауста. Как бы там ни было, для Йейтс Ди является классическим ренессансным магом, подчинившим свою жизнь и творчество реализации идеи «Оккультной философии» Агриппы.

Теперь обратимся к современному взгляду на деятельность Джона Ди, представленному в работе Коку фон Штукрада «Эзотерический дискурс и западная идентичность»²⁷. Штукрад предлагает взглянуть на творчество Ди не с позиции некоей «герметической традиции» и не рассматривать Ди как мага, реализующего проект Агриппы, для немецкого исследователя Ди – *exemplum* ученого раннего Нового времени. Согласно такому подходу рациональность в ту эпоху не была столь строгой и не делила мир на вымышленные суеверия (верования в духов, алхимию, магические практики) и экспериментальную науку. В рамках мышления ученого

тех лет духовный мир, религиозные представления и философские теории были неразрывно связаны с лабораторными экспериментами, которые в таком контексте могли принимать очень широкий и порой странный для современного человека характер. Штукрад характеризует эвокации Ди следующим образом: «Если мы рассмотрим материал разговоров, то станет очевиден их эмпирический характер. Эти разговоры не похожи на герметические или волшебные сценарии, в которых маг заклинает определенных духов или выполняет более или менее сложный ритуал для достижения своей цели. Ангелы даже говорят Ди в форме аллюзии на историю о соревновании Моисея со жрецами фараона из Исх. 7:9–13, что “искусство египетских магов” должно было быть могущественным, но таковым не было. Кроме использования молитв, нет никаких четких записей о применении какой-либо ритуальной магии во время экспериментов. Те же наблюдения могут быть сделаны и в отношении камня. Несмотря на то, что Ди считал кристалл чем-то особенным, использовал он его в чисто технических целях. Он был не более, но и не менее, чем линзой, фокусировавшей и переносящей энергию из одной области реальности в другую»²⁸.

Таким образом, сеансы с вызовом ангелов, как и интерес Ди к каббале и алхимии, были не чем иным, как продолжением его научных штудий, вполне традиционных для того времени. Ди не реализовывал систему Агриппы, он применял ее к своим научным открытиям. По мнению немецкого исследователя, надконфессиональный проект континентальной миссии был также вызван не теориями Агриппы, а тем, что Ди и Келли были членами мистико-спиритуалистской группы «*Familia caritatis*», основанной в 1539–1540 гг. Хансом Никлаесом (Hans Niclaes) из Мюнстера. Таким образом, фигура Ди лишается темного мистического ореола и обретает вполне стандартные черты ученого, образ которого был вполне распространенным в раннее Новое время. Хотелось бы также обратить внимание и на две разные перспективы рассмотрения Ди у Йейтс и Штукрада. Для британской исследовательницы движущей силой культуры являются системы идей, одна из которых – сплав герметико-каббалистической традиции, определенной интересами и идеи Ди. Для Штукрада, наоборот, не существует никакой традиции, а есть лишь общие условия научного дискурса отдельной эпохи, позволяющие ученому реализовывать личные идеи в определенной, странной для современного человека, форме. Равно как существуют и отдельные группы (сейчас их можно называть сектами), реализующие не какую-то древнюю традицию, а утопические идеалы общего мирного со-бытия людей всех конфессий и рас в рамках об-

щины. Одно, наложившись на другое, и создает столь загадочную историю Джона Ди.

Итак, можно подвести промежуточный итог. Йейтс в своем подходе, с одной стороны, изучает фон западного эзотеризма с полной серьезностью, подчеркивая ее влияние на культуру и науку, с другой – в своем исследовании она конструирует образ герметико-каббалистической традиции, которому и подчиняет все многообразие полученных во время исследования фактов. Такое увлечение исследовательским конструктом приводит к игнорированию других, более простых объяснений отдельных случаев, таких как история Ди.

