

УДК 298.9

ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ИЗУЧЕНИЯ ЭЗОТЕРИЗМА В США*

Панин Станислав Александрович

ассистент

Российский химико-технологический университет им. Д.И. Менделеева
Москва

author@apriori-journal.ru

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению философских предпосылок, определивших особенности изучения эзотеризма и религии в США. Проанализированы ключевые фигуры в области философии религии XIX и первой половины XX века, чьи идеи сформировали интеллектуальную среду, в которой в дальнейшем развивалось академическое изучение эзотеризма в США, в том числе, Р.У. Эмерсон, Э. Кассирер, У. Джеймс, Дж. Ройс. На основе проведенного анализа выделены основные особенности исследования эзотеризма в США: антиредукционизм, антинатурализм, признание гносеологической ценности различных форм постижения мира и необходимости их взаимодействия, критика классического реализма, прагматизм и конструктивизм.

Ключевые слова: эзотеризм; философия религии; трансцендентализм; философия символических форм; прагматизм; радикальный эмпиризм; конструктивизм.

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ № 15-33-01342.

PHILOSOPHICAL PREMISES OF ESOTERIC STUDIES IN THE USA

Panin Stanislav Alexandrovich

lecturer

D. Mendeleev University of Chemical Technology of Russia, Moscow

Abstract. The author examines philosophical premises of esoteric studies in the USA. Several important figures in American philosophy of religion of 19th and the first half 20th century are in the scope of the article, including R.W. Emerson, E. Cassirer, W. James, J. Royse. Their influence is described as a determinative for core features of American esoteric studies.

Key words: esotericism; philosophy of religion; transcendentalism; philosophy of symbolic forms; pragmatism; radical empiricism; constructivism.

В последние годы в работах, посвященных истории академического изучения западного эзотеризма, достаточно прочно утвердилось разделение на «европейский» и отличающийся от него во многих отношениях «американский» [1; 2] или «англо-американский» [3; 4] подход в исследовании западного эзотеризма. В предшествующих публикациях неоднократно говорилось о влиянии на американскую эзотериологию специфической религиозной ситуации, сложившейся в США [2, с. 227-233], работ М. Элиаде и У. Джеймса [1, с. 196; 3, с. 6], частично затрагивался вопрос о влиянии И. Ваха и П. Тиллиха [4, с. 603], однако до сих пор лишь поверхностно рассматривались или не затрагивались вовсе другие источники, повлиявшие на изучение эзотеризма в США, в том числе, связанные со спецификой американской философии религии. В связи с

этим, в данной статье предпринята попытка подробно проанализировать философские источники, относящиеся к XIX и первой половине XX века и послужившие основанием для развития академического изучения эзотеризма в работах американских авторов.

Среди философских концепций, определивших особенности американского подхода, можно выделить несколько наиболее существенных. Во-первых, это философия Канта, воспринятая через призму американского трансцендентализма XIX века и работы Эрнста Кассирера, во-вторых, объективный идеализм Гегеля, воспринятый через сочинения американских гегельянцев, наконец, оригинальные американские философские концепции, представленные в работах Уильяма Джеймса и Джосайи Ройса. Внимательное изучение этих направлений мысли может, на наш взгляд, помочь лучше понять особенности той интеллектуальной среды, в которой сформировался американский подход к изучению эзотеризма. Именно они определили среду, в которой в 1950-х годах успешно прижились идеи таких авторов как Мирча Элиаде, во многом повлиявшие на дальнейшее развитие исследований в области изучения эзотеризма и религии в США.

Американский трансцендентализм XIX века представляет собой направление мысли, основанное на радикальном переосмыслении творчества Иммануила Канта. Главная идея, которую трансценденталисты заимствовали у Канта, состояла в его концепции априорных содержаний сознания, в которой американские философы видели альтернативу эмпиризму и натурализму. Будучи религиозными, можно даже сказать мистически, ориентированными авторами, такие трансценденталисты как Ральф Уолдо Эмерсон (1803-1882) развивали точку зрения, согласно которой в человеческом разуме изначально, доопытно заложены идеи Бога и нравственности. Человеческий разум в понимании американских трансценденталистов становился в буквальном смысле «микрокосмом», в котором изначально заложены все знания о мире, что сбли-

жало представителей этого направления с платоновским идеализмом. Испытав значительное влияние гегелевской философии, через призму которой они трактовали идеи Канта, Фихте и Шеллинга, американские трансценденталисты, в целом, придерживались объективного идеализма и понимали материальный мир, природу как своего рода физическое воплощение Бога. Смысл своей философии американские трансценденталисты видели в том, чтобы «поднять людей на более высокую плоскость, восстановить в них религиозное чувство, дать им достойные цели и чистые наслаждения, очистить внутреннее зрение, сделать жизнь более цельной и осмысленной» [5, с. 55].

