

*Носачев П.Г.*

## **ЗАПАДНЫЙ ЭЗОТЕРИЗМ И НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ**

*Pavel G. Nosachev*

### **WESTERN ESOTERICISM AND NEW RELIGIOUS MOVEMENTS: PRELIMINARY DISCUSSION**

*The article discusses the history of the relationship between NRM and Western esotericism, this relationship easy to show on the case of religious studies that flourished after the boom of NRM in the 60s. In the 60s many researchers turned to the field of Western esotericism in order to clarify the origins of the modern new religions, this turn generated so called "sociology of the occult", in the article examines the variety of its representations in the West (C. Wilson, M. Truzzi, E. Tiryakian, J. Webb, C. Campbell), and in the USSR/Russia (M. I. Shakhnovich, P. S. Gurevich, and V. A. Martinovich). The link between NRM and Western esotericism may be shown also on the example of the influences of individual currents of Western esotericism on some new religious movements. The article discusses the influence of the Golden Dawn, Theosophy of E. P. Blavatsky and teaching of A. Crowley. In conclusion, article discussed the theory of the New Age as the secularization of esotericism, which was proposed by W. Hanegraaff.*

Связь новых религиозных движений и эзотеризма для кого-то может показаться очевидной, другие, напротив, сочтут что между этими явлениями нет ничего общего, третьи, быть может, укажут на спорность самих понятий и откажутся рассматривать связь между двумя сомнительными категориями, сочтя их пустыми. Все три позиции имеют под собой определенные основания, равно как и право на существование, но все же представляется, что причин говорить о связи двух явлений больше, чем отрицать ее, либо полностью отказываться от указанных категорий. Термины

«западный эзотеризм»<sup>1</sup> и «новые религиозные движения»<sup>2</sup> при всей их неоднозначности стали хорошими инструментами в современном научном исследовании, что подтверждается огромным количеством качественных работ, использующих их как рабочие определения. Проблему связи западного эзотеризма и новых религиозных движений мы и планируем здесь рассмотреть. Думается, что для удобства

<sup>1</sup> Под западным эзотеризмом здесь мы понимаем особый культурный феномен, берущий начало в синкретизме эпохи Возрождения и проявляющий себя в различных формах (масонство, каббала, алхимия, герметизм и т.п.) в западной культуре вплоть до сего дня. Вот как характеризует содержание этого феномена ведущий исследователь темы Воутер Ханеграаф: «Во второй половине XV века в контексте итальянского Ренессанса возродился интерес к различным формам язычества поздней античности. Одним из примеров этого был неоплатонизм, понятый мыслителями Ренессанса не просто как философия в современном академическом смысле, но как религиозная система, включающая вид религиозной магии, известный как теургия. Еще одним примером является так называемая герметическая философия, фундаментальные труды которой (известные как *Corpus Hermeticum*) были открыты и переведены на латинский... Весьма влиятельные христианские богословы и философы, такие как Марсилио Фичино и Джованни Пико делла Мирандола считали эти источники по сути согласовывающимися с христианским откровением... Христианское восприятие и осмысление этих нехристианских источников привело к возникновению новой синкретической духовности, часто именуемой герметизмом эпохи Возрождения... Тесно связанным с этим новым типом “герметического” христианства было движение синкретической духовности на основе взаимного обогащения еврейских и христианских традиций, ... результат стал известен как христианская каббала... Вместе с христианским герметизмом она стала основой ренессансного проекта очищенной христианской магии или оккультной философии, в контексте которой христианские символические системы были обогащены новыми элементами, производными от астрологии, естественной магии и алхимии» (Hanegraaff W. *Dreams of theology // Theology and conversation: Toward a relational theology.* – Leuven: Leuven University Press, 2003. – P. 725–726).

<sup>2</sup> Следуя предложенному Айлин Баркер определению, религиозные движения «... мы называем новыми, учитывая, что в своей теперешней форме они проявились уже после Второй Мировой войны; религиозными, поскольку они предлагают религиозное или философское мировоззрение или средства, с помощью которых может быть достигнута какая-либо высшая цель» (Баркер А. *Новые религиозные движения.* – СПб.: Издательство РХГИ, 1997. – С. 166). Напомним, что для самой Баркер граница до и после Второй мировой войны условна, многие современные исследователи в этом контексте склонны различать «новые новые религиозные движения» и «старые новые религиозные движения», возникшие до Второй мировой, такие как Свидетели Иеговы или мормоны.

изложения материал лучше будет расположить следующим образом: сначала мы рассмотрим соотношение двух описываемых явлений в теоретических религиоведческих исследованиях, затем проанализируем исторические влияния различных форм западного эзотеризма на новые религиозные движения на примере ряда кейсов, завершим же обзор специальным рассмотрением связей феномена Нью Эйдж с западным эзотеризмом.