Исследования Йейтс и современность

С точки зрения современных исследователей, теория Йейтс оказала огромное влияние на всю сферу изучения западного эзотеризма в XX в., при этом до нее, как мы отмечали выше, эта тема поднималась не единожды, и Аби Варбург среди ее предшественников не был единственным. Еще в 1938 г. Пол Оскар Кристеллер написал статью, в которой привлек внимание к огромной популярности *Corpus Hermeticum* в среде ренессансных мыслителей, позже идеи этой статьи легли в основу целого направления у итальянских исследователей Возрождения, так что к концу 1950-х годов роль герметизма в культуре эпохи была неплохо изучена. Строго говоря, Йейтс адаптировала идеи итальянских ученых на англоязычной почве, но эта адаптация превратилась в создание новой историографической концепции «герметико-каббалистической» традиции, следы которой британская исследовательница искала по всей Европе в культуре и науке как эпохи Ренессанса, так и Нового времени. Эта традиция по Йейтс создала почву для научной революции Нового времени и выразила себя в целом ряде движений и сообществ эпохи. В таком подходе можно выделить три автономные составляющие: концепция единой герметико-каббалистической традиции (в равной мере противостоящей христианскому богословию и секулярной научной рациональности); теория об определяющем влиянии этой традиции на науку Нового времени; противопоставление магического (традиционного в смысле «традиции» у Йейтс) видения мира современной рациональности и научности. Во взаимном соотношении три эти составляющие придают теории Йейтс не только оригинальный, но даже вызывающий (если не сказать скандальный) оттенок, ведь выходит, что на современные рациональные научные взгляды повлияла отвергнутая иррациональная,

ненаучная, герметико-каббалистическая традиция. Теперь, последовательно касаясь всех трех составляющих, опишем современное критическое отношение к идеям британской исследовательницы.

Герметико-каббалистическая традиция. Своего рода общим консенсусом среди исследователей западного эзотеризма с конца 80-х годов стало отрицание идеи единой эзотерической, мистической, герметической и какой-либо другой традиции. Как замечает Воутер Ханеграф, «при более внимательном изучении ни один из основных героев “герметической традиции” Фрэнсис Йейтс не может быть назван “герметиком” или “магом”. Марсилио Фичино был благочестивым христианским неоплатоником с большим интересом к герметическим сочинениям, но он также сильно зависел и от схоластической философии и многого другого. Корнелиус Агриппа был не просто “ренессансным магом”, но также гуманистом, теологом и философом-скептиком. Герметизм и магия, без сомнения, имели большое значение для Джордано Бруно, но он в равной степени интересовался вопросами строгой философии науки, связанными с Коперником. Кроме того, сложность таких фигур, как Джон Ди (который был одним из любимцев Йейтс), страдает тем, что их фактически заковывают в смирительную рубашку “Ренессанса”. По иронии судьбы, один из чистейших примеров христианского герметизма эпохи Возрождения Лодовико Лацаарелли являлся центральной фигурой для ранних исследований до Йейтс, но был почти полностью проигнорирован Йейтс и ее последователями»²⁹. Следовательно, на данный момент можно говорить об интересе к идеям герметизма и каббалы в Ренессансе, но нельзя утверждать реальное существование «герметико-каббалистической» традиции.

Герметизм и научная революция. Для современных исследователей очевидно, что Йейтс открыла новую страницу в истории науки, Брайн Копенхейвер (Brian Copenhaver) замечает что, «до работ Фрэнсис Йейтс трудно себе даже представить такую ситуацию, когда сообщество Истории науки отдало бы свою самую престижную награду за книгу о периоде научной революции, в большей степени посвященную алхимии»³⁰. Фактически споры о наследии Йейтс стали разгораться сразу же после выхода в свет ее работы о Бруно, причем они захватили не только и не столько историков культуры и религии, сколько историков науки, для которых основной тезис британской исследовательницы звучал революционно. При более детальном исследовании исторических фактов ученые пришли к выводу о сильной преувеличенности влияния идей «герметико-каббалистической традиции» на науку Нового времени.

Во-первых, как было нами рассмотрено в истории о Джоне Ди, нельзя безоговорочно утверждать, что герметическое мировоззрение было определяющим для научных исследований, быть может, все было совсем наоборот, научные исследования заставляли ученого принимать отдельные положения герметического мировоззрения. Во-вторых, сама так называемая «традиция» при ближайшем рассмотрении предстает неоднородным сплавом, важную роль в котором играют чисто философские идеи неоплатонизма. Именно эти идеи и могут оказывать определенное влияние на те или иные концепции нововременной научности. Так, по мнению В.П. Визгина, «неудивительно, что историки химии или медицины более позитивно настроены по отношению к концепции Ф.А. Йейтс, чем их коллеги, занимающиеся такими точными науками, как математика, астрономия, физика или механика. Причина очевидна: эти дисциплины ближе к анимистической и герметической ментальности, чем к ментальности механистической или математической»³¹.