Говоря о философии Эмерсона, А. Верслуис выделяет несколько ее важных характеристик, в том числе представление о приоритете непосредственного духовного опыта над религиозными традициями, о наличии скрывающейся за различными религиозными традициями «вечной философии» и о том, что мы движемся к новой эре, призванной соединить духовность и науку [6, с. 149]. Влияние этих идей на эзотерические круги достаточно очевидно, о нем подробно пишет и сам Верслуис, однако в контексте данной статьи гораздо интереснее то, что философские воззрения Эмерсона повлияли и на научные исследования. Например, его идеи о личной религии и ее первостепенном значении по сравнению с религиозными институтами повлияли на аналогичные идеи Джеймса, который личности Эмерсона уделяет много внимания в своем «Многообразии религиозного опыта», а идея «вечной философии» хорошо соотносилась с исследовательской программой «Эраноса», транслированной в США такими авторами как Мирча Элиаде. Будучи выпускником Гарварда, известным лектором и автором, Эмерсон отнюдь не являлся маргинальной личностью. Напротив, он был фигурой из среды академического сообщества, прямо повлиявшей на его становление в США, определившей характер этого сообщества и его мировоззрение. Поэтому не удивительно, что его влияние прослеживается в работах таких ав-

торов как Джеймс и Ройс, работавших впоследствии в Гарвардском университете на почве, подготовленной идеями Эмерсона. Для критиков это, возможно, будет поводом лишний раз сказать о проникновении эзотерических идей в научное сообщество, но корректнее было бы говорить о том, что в академической среде США и Европы сложился принципиально разный мировоззренческий фундамент. В то время как в континентальной Европе к моменту формирования академического изучения эзотеризма в качестве самостоятельной научной дисциплины за право быть мировоззренческим фундаментом в среде академического истеблишмента христианство конкурировало с натурализмом, причем оба были настроены враждебно по отношению к эзотеризму, в США идеи таких авторов как Эмерсон, пользовавшихся авторитетом и обладавших популярностью как в академическом сообществе, так и за его пределами, стали серьезной альтернативой, предложив иной философский фундамент для научной деятельности и обеспечив, в целом, более благоприятную среду для исследователей эзотеризма.

Другая форма философии, основанная на идеях Канта, была представлена в США в первой половине XX века творчеством неокантианца Эрнста Кассирера (1874-1945), немецкого философа еврейского происхождения, покинувшего Германию в 1930-х годах из-за прихода к власти нацистов и работавшего в США в 1941-1945 годах. Культурологическая концепция Кассирера, известная как «философия символических форм», предполагала, что человек приспосабливается к окружающему миру, создавая своего рода «буферную зону», состоящую из символов, которые группируются в конгломераты, называемые «символическими формами», с помощью которых человек преобразует мир вокруг себя. К числу этих символических форм относится религия, искусство, наука, техника, язык и другие сферы общественной жизни, а базовой, исходной среди них является миф. Именно из мифа вырастают все остальные символические формы. Таким образом, миф для Кассирера – не просто

