

УДК 215

Философские науки

Работа посвящена анализу трех ключевых для изучения эзотеризма понятий: эзотеризм, магия и мистика. В рамках данной статьи эти понятия определяются и анализируются в широком контексте, подразумевающем выявление их связи с другими областями западной культуры – религией и наукой. Основываясь на подходе А. Верслуса, автор развивает идею, согласно которой эзотеризм следует рассматривать как своего рода «пограничную территорию» между наукой и религией, в рамках которой осуществляется взаимодействие различных систем представлений о мире.

Ключевые слова и фразы: эзотеризм; магия; мистика; проблема определения эзотеризма; наука и религия; вненаучные формы знания.

Панин Станислав Александрович

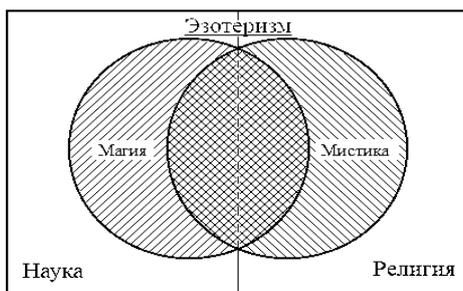
*Российский химико-технологический университет имени Д. И. Менделеева
stanislav_painin@gmx.com*

ЭЗОТЕРИЗМ И ЕГО МЕСТО В ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЕ[©]

Определение основных понятий является важным этапом научного исследования, поскольку определения, которые дает автор, отражают используемую им методологию и позволяют сделать вывод о его принадлежности к той или иной научной школе. Для академического исследования эзотеризма ключевыми являются такие понятия как эзотеризм, магия и мистика. Их определение, в свою очередь, требует рассмотрения их соотношения с фундаментальными для западной культуры понятиями науки и религии, к анализу которых, в связи с этим, мы также будем обращаться в рамках данной статьи.

Среди существующих подходов к пониманию эзотеризма наибольший интерес представляет, на наш взгляд, модель, предложенная американским исследователем Артуром Верслусом, в соответствии с которой эзотеризм понимается как состоящий из двух элементов – магии и мистики (или мистицизма). Опора на внерациональное знание – «гнозис» – считается, в соответствии с этим подходом, определяющим признаком эзотеризма. Магия понимается как форма эзотеризма, имеющая дело с «космологическим гнозисом», а мистика – с «метафизическим гнозисом». Под гнозисом при этом понимается «непосредственное духовное озарение, имеющее метафизический или космологический характер» [18, р. 2]: космологический гнозис представляет собой озарение относительно «естественного» мира (природы, космоса), в то время как метафизический гнозис подразумевает выход за пределы космоса к области «сверхъестественного». Подобное деление представляется адекватным, поскольку оно соответствует современным научным представлениям о природе эзотеризма и корректно отражает собственные представления эзотериков о том, чем они занимаются. О делении эзотерического знания на магию и мистику пишет, например, Д. Форчун, у которой такое деление приобретает характер географического. «Восточный путь» Форчун характеризует как «бегство прочь от материи в духовные сферы». Такой подход с полным основанием может быть назван «путем мистика», в то время как «западный путь», по Форчун, есть путь «Белой Магии», включающий «заземление Божественного до уровня человеческого и внедрение Божественного Закона даже в Царстве Теней» [10, с. 26]. Исходя из данной идеи, понятие эзотеризма можно конкретизировать как некую совокупность учений, которые характеризуются апелляцией к гнозису, представляющему собой прямое, абсолютно достоверное для его субъекта постижение скрытых сторон действительности, а также закрытостью и таинственностью, которая основана на том, что это постижение является доступным только для относительно узкого круга лиц либо по причине того, что его эксклюзивно хранит и воспроизводит некая закрытая группа («орден», «клан», «гильдия» и т.п.), либо по причине его сложности и недоступности для человека, не прошедшего специальной подготовки, включающей глубинное преобразование самой личности человека и его мировоззрения, либо в силу сочетания первого и второго факторов.