### *1. Исследовательская перспектива*

Изучение западного эзотеризма, начавшееся в среде круга Эранос и развитое в работах Фрэнсис Йейтс, поначалу не привлекало к себе широкого общественного и научного внимания. Интерпретации алхимии, астрологии, ренессансного искусства памяти и герметического корпуса были достоянием либо узких групп специалистов, либо погруженных в тему адептов вплоть до развития контркультурных движений и расцвета новой религиозности в 60-е годы прошлого века. Именно ассоциирующаяся с комплексом западного эзотеризма тематика легла в основу как многих новых религиозных движений этого периода, так и обширного феномена Нью Эйдж, если выразиться образнее, эзотеризм стал алфавитом, с помощью которого писали свои учения создатели новой религиозности. Метафора алфавита удачна здесь по двум причинам: аспекты эзотеризма использовались как элементы для конструирования новых учений; элементы эзотеризма были общераспространенными и в той или иной степени эксплицитно или имплицитно разделялись большинством участников движений новой религиозности. Именно эти факторы и привели к тому, что на феномен эзотеризма обратили внимание с одной стороны широкие слои населения (секции магазинов с отделом «Эзотерика» и телеканалы, активно эксплуатирующие эту проблематику, – прямой отголосок увлечений 60-х гг. XX века), а с другой ученые-исследователи.

Во многом именно сложившаяся в 1960-е ситуация привела к появлению в 1964 году в Сорбонне первой кафедры «Истории христианского эзотеризма» (*Histoire de l'ésotérisme chrétien*), основанной по инициативе члена Эранос Анри Корбена; можно

сказать, что для ее возникновения был определенный социальный заказ. Но сотрудники кафедры, в особенности ее второй глава Антуан Февр, не проявили интереса к современным формам религиозности, а сосредоточились на изучении истории эзотерических учений. Иное направление избрали исследователи, занимавшиеся так называемой «социологией оккультного»<sup>1</sup>. Термин «оккультное» вошел в широкий оборот с легкой руки американского писателя Колина Уилсона – вышедшая в 1971 году его книга «Оккультное» охватила огромный пласт идей от эпохи эллинизма и вплоть до середины XX века, став первой частью трилогии, в которой две последующие книги развивали идею первой. Работу Уилсона нельзя назвать научной в строгом смысле слова, ее автор – писатель, поверхностно излагающий определенный набор фактов, объединенных придуманной им теорией. Под «оккультным» Уилсон подразумевал «некую способность, которой мы все обладаем, однако человеческие существа избавились от нее, ибо она стала им мешать»<sup>2</sup>, другое название этой способности – «способность X»<sup>3</sup>. Иными словами, Уилсон впервые, пусть и с помощью ненаучного допущения, объединил огромный пласт разнородных явлений, связав их с современным религиозным бумом. Эта идея нашла отражение в разработках социологов, в той или иной степени рассматривавших современную религиозность, среди самых известных из них можно назвать имена Колина Кэмпбелла, Марчелло Труцци, Эдварда Тириакияна и Джеймса Уэбба.

В 1972 году Колин Кэмпбелл в статье «Культ, культовая среда и секуляризация» предложил сместить фокус исследователей с плодящихся как грибы после дождя движений на некую объединяющую их основу. Так он сформулировал известную теорию культовой среды, «культурного подполья общества, ... включающего все девиантные системы верований и ассоциирующиеся с ними практики»<sup>4</sup>. Среди элементов, образующих эту среду, Кэмпбелл

---

<sup>1</sup> Подробней об истории направления см.: Granholm K. *Sociology and the occult // The Occult world.* – N.-Y.: Routledge, 2015. – P. 720–731.

<sup>2</sup> Уилсон К. *Оккультное.* – М.: Эксмо, 2006. – С. 7.

<sup>3</sup> Там же, с. 11.

<sup>4</sup> Campbell C. *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization // A Sociological Yearbook of Religion in Britain.* – 1972, №5. – P. 122.

называет парапсихологию, магию, спиритизм, нетрадиционную медицину и оккультизм, а одной из базовых структурных черт – девиантность разделяемых внутри нее вероучительных норм по отношению к т.н. традиционной религии и культуре. Все эти черты недвусмысленно указывают на существование «среды» до возникновения многообразия новых религиозных движений. Ее элементы, равно как и отношение к традиционной религии, позволяют рассматривать «культовую среду» как западный эзотеризм, ибо ничего другого в истории культуры на это место претендовать не могло. Таким образом, с определенной долей условности, идею Кэмпбелла можно выразить следующим положением: западный эзотеризм стал основой для расцвета новых религиозных движений.

Сходных идей придерживался современник Кэмпбелла Эдвард Тириакийян, в том же 1972 году опубликовавший статью «К социологии эзотерической культуры»<sup>1</sup>. Тириакийян предложил развести термины «оккультизм» и «эзотерика», обозначив ими разные измерения проявления новой религиозности. Под «эзотерикой» он понимает «религиозно-философские системы верований, лежащие в основе оккультных техник и практик, то есть относящиеся к всеобъемлющему когнитивному картографированию природы и космоса, эпистемологическим и онтологическим отражениям конечной реальности, которые при соотнесении формируют запас знаний, обеспечивающий основу для оккультных действий»<sup>2</sup>. Оккультизм же воспринимается им как намеренные практики, техники или процедуры, которые «(а) оперируют тайными или скрытыми силами природы или космоса, не поддающимися измерению или опознанию с помощью инструментария современной науки; (б) устремлены на получение конкретного эмпирического результата, такого как получение знания об эмпирическом ходе событий, либо представлений о том, каковым этот ход был бы без их вмешательства»<sup>3</sup>. Разграничив эзотерику и оккультизм как теорию и практику, американский социолог предложил общеисторический концепт «эзотерической культуры», существование которой

<sup>1</sup> Tiryakian E. Toward the Sociology of Esoteric Culture // American Journal of Sociology. – Vol. 78, №3 (1972). – P. 491–511.