В-третьих, если принимать во внимание проблематичность самой идеи «традиции», то вряд ли можно говорить о серьезном и цельном влиянии. Не ясно, что в принципе должно оказывать влияние. Если влиять должны отдельные идеи из различных культурных и мировоззренческих систем, взятые тем или иным ученым на свое усмотрение, то это ничего не доказывает, ведь по такому принципу строилось и строится до сих пор любое мировоззрение, не только ученого, но и любого человека. Во многом одной из важнейших проблем с теорией Йейтс, как на то справедливо указывает Визгин, является ее астигматичный взгляд на историю науки через призму истории культуры, взгляд, не учитывающий того, что наука развивается по своим законам и для ее изучения порой нужен отдельный инструментарий.

Таким образом, можно выделить лишь один пункт, в котором теория Йейтс до сих пор актуальна для современных историков культуры и науки: утверждение о существовании определенного пласта учений, недостаточно изученных до-йейтсовской историографией, и неопределенное влияние этих учений на культуру и науку Ренессанса и Нового времени.

Герметизм vs рационализм. Британская исследовательница противопоставляет статичный, традиционный мир магии динамичному эволюционирующему миру новой научности, отмечая, что первый полностью основывается на иррациональном мировосприятии, в то время как второй базируется на рационализме. Главной темой для ее исследования становится столкновение этих двух миров в раннее Новое время. Для современных исследователей такой

подход представляется чрезмерным упрощением очень сложной картины. Это упрощение приводит к тому, что сложные явления маркируются ярлыками: «суеверие», «магия», «рациональность» и т. п. Ситуация неопределенности с, как ранее казалось, очевидными понятиями характерна для гуманитарных наук начала XXI в., изучение эзотеризма здесь не является исключением.

Таким образом, вклад Фрэнсис Йейтс в рассматриваемую тему можно охарактеризовать следующими словами. Йейтс впервые вписала западный эзотеризм в широкий междисциплинарный контекст, ярко продемонстрировав его значимость для истории мысли и жизни культуры, при этом выработанная ею гипотеза «герметико-каббалистической традиции» оказалась лишь временным эвристическим конструктом, сыгравшим свою роль на начальных этапах становления исследований в рассматриваемой сфере, но ныне полностью утратившим свою научную значимость.

Рациональное и иррациональное

Итак, вернемся к вопросу о возможности некоего цельного рационального подхода к осмыслению западного эзотеризма. Нам представляется, что для того, чтобы проследить его генеалогию и кратко очертить историю, не стоит устремляться в глубь веков, а достаточно окинуть взглядом историю близкого к нам XX века, чтобы выделить некие общие черты и указать основания. Вспомним, что для рациональности эпохи Просвещения западный эзотеризм (порой наравне с обычной религиозностью) была не чем иным, как собранием заблуждений, суеверий и обманов. На протяжении пары веков его не рассматривали как нечто серьезное и предпочитали игнорировать, поскольку свет разума должен был просветить человека, изгнав всю темноту из дальних углов его существа. Многие из мыслителей Нового времени считали, что все темные суеверия, гнездилищем которых и мыслился комплекс иррациональных убеждений, именуемый ныне западным эзотеризмом, сами покинут человечество, когда оно войдет в зрелый возраст. Разумеется, это отношение можно назвать подходом к рациональному осмыслению феномена, но, с нашей точки зрения, говорить о рациональном рассмотрении западного эзотеризма, а не о простом поверхностном интересе можно лишь тогда, когда ученые, стоящие на мировоззренческом базисе нововременной философии, обращают свой взор на маргинальную религиозность и начинают *серьезно* ее изучать с целью объяснения ее сущности и места в исто-

рии. Такая тенденция преимущественно характерна для второй половины XX в. и, по мнению некоторых исследователей, напрямую связана с трагедией Второй мировой войны. Элен Фишер (Elaine Fisher) так описывает общую тенденцию: «В исступлении послевоенной культурной травмы ученые всех мастей были мобилизованы для инокуляции Западного мира против рецидивов величайшей трагедии века. Впоследствии научно-клинический дискурс фокусируется вокруг процесса диагностирования. Новаторские исследования были посвящены не просто пониманию причин появления тоталитарных политических институтов, но и выявлению многочисленных симптомов авторитарной личности. В этой литературе фашизм понимался не только как репрессивная форма власти или даже как вредоносное мировоззрение, но и как опасное психическое заболевание, поразившее процесс рационального мышления индивидуума, распространяющееся бесконтрольно и в конечном итоге приводящее к массовой истерии»³².