Развивая идею Верслуса, можно сказать, что одна из составляющих эзотеризма, а именно магия, в наибольшей степени связана с наукой, в то время как другая – мистика – соотносится с областью религии. Обращаясь к истории эзотеризма, несложно заметить его двойственный характер. В то время как ряд эзотерических течений возник и развивался в контексте определенных религиозных традиций (например, каббала внутри иудаизма), другие развивались и обретали популярность скорее за счет познавательных интересов их adeptов, нередко вполне искренне претендуя на научный статус (например, спиритизм в контексте зарождающейся психологии в XIX веке или «месмеризм» в XVIII веке). Поэтому в данном случае мы предлагаем рассмотреть следующую схему соотношения анализируемых понятий:



В указанной схеме задается отношение следующих ключевых для западной культуры понятий, к последовательному рассмотрению которых мы перейдем далее: эзотеризм, магия, мистика, наука, религия.

Важно отметить, что в данном случае речь идет о делении, характерном именно для западной культуры. Хотя некоторые авторы, такие как Фрезер и Малиновский, считали его универсальным, на сегодняшний день оно было подвергнуто критике как «проекция западных европоцентристских взглядов на неевропейский материал» [16, р. 80]. В то же время, несмотря на справедливость процитированного замечания Ханеграффа, мы не можем согласиться с тем, что этот же аргумент используется для того, чтобы отказаться от рассмотрения указанной триады применительно к западной культуре и тем самым вообще поставить под вопрос целесообразность выделения этих понятий. Ведь и сам Ханеграфф пишет об этом делении как присущем западной культуре, тем самым косвенно признавая, что в нем выражается некое различие, существенное для сознания западного человека. Так что применительно к анализу западной культуры его использование кажется вполне релевантным. Таким образом, обосновав правомерность самой постановки вопроса, мы можем далее перейти к рассмотрению следующего вопроса: вопроса об определениях науки и религии, которые понадобятся нам для дальнейшего рассуждения.

Наука понимается нами особая форма деятельности, направленная на познание и освоение мира рациональными средствами. В широком смысле наука существует так же давно, как само человечество, ведь еще в глубокой древности существовали зачатки научных знаний, связанных с земледелием, разведением животных и охотой, строительством домов и средств передвижения, астрономией. Такие знания, как правило, носили сугубо прикладной характер и не имели теоретического обоснования. Знания древнего человека проистекали из наблюдений и опыта и передавались из поколения в поколение. Именно в этом смысле использует термин «наука» Б. Малиновский, когда пишет: «... нет диких племен, люди которых были бы начисто лишены научного мышления и элементов науки» [5, с. 18]. В более узком смысле наука формируется в Древней Греции с появлением культуры доказательности и рациональной аргументации, когда появляются первые геометрические теоремы. Следующим этапом в развитии науки становятся труды Аристотеля, который впервые подошел к пониманию и описанию науки систематически, создав модель европейской науки, которая оставалась доминирующей вплоть до конца Средних веков, пока на смену ей не пришла парадигма эмпирической науки, окончательно утвердившаяся в XVIII в. Г. Галилей, Ф. Бэкон и И. Ньютон стали, в некотором роде, «тремя китами» того, что часто обозначается как период «классической науки», которая успешно просуществовала до начала XX в., когда на смену ей пришла неклассическая, а затем и постнеклассическая научная рациональность [9, с. 27].

Идеал науки в западной культуре тесно связан с идеей обновления, развития, прогресса. Идеал научного знания – это идеал динамично развивающегося, постоянно углубляющегося знания о мире. В этом смысле, любой ученый должен понимать, что через сто, а может и через десять лет его знания о мире, его открытия, скорее всего, окажутся безнадежно устаревшими и будут вытеснены новыми, более совершенными объяснительными моделями, как это произошло с теорией флогистона и теорией эфира, теорией эволюции Ламарка или моделью Солнечной системы с круговыми орбитами планет Коперника, вытесненной более совершенной моделью Кеплера. Впрочем, в реальной научной практике наука как социальный институт, как правило, не соответствует этому идеалу постоянного обновления, представляя собой скорее консервативную силу, близкую в этом отношении к религии.