<sup>2</sup> Ibid., p. 499.

<sup>3</sup> Ibid., p. 498.

мыслится в оппозиции культуре экзотерической, а история уходит в глубь веков.

Обобщение построения Кэмпбелла и Тириакияна нашли в концепции «мусорной корзины истории», одновременно высказанной Марчелло Труцци и Джеймсом Уэббом. Труцци предложил рассматривать оккультизм, как «мусорную корзину для знаний, признаваемых девиантными в той или иной степени»<sup>1</sup>, имея в виду знания, отвергаемые традиционной наукой, религией или культурой. Уэбб, выдвигая концепт «отверженного знания»<sup>2</sup>, проследил его историю начиная от античного гностицизма и заканчивая новыми религиозными движениями 1960-х годов, выделяя их общие темы и идейные принципы.

Обобщая приведенные выше теории, можно сказать, что для «социологии оккультного» общим местом стало определение новых религиозных движений в оппозиционную официальную культуру и религии сферу, ту сферу, которая раньше была занята многообразными учениями, маркировавшимися сперва господствующей церковной идеологией как еретические, а затем воцарившимся научным мировоззрением как суеверные. Именно это единство места заставило исследователей имплицитно предполагать связь между западным эзотеризмом и новой религиозностью, в той или иной степени иллюстрируя ее примерами.

Примечательно, что, быть может, под влиянием разработок «социологии оккультного» в советской религиозноведческой литературе 1960-80-х годов эти сферы также смешивались в единый комплекс, но общим термином здесь выступал уже не «оккультизм», а «мистицизм». В одной из первых работ такого плана, книге М.И. Шахновича «Современная мистика в свете науки», мистика определялась как «вера в существование сверхъестественных сил и в возможность непосредственного общения с ними посредством разных магических приемов в моменты особого экстаза, “озарения

---

<sup>1</sup> Truzzi M. Definition and Dimensions of the Occult: Towards a Sociological Perspective // On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult. – N.-Y.: John Wiley & Sons, 1974. – P. 245.

<sup>2</sup> Webb J. Occult Underground. LaSalle: Open Court Publishing Company, 1974. – P. 191.

свыше?»<sup>1</sup>. Таким образом в компетенцию мистики попадал как целый пласт религиозных феноменов, окрашенных в экстатические и чудесные краски, так и многообразие явлений, к религии не относящихся: спиритизм, оккультные практики и т.п.

Мистицизм Шахнович делил на «современный»<sup>2</sup>, возникший в рамках американской религиозности 1950-х годов, и древний, присущий человеку в форме тяги к суеверным иррациональным объяснениям реальности. Практически такой же схемой придерживался и П.С. Гуревич в своей книге «Возрожден ли мистицизм?», вышедшей двадцать лет спустя после работы Шахновича. Гуревич возводил генеалогию мистического возрождения 1950-80-х, особенно ярко выразившуюся в мрачных событиях, связанных с Джонстаунской коммуной, к античным мистериальным культам и гностической религиозности. Работа Гуревича представляет здесь еще больший интерес, так как ее автор был хорошо знаком с теорией Уэбба<sup>3</sup> и отчасти опирался на изложенную им картину «отверженного знания». По-видимому, именно такой подход объединения новых религиозных движений и западного эзотеризма в единый комплекс нашел свое выражение в первом российском государственном стандарте высшего профессионального образования по специальности «Религиоведение», принятом в 1996 году, где обязательным был утвержден предмет «Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения», в стандартах нового поколения (принимаемых с 2000 года) эти предметы разделены. Таким образом, в СССР и России эзотеризм также прочно связывался с новой религиозностью, хотя причиной такой связи выступала скорее вненаучная, суеверная его природа, сближающая его с яркими проявлениями традиционной религиозности и тем самым дискредитирующая в глазах советских религиоведов рациональность ее официальной теологии.

Близкую к описанным выше в идейном плане картину предлагает и современный белорусский исследователь Владимир Мартинович. Развивая идеи Кэмпбелла, он вводит гипотезу

<sup>1</sup> Шахнович М.И. Современная мистика в свете науки. – М.; Л.: Наука, 1965. – С. 3.

<sup>2</sup> См.: Там же, с. 55.

<sup>3</sup> См.: Гуревич П.С. Возрожден ли мистицизм? – М.: Издательство политической литературы, 1984. – С. 10–11, 188.

«оккультной среды общества», определив ее как включающую «все не институализированные нетрадиционные религиозные идеи и ритуальные практики современного общества, передаваемые и поддерживаемые как конкретными людьми, их разделяющими, так и литературой, аудио-, видеоматериалами, периодическими изданиями, TV передачами и др. носителями информации соответствующего содержания... Она существовала всегда, во все времена и во всем мире, начиная с туземных племен Африки и заканчивая современными сверхдержавами. Главный носитель оккультной среды общества – само общество»<sup>1</sup>. Положение о вечности «оккультной среды» помноженное на нетрадиционность религиозных идей дает нам все тот же западный эзотеризм, поддерживающий и транслирующий концепты и мифологемы гипотетической «среды»<sup>2</sup>.