Одними из первых выразителей взгляда на западный эзотеризм как питательную почву для фашизма стали философы Франкфуртской школы³³, преимущественно Теодор Адорно. В своих работах 1950-х годов, прежде всего в «*Minima moralis*» и «*The Stars Down to Earth*», он начинает активно критиковать иррационализм как крайне опасный с общественной точки зрения феномен, ставший одним из источников, породивших фашизм, и существующий по сей день в западной культуре. В написанном в 50-е годы трактате «*Minima moralis*» есть раздел, посвященный тому, что Адорно назвал «оккультизм». Раздел этот носит претенциозное название «Тезисы против оккультизма» и был написан философом сразу после войны в 1947 г. Эти тезисы в общих чертах задают тон рациональному анализу западного эзотеризма. Кратко их можно сформулировать следующим образом. «Оккультизм» – симптом деградации сознания, ставший «второй мифологией» после «первой мифологии»³⁴ монотеизма. «Вторая мифология» оформила себя в оппозиции к первой («я верю в астрологию, поскольку не верю в Бога») и является более ложной, чем первая. Когда рациональные объяснения кажутся человеку недостаточными и мертвыми, он стремится наделить бытие смыслом посредством таинственности, смыслом, которого сам не понимает³⁵. Адорно замечает, что в «оккультизме» разум сам накладывает на себя заклятие, от которого не может избавиться, «оккультизм – это метафизика остолопа»³⁶: с одной стороны, он стремится противопоставить себя рационализму и научности, но с другой – использует околонучную терминологию и язык³⁷. Тем самым «оккультизм» служит к преодолению человеком собствен-

ного отчуждения через осознание существующей и действующей в жизни высшей силы. Как фашизм, согласно Адорно и Хоркхаймеру, есть Просвещение, вывернутое наизнанку и обращенное против самого себя, так и «оккультизм» является выродившимся идеализмом, превратившимся в противоположность рационализму и оформившимся в идеологию, которая в XX в. через антисемитизм нашла свое отражение в фашизме. Для Адорно «оккультизм» – это болезнь разума, поразившая общество в XX в.

Сходную линию продолжает и Ганс Йонас. В «Гностической религии» он проводит мысль о существовании некоего универсального учения, единого по своей внутренней структуре и выступившего в оппозиции как существовавшей греческой культуре, так и рождавшемуся христианству. Йонас, как ученик Хайдеггера, выделяет в гнозисе одну базовую тенденцию – полное неприятие мира и желание бегства из него в иную надмирную реальность. В то время как и греческая культура, и христианство говорят о красоте и гармонии мира, гностики пропагандируют жесткий дуализм, разводящий мир, в котором живет человек (в который он «заброшен»), и истинный мир полноты Бытия (Плеромы), гражданином которого и является гностик. В этот мир он должен вернуться посредством получения освобождения через спасительное знание – гнозис. По мнению исследователей³⁸, в период написания Йонасом книги он негативно оценивал все попытки бегства от мира, пропагандируя этическую вовлеченность в жизнь и коллективную ответственность людей друг за друга и за текущее состояние мира. В таком контексте гностицизм рассматривается как абсолютное зло. Вторым подтверждением негативного отношения к феномену может служить антииудейская направленность гностицизма. Йонас сознательно игнорирует возможность возникновения гнозиса в иудейской среде, резко противопоставляя последнюю гностическому мировоззрению. На фоне 70-х годов такая ремарка не могла не вызвать ассоциаций с недавними политическими реалиями, в которых негативная оценка иудаизма сплеталась с определенным мифологическим восприятием мира. Йонас сам усматривает следы гнозиса во многих современных течениях мысли, ориентированных на спасение в ином мире, его отношение к таким течениям резко негативное³⁹.

Определенное влияние мировоззрение Йонаса оказало на работы Эрика Фёгелина. Последний в ряде исследований описывает коммунизм и национал-социализм как «политические религии», характеризуя их религиозность, он называет ее «гностической». Под «гностической» Фёгелин понимает такую религию, которая

тщится перенести идеал трансцендентного совершенства в земной мир. Такой тип мировоззрения мыслитель открыто именуется «пневропатологией»⁴⁰, по аналогии с психопатологией. Кроме того, для Фёгелина очевидно, что «гностицизм, хоть древний, хоть новый, является тупиком»⁴¹, «раковой опухолью на теле реальности»⁴², приводящей к «смерти цивилизации», эта «опухоль» должна быть устранена, если необходимо, то и хирургическим путем⁴³.