способ объяснения мира или результат аффекта, но, прежде всего, базовый способ, с помощью которого человек конструирует свою, особую, человеческую реальность. Поэтому даже тогда, когда мы пытаемся изгнать миф из культуры, мы неизбежно возвращаемся к нему, что демонстрируется Кассирером на примере позитивизма Огюста Конта. «Система Конта, – пишет Кассирер, – начавшая с изгнания всякой мифологичности в первобытные времена, сама достигает завершения в мифологически-религиозной надстройке» [7, с. 11]. Миф, по Кассиреру, обладает, как и прочие символические формы, собственной объективностью, «он “объективен” постольку, поскольку и он опознается как один из определяющих факторов, в силу которых сознание освобождается от пассивной скованности чувственным впечатлением и переходит к созданию своего собственного, структурированного в соответствии с духовным принципом “мира”» [7, с. 26]. Учитывая, что такое же понимание «объективности», по Кассиреру, относится и к науке, получается, что «во всем, вплоть до структуры нашего мира восприятия, то есть вплоть до той области, которую мы с наивной точки зрения обычно считаем собственно “действительностью”, обнаруживается продолжение первичных мифологических мотивов» [7, с. 27]. Легко заметить, что Кассирер, таким образом, утверждает тесную взаимосвязь и признает значение различных форм постижения мира, отмечая, что позитивистское суждение о материальной реальности, данной нам в ощущениях и точно, объективно постигаемой наукой, является не более, чем наивным мировоззрением, основанным на собственных мифах. Идея об определенном равноправии различных способов описания мира, выраженная в работах Кассирера, с одной стороны, давала аргументы в пользу критического отношения к сциентизму и натурализму и, с другой стороны, способствовала пониманию значения мифа в культуре и его влияния, распространяющегося вплоть до настоящего времени. Важно, что Кассирер рассматривал миф не как атрибут первобытной культуры, от которого современное

общество полностью освободилось; напротив, критикуя концепцию стадийного развития, Кассирер показывал, что мифологическое мышление сегодня никуда не исчезло и продолжает пронизывать все области культуры.

Другое важное направление американской философии, оказавшее значительное влияние на академическое изучение религии и эзотеризма в США, было представлено философами-гегельянцами Среднего Запада, в числе которых можно назвать Дж.Б. Сталло (1823-1900), Дж.Х. Хаусона (1834-1916), У.Т. Гарриса (1835-1909). Эти авторы способствовали как распространению интереса к философии Гегеля в Соединенных Штатах, так и интерпретации идей Канта, Фихте и Шеллинга в гегельянском ключе. Считается, что большую роль в этом отношении сыграла книга Сталло «Основные принципы философии природы» [8], изданная в 1848 году и повлиявшая на становление таких авторов как Эмерсон. Гегельянцы Среднего Запада в основном не были последовательными и самостоятельными философами: большинство из них вошло в историю США скорее как переводчики и комментаторы, политические деятели и педагоги. Тем не менее, важно, что благодаря их деятельности взгляды таких немецких философов как Шеллинг и Гегель транслировались в американскую систему образования, обеспечив прочные позиции идеализму на следующие десятилетия. Среди выше-названных авторов, вероятно, особого внимания как самостоятельный мыслитель заслуживает Хаусон, в работах которого наметился поворот от объективного идеализма к прагматизму и индивидуализму в американской философии. Хаусон, хотя и испытал в ранний период своего творчества влияние Гегеля, полагал, что классический объективный идеализм требует радикального пересмотра, поскольку уничтожает свободу личности и тяготеет к тоталитаризму в мышлении и общественной жизни. Поэтому сам Хаусон, в результате, отошел от объективного идеализма в сторону персонализма и отстаивал взгляд на мир, в кото-

ром вселенная понимается как незавершенный проект, пребывающий в состоянии постоянного развития, важнейшая роль в котором отведена человеку.

Американские гегельянцы внесли большой вклад в развитие американской системы образования и научной коммуникации в области философии. Особенно важную роль в этом отношении сыграл Гаррис, создавший первый в США научный философский журнал – «Журнал спекулятивной философии» («Journal of Speculative Philosophy»). Это издание не только способствовало распространению немецкого идеализма в США, но и стало «стартовой площадкой» для таких авторов как Джеймс и Ройс, идеи которых выросли из среды раннего американского идеализма.

Уильям Джеймс (1842-1910) был одним из наиболее влиятельных американских психологов и философов начала XX века. В своей знаменитой работе «Многообразие религиозного опыта» он отстаивал идею оценки значимости мистического опыта с прагматической точки зрения. Под «прагматической точкой зрения», в данном случае, имеется в виду то, что ценность опыта должна оцениваться по его субъективной и объективной полезности и не может быть выведена из физиологических коррелятов этого опыта, а сам по себе мистический опыт не является патологическим состоянием. «Медицинский материализм, – писал Джеймс, – воображает, что покончил со св. Павлом, объяснив его видение на пути в Дамаск как эпилептический припадок. На св. Терезу он презрительно накладывает клеймо истерии, а в св. Франциске Ассизском видит только дегенерата. Отвращение Джорджа Фокса к окружающему его лицемерию и его скорбные порывы к правдивой жизни духа он рассматривает как симптом расстройства кишечника. <...> Но разве этим разрешается вопрос о ценности известных духовных проявлений этих людей? Сообразно с общим постулатом современной психологии, нет ни одного состояния сознания – ни нормального, ни патологического, начиная с самых низменных и заканчивая самыми возвышенными,