Завершить обзор исследовательских стратегий хотелось бы характеристикой отношения к новым религиозным движениям в среде ученых, принадлежащих к контркультурной школе. Поскольку означенная школа стоит преимущественно на позициях апологетики традиционных конфессий, то общим местом ее выразителей является отыскание корней новых религий в эзотерических обществах древности, таких как масонство, магические сообщества или учения конкретных выразителей эзотеризма, например, А. Кроули. Здесь вступает в ход определенная логика: западный эзотеризм оппозиционен церкви по определению, он плох и связан со злыми силами, следовательно, все новые религиозные движения, в той или иной степени эксплуатирующие тематику эзотеризма, также плохи и связаны со злыми силами. Это общая схема предполагает прямую связь между эзотерическими учениями и новой религиозностью. Интересно, что именно работы представителей контркульта, порой не лишённые мифотворчества,

---

<sup>1</sup> Мартинович В.А. Письма счастья как элемент оккультной среды общества // Ступени. – 2008, №3. – С. 41.

<sup>2</sup> Отчасти подтверждение такой трактовки теории «оккультной среды» можно найти в последней монографии Владимира Александровича, см. раздел 1.3. «История определения неструктурированных форм сектанства» (Мартинович В.А. Нетрадиционная религиозность: Возникновение и миграция. – Минск: Минская духовная академия, 2015. – С. 50–58).



заставили многих академически нейтральных ученых обратиться к анализу описываемой связи, что порой приводило к интересным результатам<sup>1</sup>.

Итак, религиозоведческая перспектива в различных аспектах с 1960-х годов зачастую склонялась к сближению новых религиозных движений и западного эзотеризма. Теперь полезно будет обратиться к истории взаимоотношения конкретных новых религий с элементами комплекса западного эзотеризма, дабы проверить эвристичность и обоснованность сближений.

## *2. Влияние эзотеризма на новые религиозные движения*

Западный эзотеризм как и новые религиозные движения чрезвычайно многообразны, поэтому в рамках статьи не представляется возможным дать исчерпывающий очерк его влияния на новую религиозность, поэтому для наглядности ограничимся рядом примеров связи конкретных движений и эзотеризма.

Общеизвестно, что учение и история Теософского общества оказали колоссальное влияние на западный эзотеризм конца XIX начала XX веков. Прямые теософские инспирации легко обнаруживаются как в дочерних учениях (антропософия и Агни-йога), так и в более оригинальных системах, таких как учение Четвертого пути, Герметический орден Золотой Зари, телемизм А. Кроули, равно как и в учениях антагониста теософии, таких как интегральный традиционализм Р. Генона и Ю. Эволя. В последних теософская тематика все равно рассматривалась как отправная точка для своих собственных, во многом противоположных, построений. Столь значительное влияние на эзотеризм рубежа веков не могло быть локальным, теософские идеи оказали сильное влияние и на новую религиозность.

---

<sup>1</sup> Так, например, известный итальянский религиовед Массимо Интровинье опубликовал целую серию статей, в которых за отправную точку бралась идея контркультурной школы о связи эзотеризма и новых религиозных движений, а затем на основании документов анализировалась ее обоснованность (См. например: Introvigne M. The Beast and the Prophet: Alister Crowley's fascination with Joseph Smith // Aleister Crowley and Western Esotericism. – Oxford: Oxford University Press, 2012. – P. 255–284; Freemasonry and New Religious Movements // Handbook of Freemasonry. – Leiden: Brill, 2014. – P. 306–319).

Так, учение о духовной эволюции человечества, руководимой и направляемой группой духовных учителей (в теософской мифологии, «махатм»), стало общей темой для множества новых религиозных движений (Учение вознесенных владык, Белое братство, Церковь последнего Завета и т.п.). Труды Елены Блаватской, Анны Безант, Николая и Елены Рерихов стали неотъемлемой частью круга чтения адептов многих новых религиозных движений, а идеи, изложенные в них, зачастую использовались как плодородная почва для конструирования новых учений их создателями. Понятия «кармы», «реинкарнации», «дхармы» и иных восточных концепций воспринимались западным сознанием через призму интерпретации Блаватской и ее последователей, можно сказать, что именно теософы построили в конце XIX века тот мост, по которому в 1960-е гуру массово хлынули на Запад<sup>1</sup>.

Примечательно, что миф о духовных руководителях человечества, впервые популяризированный Блаватской, по мнению некоторых исследователей повлиял на формирование уфологических теорий второй половины XX века, составивших важный пласт новой религиозности. Идея тайных учителей, живущих в скрытых убежищах, расположенных в Гималаях, была популярной темой в теософской литературе рубежа веков, но по меткому замечанию Михаила Ротштайна границы экзотичного всегда меняются: «Шангри-Ла религиозных фантазий более не могла быть наполнена недоступными долинами Гималаев как в романе Джеймса Хилтона 1933 года. Альпинисты Эдмунд Хиллари и Тенцинг Норгей достигли вершины Эвереста в 1953 на глазах у всего мира, ... а несколькими годами раньше китайская Народная освободительная армия вторглась на Тибет и установила контроль над территорией»<sup>2</sup>. Самым удачным в такой ситуации было бы перенести место обитания учителей в космические дали, куда еще не ступала нога человека. Интересно, что раскручивание уфологической проблематики как раз и происходит в период между 40-ми и 60-ми годами XX века, эпоху,

---

<sup>1</sup> Подробнее см. второй и третий раздел *Handbook of the Theosophical Current* / Ed. O. Hammer. – Leiden: Brill, 2013. – P. 93–472.