Что касается религии, то она представляет собой особую форму мировоззрения, основанную на авторитете и вере, включающую представления о некоей нефизической реальности (мире духов, загробном мире и т.п.) и возможности взаимодействия с ней. Ключевым понятием религии является понятие «священного» – мест, событий, людей, предметов, наделенных особой силой, имеющих особый статус, окруженных системой норм, предписаний и запретов. Религия представляет собой социальный феномен и призвана способствовать поддержанию единства социальной группы. Как отмечал еще Малиновский, «религии необходима община как целое, чтобы ее члены могли разделить друг с другом поклонение ее святыням и божествам, а обществу необходима религия для поддержания морального закона и порядка» [5, с. 54]. Религия является наиболее консервативной силой в жизни общества, обеспечивающей сохранение, передачу и воспроизводство традиций, историческую преемственность и единство общества.

Рассмотрев понятия науки и религии, вернемся к более детальному рассмотрению двух основных форм эзотеризма, магии и мистики, начав с рассмотрения магии. Магия, по существу, является формой деятельности, близкой к науке, а зачастую неотличимой от нее, что уже рассматривалось нами в более ранних работах [8]. Как и наука, магия направлена на изучение и преобразование мира и человека. В связи с этим, любопытно вспомнить

«Третий закон Кларка», сформулированный известным писателем-фантастом и футурологом Артуром Кларком, согласно которому «любая достаточно развитая технология неотличима от магии» [13, р. 39]. Расширяя эту идею, можно сказать, что любая достаточно развитая наука на определенном этапе развития приобретает «магический» характер: в ней имеют место свои «инсайты», свой космологический гнозис («научная интуиция»), а в силу своей сложности и использования эзотерического языка (физические и химические формулы, латинские названия биологических видов и т.п.) наука становится недоступной для «непосвященных». Этот же принцип действует и в обратном направлении: достаточно развитое эзотерическое учение на определенном этапе развития становится неотличимым от науки, поскольку его адепты стремятся интегрировать научные знания в свои системы и увязать свои представления с научной картиной мира, что ярко видно на примере таких авторов как Блаватская, Штайнер, Успенский, Кроули. При этом именно магический аспект эзотеризма является наиболее близким к науке, поскольку магия, в отличие от мистики, ориентирована, как и наука, на «естественный» мир.