которое не было бы обусловлено каким-нибудь органическим процессом. Это относится к научному мышлению так же, как и к религиозным ощущениям» [9, с. 13-14]. Таким образом, в области психологии Джеймс решительно противостоял медицинскому материализму и убедительно показал недостаточность корреляции некоторого, пусть даже патологического, состояния и определенного опыта для негативной оценки содержания этого опыта. В конце концов, размышлял Джеймс, не оцениваем же мы научные теории исходя из наличия у их создателя эпилепсии, несварения желудка или лихорадки, так почему тогда мы считаем возможным поступать так в случае с мистическим опытом? Сконцентрировавшись на изучении выделяющихся случаев в истории религии – святых, пророков, мистиков – Джеймс в своей работе сделал акцент на индивидуальной религии, важнейшую роль в которой играет личный мистический опыт, а в рамках концепции радикального эмпиризма Джеймс уравнивал различные виды опыта, отмечая, что опыт не ограничивается восприятием отдельных предметов, но также включает отношения между ними, их взаимосвязь. В чистом опыте, представляющем собой поток впечатлений, отсутствует как жесткое разделение между вещами, так и однозначная граница между субъектом и объектом, которая является лишь иллюзией, создаваемой языком. Мир, по Джеймсу, не является полностью познаваемым, а его описание нельзя составить чисто рациональными средствами. Хотя рациональность важна, она имеет значение лишь как один из инструментов описания реальности, а любые теоретические построения, призванные описать мир, никогда не соответствуют реальности самой по себе, оставаясь лишь «сокращенным видом с высоты птичьего полёта» [10, с. 8].

Джосайя Ройс (1855-1916), еще один влиятельный классик американской философии, в области изучения религии стремился создать своего рода «противовес» работам Джеймса. Ройс был убежден, что Джеймс слишком сконцентрирован на индивиде, игнорируя значение

взаимодействия людей и роль сообщества. Находясь под влиянием идей Гегеля, Ройс рассматривал конкретных индивидов как выражение «вселенского мышления», делающего «целостным существование, которое в них самих, как обособленных субъектах, не имело бы рациональной целостности» [11, с. 381]. Лишь в осознании связи с этим Абсолютом и в коммуникации с другими людьми человеку, согласно Ройсу, открывается путь к достоверному знанию. Ройс, как и Джеймс, положительно оценивал значение мистического опыта, но если для Джеймса это значение состояло преимущественно в том, чтобы быть эффективным способом для того, чтобы ориентироваться в мире, справляться с жизненными трудностями и обеспечивать душевное равновесие, то Ройс придавал мистическому опыту значение познавательного инструмента. Кроме того, согласно Ройсу, важным условием познания является восприятие объекта исследования в качестве «объекта исключительного интереса». С точки зрения Ройса, познать что-либо адекватно невозможно, если не придавать объекту познания особого значения и не относиться к нему с любовью. При этом Ройс настаивал на том, что его концепция занимает «срединную» позицию между «реалистами», которые рассматривают бытие как полностью независимую от познающего субъекта реальность, «мистиками», для которых знание тождественно бытию, и «критическими рационалистами», «признающими существование вещей-в-себе и настаивающими или на том, что ограниченное человеческое познание никогда не сможет познать истину относительно того, что реалисты называют объективной реальностью, или что такой реальности не существует вовсе» [12, с. 205]. Влияние ройсовской методологии, на наш взгляд, прослеживается в таких методологических концепциях как идея «симпатического эмпиризма» Артура Верслуиса, предполагающего, что при изучении эзотеризма исследователь должен развивать в себе эмпатию по отношению к представителям исследуемого сообщества и попытаться хотя бы в воображении воспроизвести тот опыт,

«гнозис», о котором пишут маги и мистики, и что объективное научное исследование занимает срединное положение между чисто внешним отстраненным описанием и включенностью мистика [13, с. 32].