Очевидно, что целая плеяда мыслителей резко критикует западный эзотеризм, порицает его, описывает опасности, с ним связанные, но для нашего анализа важен не столько факт такого осуждения, сколько то, что его наконец начинают воспринимать всерьез. От почти полного игнорирования и некоей брезгливости в отношении к эзотеризму в работах эпохи Нового времени в текстах таких мыслителей XX в., как Адорно, Йонас, Фёгелин, Блюменберг (жестко критиковавший мистицизм) и других, наблюдается переход к признанию его важным фактором жизни общества, фактором отрицательным, и поэтому заслуживающим пристального изучения. Недаром сам Адорно столько времени тратит на разоблачения астрологии, прежде разобравшись в сути предмета, а Йонас проводит скрупулезнейшую реконструкцию гностицизма. Идеи Фрэнсис Йейтс, на первый взгляд, имеют меньше общего с названными теориями, но у Йейтс иной предмет исследования: история Возрождения и начало Нового времени, когда рациональность, о которой так много пишут Адорно и его единомышленники, еще лишь складывалась, а эзотеризм еще никак не связывался с тоталитарными политическими идеологиями. Но, на наш взгляд, работы Йейтс, равно как Адорно, Фёгелина, Йонаса и многих других (например, Умберто Эко), являются выражением одного общего подхода, рационалистического подхода к исследованию западного эзотеризма; далее мы суммируем идеи этого подхода в виде набора конкретных характерных черт.

Рационализм vs иррационализм. Выразители рассматриваемого подхода описывают эзотеризм как явление, укорененное в иррациональных тенденциях объяснения и познания мира, эта религиозность алогична, отрицает базовые принципы рационального осмысления мира, выворачивая их наизнанку и используя лишь как некий суррогат или внешнюю оболочку, как в приведенном выше случае с примером о научном языке из тезисов Адорно. У Йейтс магия Ренессанса логична, поэтому она запускает мировоззрение Нового времени, но эта логичность иного порядка, чем научная (мышление по аналогии, единство космоса и т. п.), можно сказать, что она также вывернута наизнанку⁴⁴.

Знание истины. На эзотеризм такие исследователи смотрят свысока, заведомо придерживаясь позиции: мы де знаем, как устроен мир и как на самом деле функционирует реальность. Адепты западного эзотеризма видятся им в лучшем случае чудаками, своими безумными теориями могущими изменить мир, а в худшем – опасными психопатами, одержимыми безумными идеями. Поэтому исследование с позиции классического рационализма, хотя и может быть очень продуктивным, исходит из презумпции виновности объекта исследования и заранее знает, к чему и зачем этот объект все ведет и делает.

Унификация. Такой подход свысока неизбежно приводит к интерпретации многообразия явлений через единую схему, что влечет за собой неразличение мелких деталей, приводящее к чрезмерным обобщениям, уничтожающим уникальность отдельных предметов исследования. Иными словами, в рациональном отношении объект изучения заранее сконструирован в голове исследователя и под него подбираются подходящие примеры, а исключения либо игнорируются, либо перетолковываются в полезном для изначальной теории значении.

Ирония. Здесь «ирония» не имеет ничего общего с методом Сократа. Поскольку рационалист знает «как правильно», то его отношение к эзотеризму зачастую выражается в насмешке над ним. Проявляется это в доведении до абсурда одних положений, гипертрофировании других, использовании специфических речевых оборотов, заведомо снижающих серьезность позиции исследуемых авторов и т. п.⁴⁵ Благо сам предмет позволяет подтрунивать над собой, в проявлениях эзотеризма человеку, знакомому с ним лишь понаслышке или сколь-нибудь поверхностно, легко найти предмет для шуток. Но и серьезный исследователь при желании всегда может найти здесь над чем посмеяться, ведь вера одного человека может казаться очень смешной другому.

*Reductio ad absurdum, ставшая reductio ad Hitlerum*⁴⁶. Главным методом по выявлению несостоятельности идей маргинальной религиозности, да и религиозности в целом, в Новое время была *reductio ad absurdum*, во второй половине XX в. к ней добавилась *reductio ad Hitlerum*. Если вам нужно раз и навсегда поставить крест на каком-то учении, осудить его без излишней аргументации, назовите его фашистским, или оолофашистским, или подготовившим почву фашизму – и цель будет достигнута. Именно так стали работать с маргинальной религиозностью в той или иной степени Эко, Джеймс Уэбб (James Webb)⁴⁷ и Адорно, такой подход автоматически расставлял акценты в исследовании и формировал систе-

му интерпретации многообразных явлений. В текстах Йейтс мы не найдем этих идей в прямом выражении, но порой британская исследовательница может провести *reductio ad absurdum* для тех идей, которые не вызывают ее симпатии.