<sup>2</sup> Rothstein M. *Mahatmas in Space: The Ufological Turn and Mythological Materiality of Post-World War II Theosophy* // *Handbook of the Theosophical Current*. – Leiden: Brill, 2013. – P. 219.

когда космическая программа находилась в ближайших планах, но еще не была реализована, а почти все экзотические уголки земли были разведаны и покорены. Начало такому космическому проекту в теософии, по-видимому, положила семья Рерихов, когда после провала тибетской миссии, махатмы преподали им пророчество о грядущем апокалипсисе в 1970-е годы и будущей эвакуации всех избранных земель на Венеру<sup>1</sup>.

Учение герметического Ордена Золотой Зари оказало значительное влияние на целый ряд новых религиозных движений, в той или иной степени соотносящих свои практики с магией. «Церковь Сатаны» Антона Шандора ЛаВея и «Храм Сета» Майкла Акуино адаптировали в своей практике идеи енохианской магии, сформированные в учении членов ордена<sup>2</sup>. Широкая популярность таро в сфере современных новых религиозных движений и Нью Эйдж является прямой заслугой Золотой Зари, члены которой стали авторами как обновленной системы карт Таро<sup>3</sup>, так и способов работы с ними, позже широко распространившимися на Западе<sup>4</sup>. Ритуальная практика ордена нашла свое прямое выражение в викканской системе магии Джеральда Гарднера, откуда перекочевала в некоторые неоязыческие сообщества.

Влияние учения Алистера Кроули на новые религиозные движения во многом очевидно и связано напрямую с деятельностью Золотой Зари, идеи и практики которой он творчески перерабатывал и трансформировал. Чуть менее известна история о влиянии телемы Кроули на церковь сайентологии Л.Р. Хаббарда. Причем, как показывают современные исследования, это влияние было

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: Андреева А.И. Гималайское братство: Теософский миф и его творцы. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. – С. 357–358.

<sup>2</sup> Подробнее см.: Asprem E. *Arguing with Angels: Enochian Magic and Modern Occulture*. – N.-Y.: New York University Press, 2012. – P. 103–159.

<sup>3</sup> Появившиеся в Италии в XV веке, они хотя и получили определенное распространение на континенте, но были мало доступны на туманном Альбионе и имели вплоть до разработок Золотой Зари малое число вариаций, самой известной колодой на тот момент было «Марсельское таро».

<sup>4</sup> Подробнее см. Панин С.А. Учение Герметического ордена Золотой Зари как форма западного эзотеризма и религиозной философии: диссертация на соискание степени канд. филос. н. – М.: МГУ, 2015. – С. 98–105.

значительно больше простого сотрудничества ученика Кроули Джона Парсонса и молодого Рона Хаббарда в середине 1940-х годов. Опираясь на тексты ряда лекционных выступлений, ранние работы и письма основателя сайентологии, Хью Урбан делает вывод о том, что телемитское учение Кроули было краеугольным камнем, на котором было воздвигнуто здание сайентологии. Урбан приводит прямые параллели между магией как научной дисциплиной для нового эона у Кроули и идеей новой науки о человеке для новой эры – сайентологии; абсолютной свободой воли и самообожествлением мага у Кроули и мостом к абсолютной свободе и всемогуществу действующих тетанов у Хаббарда; символами и терминологией телемизма (телема, крест увенчанный розами из символизма Золотой зари) и терминологией и символизмом сайентологии (тетаны и сайентологический крест). При этом он отмечает, что «кроулианская магия – чистый продукт поздневикторианской эры и традиции эзотеризма XIX века, тогда как сайентология – порождение Америки середины XX века, вкупе с зачарованностью наукой и технологией. Более того, религия Хаббарда была гораздо более успешной, чем даже тот образ ОТО<sup>1\*</sup>, который мог себе вообразить Великий Зверь»<sup>2</sup>. Несмотря на столь важное значение Кроули для системы Хаббарда, очевидно, что создатель сайентологии был творческой личностью, использовавшей идеи Кроули как скелет, на который он нарастил плоть, заимствованную из множества различных форм культуры (использование е-метров из естественных наук, теории Фрейда, Юнга, Адлера из психологии и т.п.).

Но случай Кроули интересен для нас не только по той причине, что его учение повлияло на определенные формы новой религиозности. Как показывают исследования, и его самого занимала эта религиозность. Кроули, по выражению Массимо Интровинье, «был очарован Джозефом Смитом». Личность основателя мормонства упоминается в текстах Кроули дважды: в «Исповеди» он перечисляет людей высочайшей гениальности, выходцев

---

<sup>1\*</sup> Имеется в виду Орден восточных тамплиеров – Ordo Templi Orientis или, сокращенно, О.Т.О. – прим. ред.

<sup>2</sup> Urban H. The occult roots of scientology: L. Ron Hubbard, Alister Crowley, and the origins of controversial new religion // Aleister Crowley and Western Esotericism. – Oxford: Oxford University Press, 2012. – P. 358.