Сходство магии с наукой, их историческая и содержательная близость неоднократно подмечались исследователями. В разное время об этом писали такие классики как Фрезер, Малиновский и Торндайк. Однако, как правило, они пытались развести магию и науку на том или ином основании. В частности, Малиновский указывает, что магия направлена на управление случайными процессами, не подчиняющимися научному контролю, в то время как с изученными факторами работает наука, а Фрезер пишет о магии как о системе представлений, базирующейся на логически ошибочной структуре мышления. Однако в XX веке такое жесткое понимание границ науки было поставлено под сомнение: П. Файерабенд, К. Хьюбнер, Р. Шелдрейк и другие авторы показали относительность границ науки и то, что наука далеко не всегда следует собственным стандартам, временами действуя отнюдь не так рационально, как может показаться на первый взгляд. Интересную концепцию относительно роли магии в становлении науки Нового времени разрабатывает профессор Дж. Генри из Эдинбургского университета. Согласно его концепции, в эпоху Возрождения и раннее Новое время часть магических представлений была заимствована новоевропейской наукой и принята ей как составляющая научной картины мира, а часть полностью отвергнута: «...значительное число элементов, традиционно относившихся к оккультным искусствам и наукам в эпоху Ренессанса и раннего нового времени, стало использоваться натурфилософами и вошло в новые направления философии. По большей части именно благодаря влиянию магии эти новые философские направления стали тем, чем они стали, – не только в том, что касается экспериментального метода, и в том, что касается нового этоса (естествознание должно быть практически полезным), но также и в том, что касается их существенного содержания. В то же время другие аспекты магической традиции безусловно отвергались» [3, с. 58]. Таким образом, Генри признает значение магии в формировании современной научной картины мира и указывает на то, что разделение научных и магических представлений было проведено уже значительно позднее, когда та часть магических представлений, которые были приняты современной наукой, стали рассматриваться как «научные», в то время как слово «магия» стало использоваться для обозначения лишь тех магических представлений, которые не вошли в состав современной научной картины мира. Следует, однако, отметить, что такой процесс имел место в истории западной культуры неоднократно: помимо разбираемого Генри периода раннего Нового времени, можно вспомнить и множество других примеров, в частности, гипноз или акупунктуру, которые первоначально получили распространение в эзотерических группах и лишь затем были признаны «официальной наукой». В этой связи заслуживает внимания утверждение М. Пази, отмечающего, применительно к эзотерическим объединениям конца XIX – начала XX в., что «они обладали интеллектуальной открытостью, которую мейнстримные институты не могли себе позволить» и, таким образом, могли становиться средой для распространения и апробации разного рода новаторских идей – от феминизма до новых направлений в науке [7, с. 293]. Связь между наукой и эзотеризмом не будет казаться неожиданной, если отказаться от позитивистских моделей понимания науки и вспомнить, что она уходит своими корнями в языческую Грецию. Именно условия, в которых происходило формирование науки и философии, способствовали установлению тесной связи между эзотеризмом и западной рациональностью. «Корни физики, как и всей западной науки в целом, – отмечает Ф. Капра, – обнаруживаются в начальном периоде греческой философии в VI в. до н.э., в культуре, где не было различия между наукой, философией и религией. Мудрецов Милетской школы в Ионии не интересовали такие разграничения. Они стремились постичь истинную природу, или истинное устройство, вещей, которую они именовали “физис”. Термин “физика” происходит именно от этого греческого слова, поэтому его первоначальное значение – стремление постичь истинное устройство вещей» [12, р. 23]. В этом смысле не кажется случайным настороженное отношение к науке и новым научным открытиям со стороны христианства (будь то православие или католицизм), которое видит в науке проводника античных влияний, языческих и магических по своей сути.

Мистика, согласно «Новой философской энциклопедии», определяется как «религиозная практика, имеющая целью переживание в экстазе непосредственного “единения” с абсолютным, а также совокупность теологических и философских доктрин, оправдывающих, осмысляющих и регулирующих эту практику» [1, с. 579]. Мистика является формой эзотеризма, поскольку в основе мистических доктрин лежит метафизический опыт-гнозис, доступный лишь относительно узкому кругу лиц. При этом отделить мистику как один из элементов религии от эзотерики не представляется возможным в силу того, что они основаны на весьма схожих или даже идентичных практиках, ведущих к крайне схожему опыту («гнозису»). Подобное различие, когда к нему прибегают, носит весьма искусственный характер. В европейской науке, например, разделение «мистики» и «эзотеризма» сложилось во многом по институциональным причинам, став отражением борьбы за место заведующего кафедрой в *École pratique des hautes études* между М. де Серто и А. Февром после ухода с этой должности Ф. Секрета в 1979 году. Поскольку де Серто позиционировал себя в качестве исследователя