Подводя итог, отметим, что рациональный подход к рассмотрению эзотерики оформился в условиях интеллектуального климата послевоенной Европы. К эзотерике стали всерьез относиться крупные ученые и гуманитарные мыслители во многом потому, что она считалась питательной почвой для появления тоталитарных политических идеологий. Следовательно, ее изучение – попытка разработать вакцину от их рецидивов. В научном плане мы сталкиваемся здесь с жестким конструированием предмета исследования. Рационалист знает заранее, чем является его предмет, он заранее негативно его оценивает и берется за исследование с социально значимой целью. С одной стороны, такой подход формирует жесткие рамки, в которых ученые конструирует объект своего исследования; с другой – исследователь всегда конституирует объект своего анализа и пример рационалистического подхода к эзотерике является лишь яркой тому иллюстрацией. С эвристической точки зрения рационалистический подход стал применяться как универсальная схема, к которой интуитивно, как к само собой разумеющейся, прибегает научное сообщество при столкновении с различными проявлениями эзотерики (вспомним хотя бы комиссию по лженауке). В заключение отметим, что ответ на вопрос, поставленный в заглавии статьи, утвердительный, рациональное изучение эзотерики возможно, и оно имеет свою конкретную форму. Хочется лишь добавить, что очевидная оппозиция рациональное–иррациональное может и не описывать все многообразие подходов к рассматриваемому явлению, вполне возможно, что современные теории, направленные на критику идеологий в научном исследовании, способны сформировать иное направление, в равной мере отстоящее от двух описанных альтернатив⁴⁸.

Примечания

¹ Здесь мы рекомендуем обратиться к двум фундаментальным исследованиям деятельности круга: *Wasserstrom S. Religion After Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*. Princeton: Princeton UP, 1999; *Hakl H.T. Eranos: An alternative intellectual history of the twentieth century* / Transl. Ch. McIntosh. Bristol: Equinox, 2013.

- ² Краткий очерк этимологии термина см.: *Носачев П.Г.* Эзотерика: Основные моменты истории термина // Вестн. ПСТГУ. 2011. № 2 (34). С. 49–60.
- ³ Лучше всего проблема с определением рассматриваемого термина описана в кн.: *Hanegraaff W.* Esotericism and the academy: Rejected knowledge and western culture. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2012.
- ⁴ Подробнее о термине см.: *Hanegraaff W.J.* Esoterica // Dictionary of gnosis and western esotericism. Leiden; Brill, 2006. P. 336–340.
- ⁵ У британской исследовательницы есть еще одна работа, полностью посвященная интересующей нас теме, вышедшая незадолго до ее смерти, – «The occult philosophy in the Elizabethan age» (1979). Она по каким-то причинам переведена не была.
- ⁶ На эту тему см.: *Hermes in the Academy: Ten years' study of Western Esotericism at the University of Amsterdam* / Ed. by W.J. Hanegraaff. Amsterdam: Univ. of Amsterdam, 2009. P. 51, 105, 129.
- ⁷ См.: *Warburg A.* Italienische Kunst und internationale Astrologie // Palazzo Schifanoja zu Ferrara in L'Italia e l'arte straniera: atti del X Congresso Internazionale di Storia dell'Arte. Roma, 1922.
- ⁸ *Williams D.* No Man's Elizabeth // The Impact of Feminism in English Renaissance Studies. L., 2007. P. 245–246.
- ⁹ Именно так аутентично называется рассматриваемая традиция у Йейтс. В своей последней работе «The occult philosophy in the Elizabethan age» она, в частности, замечает: «В современных исследованиях наблюдается тенденция сосредотачиваться на герметической стороне оккультной философии, тенденция, к которой я сама приложила руку в моих книгах. Тем не менее я всегда настаивала, что философия, или движение, должна называться “герметико-кабалистической”, не только “герметической”» (*Yates F.* The occult philosophy in the Elizabethan age. L., 2004. P. 2). Несмотря на это, исследователи ее творчества (Ханеграаф, Визгин, Копенхейвер и др.) единодушно склонны именовать традицию Йейтс «герметической». В связи с тем, что термин «кабала» имеет различные формы написания, отметим, что Йейтс пишет существительное «кабала», как и прилагательное «кабалистическая», через одну «б».
- ¹⁰ Вот как в заключении к монографии о Бруно Йейтс пишет о месте «герметико-кабалистической» традиции в культуре: «Следуя за “Гермесом Трисмегистом”, мы попадаем в области, лежащие на границе между магией и религией, магией и наукой, магией и искусством, поэзией, музыкой» (*Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000. С. 403), а вот что мы читаем по поводу главной темы книги «Искусство памяти»: «Искусство памяти – это чистый случай маргинальной темы, которая не стала частью ни одной из обычных дисциплин и была забыта, поскольку до нее просто никому не было дела» (с. 478–479).
- ¹¹ «Эта философия состояла из герметизма, возрожденного Марсилио Фичино, к которому Пико делла Мирандола прибавил христианизированную версию

иудейской кабалы. Эти два течения, ассоциировавшиеся друг с другом, сформировали то, что я называю “окультной философией”, таково было название, которое дал своей известной и влиятельной книге Корнелиус Агриппа» (*Yates F.* Op. cit. P. 1).