из низшего сословия, и наравне с Линкольном, Уитманом и Бёме называет Джозефа Смита<sup>1</sup>; второй раз в романе «Лунное дитя» основатель мормонства не упоминается по имени, но в видении главной героини романа представлено красноречивое описание человека, подходящее только Джозефу Смиуту<sup>2</sup>. Интровинье далёк от мысли приписывать Кроули какое-то серьезное увлечение доктринами и практиками «Церкви Иисуса Христа святых последних дней»; английский маг был ярким антагонистом любой формы религиозности. По-видимому, глубоко впечатлила Кроули сама личность Смита, поскольку его путь был поразительно схож с путем Кроули: «Во всех героях и святых, которым он поклонялся, он видел что-то от себя самого. Джозеф Смит получил книгу от ангела, равно как и Кроули, получивший “Книгу Закона” от Айваса в Каире в 1904 году. Смит основал новую религию, Кроули не делал секрета из того, что его новая религия “Телема” должна будет собрать “великое множество”. Смит и его “множество” преследовалось торжествующими врагами с “издевательским хохотом”, Кроули считал себя гонимым всю свою жизнь»<sup>3</sup>. Безусловно, такие параллели

---

<sup>1</sup> Crowley A. The Confessions of Aleister Crowley: An Autobiography. – L.: Penguin, 1989. – P. 731.

<sup>2</sup> Приведем это примечательное описание полностью: «Лицо его было скорее незначительным, фигура тоже; однако его проекции, распространялись по всему небосводу. Она также была окутана дымкой, которую Илиэль для себя инстинктивно определила как “малярийную”; ей показалось, что видит перед собой широкую, но мутную реку, текущую среди болот. Потом она заметила, что из головы у него точно голуби, вылетают фантомы. Они не были ни краснокожими индейцами, ни израильтянами, однако в них было что-то от тех и других. Они клубились, точно пар, над головой этого маленького человека. В поднятой руке он держал книгу. Книгу охраняла могучая фигура ангела с необычайно строгим, даже злым лицом; однако из рук его, словно из рога изобилия, сыпались всевозможные блага: дети, зерно, золото. Целая толпа принимала эти дары; над нею же и вокруг нее парили символические фигуры Изгнания, Казни и всяческих преследований, звучал издевательский хохот торжествующих врагов. Все это очевидно угнетало маленького человека, ибо тоже было порождено им самим; Илиэль подумала, что он ищет новой инкарнации, чтобы забыть о своих творениях. Однако свет, струившийся из его глаз, был так благороден и чист, излучал такую магнетическую силу, что, возможно, он и сумел бы использовать новое воплощение, чтобы исправить свои прежние ошибки» (Кроули А. Лунное дитя. URL: [http://modernlib.ru/books/krouli\\_alister/lunnoe\\_ditya/read/](http://modernlib.ru/books/krouli_alister/lunnoe_ditya/read/), дата обращения 19.10.2015).

<sup>3</sup> Introvigne M. The Beast and the Prophet: Alister Crowley's fascination with Joseph Smith // Aleister Crowley and Western Esotericism. – Oxford: Oxford University Press,

могут показаться натянутыми, но это одна из гипотез, проясняющая увлечение известнейшего мага XX века личностью лидера нового религиозного движения.

Если уж речь зашла о мормонах, то стоит кратко охарактеризовать влияние на них самой известной во внешнем мире организованной формы эзотеризма – масонства. Отношения Джозефа Смита к масонству было достаточно амбивалентным. С одной стороны, в «Книге Мормона» есть прямые указания на масонство как тайную и опасную организацию, восходящую своими корнями к истории первого «мастера Махона» Каина, деятельность которого инспирировалась сатаной<sup>1</sup>. Первые читатели книги недвусмысленно зачисляли ее в ряд антимасонских изданий<sup>2</sup>. С другой, к 40-м годам XIX века Смит изменил свое отношение, оценив масонство как истинное духовное учение, наравне с христианством потерявшее свою цель и нуждающееся в обновлении с помощью мормонства. Именно поэтому в 1842 году в Иллинойсе возникла «Nauvoo Lodge»<sup>3\*</sup>, поначалу насчитывавшая чуть менее трехсот членов, большинство из которых были мормонами. Благодаря неустроенности масонской жизни в Иллинойсе ложа быстро получила признание от регулярного масонства и начала активную инициативную работу. Эта деятельность была прекращена после трагической гибели Джозефа Смита и великого переселения мормонов в штат Юта, когда в 1847 году все иные ритуалы и практики были официально признаны устаревшими и заменены на мормонские, а членам мормонского сообщества настоятельно рекомендовалось держаться подальше от тайных обществ любого рода, хотя это не помешало мормонам включить отдельные квазимасонские ритуальные элементы в богослужебную практику церкви.

---

2012. – P. 272.

<sup>1</sup> В русском переводе «Драгоценной жемчужины» читаем: «Воистину, я – Махан, обладатель этой великой тайны, так что могу убивать и добывать наживу. А потому и называли Каина – Властитель Махан...» (Моисей 5:31), то же в оригинальном английском варианте звучит немного по-другому: «Cain saith truly I am Mahon the master of this great secret that I may murder & get gain. Wherefore Cain was called master Mahon...» (Moses 5: 31).

<sup>2</sup> См. Introvigne M. Freemasonry and New Religious Movements, p. 309.