«мистики», а Февр – как исследователь «эзотеризма», кафедра, до этого носившая название «История христианской эзотерики», была переименована в «Историю эзотерических и мистических течений в современной Европе», чтобы оба кандидата могли принять участие в конкурсе на место заведующего кафедрой [17, р. 114]. В России разведение мистики и эзотеризма чаще всего пытаются провести православные авторы, стремящиеся, таким образом, обосновать принципиальное отличие православия, в частности, православной практики исихазма, от эзотеризма. Критерием, позволяющим различать «мистику» и «эзотеризм», считается ссылка на закрытый, элитарный характер эзотерических групп и присущее им учение об избранности отдельных людей, в противоположность эгалитарному характеру христианства, адресованному всем людям без исключения. Такой аргумент использует, например, С. С. Хоружий, отмечая: «В сознании самой традиции, исихастский подвиг никогда не мыслится как закрытый эзотерический культ, удел кружка избранных и род некой духовной экзотики и эксцентрики. Он был не чем иным как осуществлением бытийного призвания человека...» [11, с. 551]. Однако подобные суждения, укорененные в традиции христианской апологетики и восходящие к аргументам Климента Александрийского против гностиков, основываются на ошибочном понимании эзотеризма. Хотя и справедливо, что в некоторых эзотерических течениях, в частности, в том же гностицизме, эзотерическое знание понимается как удел «избранных», особых от рождения людей, в большинстве современных эзотерических течений, начиная, как минимум, с Теософского общества Блаватской, эзотерика понимается как нечто, доступное и даже необходимое каждому, причем необходимое как раз таки для «осуществления бытийного предназначения человека». Другое дело, что почти все направления эзотеризма согласны в том, что неопиту следует обладать определенными предварительными знаниями и личными качествами. В этом смысле эзотерические практики носят закрытый характер: предполагается, что они должны быть закрыты, прежде всего, от недостаточно подготовленных или злонамеренных людей, но разве можно сказать, что тот же исихазм является частью повседневной практики рядового верующего? Отнюдь: субъектами исихастской мистики являются монахи, то есть узкая, элитарная прослойка верующих, прошедшая достаточно строгий отбор, подготовку и принявшая определенные обеты – в точности как члены какого-нибудь эзотерического общества. В этом смысле едва ли мы сможем, даже при самом внимательном рассмотрении, найти существенное различие между мистикой «религиозной» и «эзотерической», а потому такое различие следует признать искусственным, основанным на внешних по отношению к науке соображениях, в частности, институциональных (как в случае с Февром) и богословских (у Хоружего).

Мистика в западной культуре вплоть до XIX в. чаще всего существовала в контексте какой-либо религии – исихазм в православии, суфизм в исламе, «духовные упражнения» Игнатия Лойолы в католицизме, каббала в иудаизме и т.п., тогда как «внеконфессиональная» мистика – явление относительно новое и присущее скорее XX в. В то же время, мистика всегда существует «на грани» религии, ибо, в отличие от «нормальной религии», мистика основывается не на вере и авторитете, а на личных мистических переживаниях. Не удивительно поэтому, что многие мистики, в конце концов, выходили за границы традиции, в рамках которой то или иное мистическое течение создавалось и, в итоге, подвергались критике со стороны ортодоксально настроенных представителей этой религии. В качестве примера можно привести критику суфизма в исламе: по мнению многих мусульман, суфизм вообще не следует считать частью ислама; например, однозначно разводит «ислам» и «суфизм» Мухаммад Салих аль-Мунаджид [6]. С другой стороны, мистические течения легко смешиваются друг с другом, образуя новые синтетические концепции, такие как «христианская каббала», родившаяся из соединения каббалы и христианской мистики. Это позволяет некоторым авторам говорить о «эзотерическом экуменизме», в котором эзотерическое (а точнее, мистическое) измерение, общее для различных религий, становится основанием для межрелигиозного диалога [14], и именно этот экуменистический характер религиозной мистики становится наиболее частым объектом критики со стороны религиозных ортодоксов.