¹² *Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 398.

¹³ Там же. С. 397.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 382.

¹⁶ *Williams D.* Op. cit. P. 250.

¹⁷ Подробнее см.: *Panofsky E.* Albrecht Dürer. Princeton, 1948. P. 166–168.

¹⁸ *Klibansky R., Saxl F., Panofsky E.* Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy. Cambridge: Heffer & Sons, 1964. P. 345.

¹⁹ Ibid. P. 319.

²⁰ Цит. по: *Yates F.* Op. cit. P. 62–63.

²¹ Ibid. P. 64.

²² Ibid. P. 66.

²³ Ibid. P. 69.

²⁴ *Йейтс Ф.* Розенкрейцерское Просвещение. СПб., 1999. С. 82.

²⁵ Йейтс специально подчеркивает, что в библиотеке Ди значительное место занимали тексты Мирандолы, Рейхлина, Луллия и иных выразителей означенной традиции (см.: *Yates F.* Op. cit. P. 93).

²⁶ Ibid. P. 106.

²⁷ Здесь мы обращаемся к трудам Штукрада, поскольку он один из самых известных современных исследователей западного эзотеризма, хотя историей Ди в наши дни интересуются многие, так, недавно свет увидела монография Игила Аспрема «Разговаривая с ангелами», развивающая идеи Штукрада и помещающая теории Ди в широкий контекст многообразия их интерпретаций как в нововременной мысли, так и в культуре XX в. (подробнее см.: *Asprem E.* Arguing with angels: Enochian Magic & Modern Occulture. N.Y., 2013).

²⁸ *Stuckrad Kocku von.* Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities. Leiden: Brill, 2010. P. 150–151.

²⁹ *Hanegraaff W.* Beyond the Yates paradigm: the study of Western esotericism beyond conterculture and new complexity // *Aries.* 2000. Vol. 1. N 1. P. 15–16.

³⁰ *Copenhaver B. P.* Natural Magic, Hermetism, and Occultism // *Early Modern Science in Reappraisals of the Scientific Revolution.* Cambridge, 1990. P. 264.

³¹ *Визгин В.* Герметическая традиция и научная революция: к новой интерпретации тезиса Фрэнсис А. Йейтс // *Государство, религия, церковь.* 2013. № 1(31). С. 95.

³² *Fisher E.* Fascist Scholars, Fascist Scholarship: The Quest for Ur-Fascism and the Study of Religion // *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade.* Oxford, 2010. P. 271.

³³ Отметим, что Макро Пази считает первым представителем такого отношения Джорджа Оруэлла, опубликовавшего в 1946 г. эссе об Уильяме Батлере Йейтсе

«...Оруэлл, по-видимому, был первым, кто попытался явно связать личный интерес Йейтса к оккультизму с его политическими симпатиями к правым силам и в то же время сделал из этого общий вывод о глубинной связи между оккультизмом и фашизмом. Оруэлл утверждал, что существуют как минимум три аспекта, которые могут объяснить такую связь между “ненавистью к демократии” (выражающейся в реакционных политических идеях) и оккультизмом» (*Пази М. Оккультизм и современность // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4. С. 278–279*). Первый аспект – идея циклического времени, присущая по Оруэллу всем оккультным течениям; второй – имманентный оккультизм элитизм; а третий – враждебность христианству.

³⁴ *Adorno T.W. The Stars Down to Earth. L., 1994. P. 173.*

³⁵ Образно Адорно выражает данную идею следующим образом: «...если живущим объективная реальность кажется глухой, как никогда ранее, они пытаются надеть ее значением, сказав “абракадабра”» (*Ibid. P. 174*).

³⁶ *Ibid. P. 175.*

³⁷ Об этом Адорно, в частности, пишет: «Они нападают на материализм, но хотят взвесить астральное тело. Объекты их интереса одновременно должны быть и трансцендентными для опыта и опытно познаваемыми. Их процедуры должны быть строго научны: чем больше обман, тем строже подготовлен эксперимент. Важность научных экспериментов самих по себе доводится до абсурда, так что проверять оказывается уже нечего» (*Ibid. P. 177*).