<sup>3\*</sup> Имеется в виду масонская ложа, созданная мормонами в городе Нову (Иллинойс). – *прим. ред.*

Схожая неоднозначность в отношении масонства характерна и для Свидетелей Иеговы. Так стоящий у истоков движения Чарльз Тейз Рассел отзывался о масонстве очень хорошо, связывая его историю с мифическим орденом Мельхиседека, основанным Авраамом по прямому вдохновению Божьему, его членами являлся целый ряд библейских персонажей, включая и Иисуса Христа<sup>1</sup>. Рассел высокого отзывался и о системе масонского посвящения, дающего возможность познавать тайны Божества лишь преуспевшим духовно людям. Все эти идеи использовались Расселом как отправной пункт для создания своей системы интерпретации Писания, послужившей основанием для построения теологии Свидетелей Иеговы.

Итак, на основании рассмотренных нами примеров, можно сделать вывод о значительном влиянии западного эзотеризма на становление и оформление новых религиозных движений. При этом, как видно из этих же примеров, не стоит забывать, что новые религиозные движения ни в коем случае не могут быть сведены к современной форме эзотеризма. Очевидно, что создатели новой религиозности отталкивались от определенного набора учений, представлений и мифологем, порожденных эзотеризмом, создавая свои оригинальные построения на их основе. Пожалуй, наиболее тесные связи между эзотеризмом и новой религиозностью могут быть обнаружены при изучении феномена Нью Эйдж, и именно к анализу этой темы мы и перейдем.

### *3. Нью Эйдж и секуляризация эзотеризма*

Столкнувшись с феноменом Нью Эйдж, достаточно легко поддаться искушению охарактеризовать поле, обозначаемое им, как совокупность проявлений современной культуры в той или иной степени религиозно окрашенных, не имеющую ни структуры, ни общих тем, ни принципов организации, и, как следствие, признать термин «Нью Эйдж» бессмысленной выдумкой средств массовой информации и поверхностных исследователей<sup>2</sup>. Но если попытаться разобраться в проблеме более детально, то картина может предстать

<sup>1</sup> Подробнее см.: Introvigne M. *Freemasonry and New Religious Movements*, p. 313–315.

<sup>2</sup> Например, см. работу: Wood M. *Possession, Power and the New Age: Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*. – Aldershot: Ashgate, 2007.

в несколько ином свете. Один из ведущих специалистов по Нью Эйдж Олав Хаммер<sup>1</sup> в своей последней обзорной работе констатировал, что, несмотря на всю сложность феномена, Нью Эйдж имеет в своей основе набор базовых концепций, большинство из которых не являются его изобретением, но были привнесены из предыдущих эпох<sup>2</sup>. Фоном для становления движения в таком контексте становится западный эзотеризм, во многом и обусловивший своеобразие и популярность Нью Эйдж. Если следовать логике Хаммера, то нужно признать, что взаимоотношения Нью Эйдж и западного эзотеризма лучше всего были освящены в докторской диссертации Вутера Ханеграафа «Религия Нью Эйдж и западная культура: Нью Эйдж в зеркале секулярной мысли». В этой работе Ханеграаф сначала рисует портрет движения, а затем определяет те его черты, которые восходят к прошлому – истории эзотерических учений.

Хотя само наименование «Нью Эйдж» предполагает определенную новизну, Ханеграаф предлагает разделить известный нам религиозный феномен на две части: «New Age sensu stricto<sup>3</sup>» и «New Age sensu lato<sup>4</sup>»<sup>5</sup>. Первый как раз и описывает те группы и учения, которые связывают свое возникновение с чаяниями пришествия новой эпохи, тогда как второй подразумевает более широкое явление, лишь номинально связанное с ожиданием новой эры, содержательно же выстраиваемое вокруг иных тем и теорий. В таком контексте «New Age sensu stricto» будет являться частью «New Age sensu lato», и именно последнее послужит основой для дальнейшего рассмотрения. Отметим, что работа Ханеграафа написана до наступления миллениума, и в современных условиях снижения интереса к проблематике границы тысячелетий такое методологическое деление представляет немалый интерес.

Чем же является Нью Эйдж в широком смысле этого слова?

---

<sup>1</sup> См. его диссертацию, позже вышедшую в форме монографии: Hammer O. Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age. – Leiden: Brill, 2004.

<sup>2</sup> См.: Hammer O. New age // The Occult world. NY: Routledge, 2015. P. 372-373/

<sup>3</sup> Sensu stricto – лат. «в узком смысле». – прим. ред.

<sup>4</sup> Sensu lato – лат. «в широком смысле». – прим. ред.

<sup>5</sup> Hanegraaff W. New Age Religion and Western Culture, p. 94–103.



Ханеграаф предлагает здесь вспомнить описанную выше концепцию культовой среды Колина Кемпбелла, и сквозь ее призму рассмотреть Нью Эйдж. Осуществив данную операцию, мы получим следующее промежуточное определение движения «sensu lato»: «Нью Эйдж является синонимом культовой среды, **осознавшей саму себя** в качестве более или менее единого движения»<sup>1</sup>. В таком смысле оно возникает после 1975 года, когда масса людей начинает ассоциировать себя с культовой средой как с движением и оформляет свои искания в различных текстуальных, ритуальных и социальных формах. Но ведь и сама «культовая среда», согласно идеям «социологов оккультного», не новое явление, она имеет историю, выразившуюся в многообразии мистических и эзотерических учений, которые вполне могут считаться ее предшественниками.