Причина, по которой мистика имеет особое значение для налаживания межрелигиозного диалога, прозрачна: мистика отсылает нас к непосредственному личному опыту, который во многих отношениях оказывается общим вне зависимости от культурной принадлежности того, кто смог его испытать. Кроме того, одной из основополагающих черт эзотеризма как такового является идея поиска соответствий в различных религиях и культурах [15, р. 10-15]. Различные религиозные учения видят эзотерику как части единого целого, как различные пути к Богу или части мозаики, и, следовательно, различные религиозные традиции, с точки зрения такого подхода, заслуживают глубокого уважения. Именно отсылка к общему опыту и поиск соответствий в различных традициях, ощущение их единства позволяют конфессиональной и внеконфессиональной мистике стать исходной точкой для диалога между различными религиями, а через это – между различными культурами. Это позволяет понять, почему именно из эзотерических учений исторически проистекают основополагающие принципы прав и свобод человека (включая право на свободу вероисповедания), повсеместное распространение которых в Европе значительной мере связано с деятельностью масонов и парамасонских организаций, а затем и Теософского общества. Ведь один из фундаментальных принципов традиционного масонства подразумевает возможность членства в ложе (и, соответственно, «братства») людей различных вероисповеданий, а Теософское общество определяло в качестве одной из трех основных целей объединение людей различных рас, вероисповеданий и пола во «Всемирное Братство». Это, в свою очередь, делает более понятной причину конфликта между «европейскими» («либеральными») и «традиционными» («религиозными») ценностями.

Итак, эзотеризм оказывается формой мировоззрения, занимающей промежуточное место между наукой и религией и, в некотором смысле, выступающей посредником между ними. Наука, религия и эзотеризм вместе составляют три ключевых компонента западной культуры, становятся основой для ключевых форм западного мировоззрения: сциентистского, догматически-религиозного и недогматически-религиозного (иначе говоря,

эзотерического), которые, рационализируясь, формируют соответствующие типы западной философии. Однако наука сама по себе не может отвечать на наиболее фундаментальные мировоззренческие вопросы. Поэтому те, кто пытается сделать науку основой для построения мировоззрения, превращают ее в догматическую систему, то есть в религию. Это видно на примере основоположника позитивизма О. Конта, который, начав с провозглашения примата науки, перешел к идее «новой духовности», основу которой должны составлять «культ Человечества» и «культ женщины» [4, с. 100]. Аналогичные процессы происходили во Франции в конце XVIII в.: дехристианизация, начатая в ходе Французской революции, привела к тому, что преклонение перед разумом, характерное для философов-просветителей, превратилось из отвлеченной идеи в религиозный культ со своими божествами, праздниками, храмами и религиозными церемониями. То же самое произошло с советским марксизмом, который, претендуя на монополию на научность, де-факто стал заменителем религии в советском обществе. Таким образом, можно сказать, что сциентизм в своих крайних формах порывает с наукой и отделяется от идеала научности, обретая черты, характерные для религиозного учения. Те же авторы, которые основываются на духе сомнения и критического подхода, в итоге часто сближаются с эзотеризмом, поскольку эзотерическое мировоззрение в основе своей не склонно к догматизму и призывает к самостоятельному анализу и поиску истины в личном опыте, что сближает его с идеалом как науки, так и философии. Неудивительно поэтому, что многие оригинально мыслящие ученые (И. Ньютон, Г. В. Лейбниц, К. Циолковский, В. Вернадский, В. Паули) и даже религиозные мыслители (Вл. Соловьев, П. Флоренский, П. Тейяр де Шарден), в конечном счете, отходили как от классического сциентизма, так и от догматической религиозности, сближаясь с эзотерической философией.