³⁸ См., например, размышления о месте Йонаса в исследовании гностицизма: *Hakl H.T. Op. cit. P. 264–265.*

³⁹ Подробнее об отношении Йонаса к политическим движениям XX в., иудаизму, а также о биографическом фоне его творчества см.: *Wise C. The life and thought of Hans Jonas. Lebanon, 2007* (в особенности третью главу, с. 87–149).

⁴⁰ Пневматизм здесь надо понимать в гностическом смысле деления людей на три группы: гиликов, психиков и пневматиков. Последние и являются в полном смысле слова гностиками, предопределенными ко спасению. Так интерпретировал этот термин Фёгелин, предполагая элитизм гностиков и ощущение превосходства над реальностью движущими импульсами их деятельности (подробнее см.: *Germino D. Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence. München, 1998*).

⁴¹ *Op. cit. Ibid. P. 47.*

⁴² Цит. по: *Hakl H.T. Op. cit. P. 240.*

⁴³ Подробнее об отношении Фёгелина к гностицизму см.: *Germino D. Op. cit.*

⁴⁴ Посмотрите, сколь ярко противопоставляет Йейтс идеи Бруно нововременной научной рациональности: «...уже невозможно верить в миф, будто Бруно преследовали как философа и сожгли за его смелые идеи о бесчисленных мирах или о движении Земли. Этот миф подорвали и публикация “Краткого изложения”, из которого видно, как мало внимания уделялось на допросах философским или научным пунктам, и работы Корсано и Фирпо, где на первом плане стоит религиозная миссия Бруно. Данное исследование, я надеюсь, сделало еще яснее

и наличие этой миссии, и ее природу и показало, что в эту же миссию входила и философия Бруно, включая его внешне коперниковский гелиоцентризм. С головой погруженный в герметизм, Бруно не мог и помыслить о философии природы, о числе, о геометрии, о чертеже, чтобы не ввести туда какой-нибудь божественный смысл. Поэтому он меньше кого бы то ни было годится в представители философии, порвавшей с божеством» (*Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 312).

⁴⁵ Вот, для примера, как Йейтс характеризует мнемотехнику, описанную Альбертом Великим в одном из трактатов. Поясним, что образ барана Альберт Великий предлагает использовать для запоминания показаний свидетелей на суде, следуя в этом античным правилам мнемотехники, правда в несколько измененном виде, об этом и пишет Йейтс. «Такой баран нагонит страх на кого угодно! Как удалось ему вырваться из образа судебного процесса, чтобы теперь кружить во тьме, пугая встречных своими рогами? И почему правило, гласящее, что места должны быть не слишком освещенными, в сочетании с правилом, в котором говорится, что запоминать следует в тихих местах, порождает этот мистический страх и уединенность, в которых объединяются *sensibilia* и становится виден их порядок? Если бы речь шла об эпохе Возрождения, а не о Средних веках, мы могли бы спросить, не подразумевает ли здесь Альберт зодиакальный знак Овна, объединяющий при помощи магических звездных образов содержимое памяти. Но, возможно, он просто переусердствовал, упражняя свою память по ночам, когда всюду разлито молчание, как советовал Марциан Капелла, и потому образ судебного процесса принял у него столь странные очертания» (*Йейтс Ф.* Искусство памяти. СПб., 1997. С. 90).

⁴⁶ Идея была впервые сформулирована в те же 50-е годы Лео Штраусом в «Естественном праве и истории» следующим образом: «К сожалению, невозможно обойти молчанием то, что в нашем исследовании мы должны избежать заблуждения, которое в последние десятилетия часто употреблялось в качестве подмены *reductio ad absurdum* – *reductio ad Hitlerum*. Никакая точка зрения не отвергается из-за того факта, что ее, как оказалось, разделял Гитлер» (*Штраус Л.* Естественное право и история. М., 2007. С. 46).

⁴⁷ Автор известной диалогии «Бегство от разума», рисующей панораму эзотерических движений начала XIX – середины XX в. (см.: *Webb J.* Occult Establishment. LaSalle: Open Court Publishing Company, 1976; *Idem.* Occult Underground. LaSalle: Open Court Publishing Company, 1974).

⁴⁸ Программной статьей, выражающей основные черты третьего пути, является: *Hanegraaff W.* Empirical method in the study of esotericism // Method & Theory in the Study of Religion. 1995. Vol. 7. N 2. P. 99–129.