Говоря об американской философии религии, Уильям Дин отмечает, что тремя ее главными чертами были прагматизм, радикальный эмпиризм и конструктивизм [5, с. 466]. «Конструктивизм», в данном контексте, означает «веру в то, что люди могут помогать создавать реальности, с которыми они связаны, или что-то вносить в них» [5, с. 469] и восходит к творчеству таких авторов как У. Джеймс. В гуманитарном знании отсюда проистекает внимание к этическим проблемам, характерное для североамериканских и британских исследователей, работающих в контексте англо-американского подхода. Известно, что некоторые современные религиозные течения возникли на базе тех или иных научных работ, например, на возникновение неоязыческой религии викки оказали ключевое влияние работы антрополога Маргарет Мюррей, а на работы египтолога Уоллиса Баджа многие эзотерики до сих пор прямо ссылаются в своих сочинениях. Таким образом, в современных условиях научные исследования нередко становятся предметом активного обсуждения в религиозных и эзотерических сообществах, меняя их или влияя на их отношение к другим социальным группам. Поэтому если для большинства европейских исследователей, действующих в рамках «континентального» подхода, их работа является, в первую очередь, попыткой отстраненного описания «фактов» или создания теоретических моделей, то исследователь, работающий в рамках англо-американского подхода, склонен обращать внимание на то, что его текст не только описывает, но и, хочет автор того или нет, формирует социальную реальность, что накладывает на исследователя дополнительную ответственность. Примеры эксплицитных рассуждений такого рода можно встретить в работах Дж. Пирсон и некоторых других авторов, которые подробнее рассматривались нами ранее [14].

Исходя из описанного выше, можно сделать вывод о том, что специфика изучения эзотеризма в США была обусловлена философской средой, в которой оно сформировалось. В работах американских философов XIX – первой половины XX века мы находим источник основных методологических и мировоззренческих посылок, отличающих американский подход от континентального европейского. К их числу можно отнести антиредукционизм и антинатурализм, признание гносеологической ценности различных форм постижения мира и необходимости их взаимодействия для достижения целостного познания реальности, критика классического реализма, прагматический подход и конструктивизм как убежденность в возможности научных теорий формировать социальную реальность, влекущая за собой соответствующие выводы, касающиеся научной этики.

Список использованных источников

1. Носачев П.Г. «Западный эзотеризм» как сфера научных исследований: в поисках типологической классификации // Пути гнозиса: мистико-эзотерические традиции и гностическое мировоззрение от древности до наших дней. СПб: РХГА, 2014. С. 191-200.
2. Носачев П.Г. «Отреченное знание»: изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века. М.: Издательство ПСТГУ, 2015.
3. Panin S.A. Eranos Strikes Back: Alternatives to the Hanegraaff's Approach in the Study of Esotericism // Euro. J. of Science and Theology. 2014. V. 10. № 6. P. 1-7.
4. Panin S. Discussions on Pagan Theology in the Academia and in the Pagan Community // Mediterranean Journal of Social Sciences. 2015. V. 6. № 3. S. 1. P. 602-606.
5. Американская философия. Введение / ред. А.Т. Марсубян, Дж. Райдер. М.: Идея-пресс, 2008.
6. Versluis A. Magic and Mysticism. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.
7. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. II: Мифологическое мышление. М.: Академический проект, 2011.
8. Stallo J.B. General Principles of the Philosophy of Nature. Boston: Crosby and Nichols, 1848.
9. James W. Varieties of Religious Experience. N.Y.: Longman, Green, and Co., 1922.
10. James W. A Pluralistic Universe. N.Y.: Longman, Green, and Co., 1920.
11. Royce J. The Religious Aspect of Philosophy. Boston: Houghton Mifflin Company, 1913.
12. Royce J. The World and the Individual. N.Y.: The Macmillan Company, 1900.
13. Верслуис А. Что такое эзотерика? Методы исследования западного эзотеризма // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2013. № 4 (31). С. 11-35.
14. Панин С.А. Инсайдер как исследователь в академическом изучении западного эзотеризма // Пути гнозиса: мистико-эзотерические традиции и гностическое мировоззрение от древности до наших дней. СПб.: РХГА, 2014. С. 209-218.