Находясь на стыке науки и религии, эзотеризм представляет собой неоднозначное, сложное явление. Эзотеризм призывает человека к самостоятельному мышлению с опорой на личный опыт и в то же время подразумевает включение адепта в состав «традиции» через посвящение, обучение у наставника, чтение соответствующих текстов. Поэтому можно сказать, что в эзотеризме диалектическим образом сочетаются консерватизм религии и эволюционная установка науки. Его формулой является принцип: сохранять традицию, но в то же время быть чутким к новизне. Границы между наукой и эзотеризмом размыты, прозрачны, так же, как с противоположного полюса размыты границы между эзотеризмом и религией, что было рассмотрено выше на примере религиозной мистики. Новая религия зарождается на основе мистического опыта своего основателя или основателей и часто первоначально представляет собой закрытое эзотерическое учение, доступное лишь немногим избранным и культивируемое в небольших общинах. Таким было, например, раннее христианство, отголоски чего сохранились и в христианском каноне, когда, например, Иисус говорит о своих последователях как о «малом стаде» (Лк. 12:32). Впоследствии, рутинизируясь, новое учение принимает догматический характер и постепенно становится религией в строгом смысле этого слова. Но в любом религиозном течении находятся люди, которых не устраивают готовые ответы, которые стремятся к самостоятельному культивированию мистического опыта и осмыслению вероучения. Такие люди обращаются к религиозной мистике, которая, в некоторых случаях, оказывается относительно маргинальной периферией той или иной догматической религии, а в других вовсе вытесняется за рамки религиозной традиции, в которой она появилась, и в дальнейшем может либо стать основой для формирования новой религии, либо так и остаться эзотерическим течением.

Находясь на периферии науки и религии, эзотеризм становится пространством для апробации новых идей и основным фактором в развитии и науки, и религии, и общества в целом. Эзотеризм также можно рассматривать как пространство для взаимодействия научных и религиозных идей, пространства, в котором может осуществляться диалог мировоззрений, а старые формы мировоззрения могут адаптироваться к новым реалиям и современным знаниям о мире. В этом отношении эзотеризм похож на своеобразный «плавильный котел», в котором смешиваются элементы различных мировоззрений и из которого могут появляться новые научные и религиозные модели описания мира. Эзотеризм предстает как безопасное пространство для обсуждения и реализации новых идей, которые общество в целом принять не готово. Именно поэтому в процессе своего зарождения новые научные теории, как и новые религии, часто первоначально предстают в форме эзотерических учений и лишь затем оформляются в более «жесткие» и социально приемлемые формы, что видно, в том числе, на примере эзотерических групп в XIX веке, повлиявших на становление как целого ряда религиозных учений, от «Церкви Иисуса Христа святых последних дней» до большинства разновидностей неоязычества, так и научных теорий (например, в XX в. в психологии – «телесно-ориентированная терапия» В. Райха и «аналитическая психология» К. Г. Юнга, в физике – идеи Паули, испытавшего сильное влияние Юнга, и т.д.).

Являясь фактором социального развития, эзотеризм оказывается напрямую связан с нарушением привычного порядка вещей, хаотичностью и неопределенностью. Иначе говоря, он выступает, по удачному выражению В. В. Винокурова, в качестве «института хаоса» в западной культуре [2]. В наиболее явной форме хаотический характер эзотеризма выразился в феномене «магии хаоса», ставшей одним из наиболее популярных течений в современном эзотеризме. Непредсказуемый и хаотический характер эзотеризма вызывает страх и неприятие со стороны консервативных сил, которые вообще боятся всего нового и необычного, однако этот элемент хаоса является необходимым условием общественного развития. Именно этим, на наш взгляд, обуславливается рост интереса к эзотеризму в переломные моменты истории, в моменты неопределенности и нестабильности общественной жизни – например, в России в начале прошлого века, а также в 80-е и 90-е годы. Нестабильность – естественная среда для эзотеризма, который и сам в своей основе содержит элемент хаоса, поэтому в переломных точках истории эзотеризм проявляется как нечто нормальное и социально допустимое, а в периоды стабильности, когда в обществе преобладают консервативные силы, подвергается остракизму и вытесняется на периферию общественной жизни.

Список литературы

1. **Аверинцев С. С.** Мистика // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010. Т. 2. С. 579-580.
2. **Виногуров В. В.** «Институт хаоса»: экстремизм и геополитические аспекты «энохеанской магии» // Вестник Орловского государственного университета. 2011. Т. 17. № 2. С. 200-204.
3. **Генри Дж.** Включение оккультных традиций в натурфилософию раннего Нового времени: новый подход к проблеме упадка магии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2013. № 1 (31). С. 53-91.
4. **Конт О.** Общий обзор позитивизма. М.: ЛИБРОКОМ, 2012. 296 с.
5. **Малиновский Б.** Магия, наука и религия. М.: Академический проект, 2015. 298 с.
6. **Мухаммад Салих аль-Мунаджид.** Действительно ли суфийские шейхи входят в контакт с Аллахом? [Электронный ресурс]. URL: <http://islamqa.info/ru/4983> (дата обращения: 26.01.2015).
7. **Пази М.** Оккультизм и современность: некоторые ключевые моменты // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2013. № 4 (31). С. 276-296.
8. **Панин С. А.** Проблема демаркации понятий магии, науки, религии // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. История и дискурс: исторические и философские аспекты исследования эзотеризма и мистицизма. СПб.: РХГА, 2012. С. 205-212.
9. **Степин В. С.** Наука // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010. Т. 3. С. 23-28.
10. **Форчун Д.** Мистическая Каббала. М.: София, 2005. 352 с.
11. **Хоружий С. С.** Исихазм в России // Исихазм: аннотированная библиография. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 549-646.
12. **Сапра F.** O Tao da Física. Lisboa: Editorial Presença, 1989. 267 p.
13. **Clarke A. S.** Profiles of the Future. Toronto: Popular Library, 1977. 254 p.
14. **Cutsinger J.** Hesichia: An Orthodox Opening to Esoteric Ecumenism [Электронный ресурс]. URL: <http://www.cutsinger.net/pdf/hesychia.pdf> (дата обращения: 26.01.2015).
15. **Faivre A.** Access to Western Esotericism. Albany: SUNY Press, 1994. 369 p.
16. **Hanegraaf W. J.** New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden – N. Y. – Köln: Brill, 1996. 580 p.
17. **Hanegraaff W. J.** Western Esotericism: The Next Generation // Mystic and Esoteric Movements in Theory and Practice. History and Discourse: Historical and Philosophical Aspects of the Study of Esotericism and Mysticism. St. Petersburg: Russian Christian Academy for Humanities, 2012. P. 113-129.
18. **Versluis A.** Magic and Mysticism. Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2007. 179 p.

ESOTERICISM AND ITS PLACE IN THE WESTERN CULTURE

Panin Stanislav Aleksandrovich

D. Mendeleev University of Chemical Technology of Russia
stanislav_panin@gmx.com

The paper is devoted to analyzing three conceptions crucial for understanding esotericism: esotericism, magic and mysticism. Within the framework of the article these conceptions are described and analyzed in broad context presupposing the identification of their relations with the other spheres of the western culture – religion and science. Relying on A. Versluis's approach the author proposes an idea, according to which esotericism should be considered as a special "marginal territory" between science and religion, within which the interaction of different world-views takes place.

Key words and phrases: esotericism; magic; mysticism; problem of defining esotericism; science and religion; non-scientific forms of knowledge.

УДК 091.115

Философские науки

Статья призвана проанализировать интеллектуальный синтез ветхозаветных пророчеств о наступлении царства Мессии и новозаветного понимания роли личности боговоплощенного Иисуса Христа. Показаны аспекты значимой для христианского сознания трактовки царствования Иисуса Христа с праведниками. Достигнуто осмысление преодоления рамок ветхозаветного понимания истории на основании введения антропологических характеристик в историософский библейский дискурс.

Ключевые слова и фразы: христианская философия; эсхатология; ветхозаветные пророчества; историческое время; эсхатологическое время; удержание времени; антропологизация историософии.

Пенионжек Евгения Владимировна, к. филос. н.
Уральский юридический институт МВД России
penionzhec@yandex.ru

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЭСХАТОЛОГИИ
В ТЕКСТЕ «ОТКРОВЕНИЕ ИОАННА БОГОСЛОВА»[©]

Эсхатология Нового Завета основывается на описании личности Иисуса Христа. Эсхатологические представления тесно связаны с описанием времени постепенной реализации Божественного замысла в исторических