В эпоху Возрождения, согласно исследователям западного эзотеризма, происходит синтез разрозненных и появившихся в разных культурных традициях и в разное время элементов в единое поле. Современный Нью Эйдж активно обращается к темам и учениям, представленным в рамках этого синтеза, но цели и контекст этого обращения у наших современников значительно отличается от представлений выразителей прошлого. Учитывая эту разницу, можно сделать два предположения: либо эзотеризм ушел со сцены, оставив место явлению новой духовности, либо трансформировался вследствие определенных факторов. Ханеграаф предлагает именно второй вариант. Эзотеризм переживает процесс секуляризации в XIX веке также, как и христианство<sup>2</sup>; как и христианству ему необходимо выстроить новые стратегии по взаимодействию с миром и, как следствие, измениться.

В качестве точки невозврата Ханеграаф предлагает считать начало XIX века, когда в западной культуре возникает два течения: романтизм и оккультизм. Оба явления напрямую связаны с эзотеризмом, а точнее, выражают процесс его трансформации. Романтизм в данном случае понимается как продукт слияния эзотеризма предыдущих эпох и движения контрпросвещения. Тенденция к «расколдовыванию» мира, тяга к прогрессу породили реакцию, одновременно вылившуюся в критику современной

<sup>1</sup> Ibid., p. 17. Выделено в оригинале.

<sup>2</sup> Hanegraaff W. New Age Religion and Western Culture, p. 408.

культуры и бегство в зачарованное прошлое, которое (поскольку процессы необратимы) нельзя было уже вернуть, а можно лишь пересоздать заново. Таким образом, романтическое течение вошло в эзотеризм XIX и XX веков, во многом заложив основы Нью Эйдж, а точнее его критическое отношение к современному миру<sup>1</sup>.

Второй формой трансформации эзотеризма является оккультизм. Ханеграаф предлагает рассматривать этот термин не в тириакияновском смысле практической стороны эзотеризма, вводя следующее определение: оккультизм «...может быть определен как категория в изучении религии, в состав которой входят либо все попытки эзотериков прийти к соглашению с расколдованным миром, либо попытки обычных людей найти смысл в эзотеризме с точки зрения расколдованного светского мира»<sup>2</sup>. То есть в форме оккультизма эзотеризм принимает достижения научной мысли, которую он в форме романтизма активно критикует. Разумеется, это принятие неполное, часть идей берется, а часть отвергается. Но именно из-за такого смещения мы и получаем феномен Нью Эйдж. Самыми яркими примерами оккультизма (*sensu* Ханеграаф) являются спиритуализм (с эмпирическим методом познания духовного мира), теософия и антропософия (с встраиванием идеи эволюции в духовную жизнь); а его предшественниками, заложившими основы синтеза, были Месмер и Сведенборг. Причем последний занимает в эзотерической вселенной место сродни Канту, поскольку именно его работы впервые конструируют «*nouveau esotericism (i.e., occultism)*»<sup>3</sup>.

Пройдя таким путем точку невозврата, эзотеризм изменился, но еще не стал Нью Эйжем (ведь теософию и спиритуализм рассматривают как его предшественников), ему еще надо было отразиться в «зеркале секулярной мысли». Таких отражений амстердамский профессор насчитывает четыре: теория каузальности, новый (теософский) взгляд на религию, объединяющий различные религиозные традиции, новый эволюционизм и новая психология<sup>4</sup>. Все эти «отражения» мы уже с легкостью находим в движении Нью Эйдж, оформившемся, напомним, в середине 70-х годов XX века.

<sup>1</sup> Ibid., p. 411–415.

<sup>2</sup> Ibid., p. 422.

<sup>3</sup> Ibid., p. 429.

<sup>4</sup> Ibid., p. 518.

Итак, Нью Эйдж для Ханеграафа – секуляризованный эзотеризм. В заключении подраздела нам бы хотелось привести цитату, где *in extenso*<sup>1</sup> излагаются все основные особенности взгляда амстердамского профессора: «Вся религия Нью Эйдж характеризуется тем, что выражаемая ею критика современной западной культуры строится на альтернативе, полученной из секуляризованного западного эзотеризма. От традиционного эзотеризма она заимствует примат личного религиозного опыта и посюсторонний холизм (альтернативу дуализма и редукционизма), но, как правило, переосмысляет эзотерические принципы с секуляризованной точки зрения... Религия Нью Эйдж не может квалифицироваться как возвращение к допросвещенческому мировидению, но должна рассматриваться как новый синкретизм эзотерики и секулярных элементов. Какни парадоксально, критика Нью Эйджем современной западной культуры выражается в значительной степени на языке и в границах этой же самой культуры»<sup>2</sup>.

\*\*\*

Из проведенного выше обзора можно сделать ряд выводов. Во-первых, очевидно, что связь между западным эзотеризмом и Новыми религиозными движениями существует. Во-вторых, можно признать, что эзотеризм благодаря этой связи оказал определенное влияние на новую религиозность. В-третьих, с 60-х годов XX века в религиозоведческой среде стала широко распространена идея рассматривать новые религиозные движения как новую форму эзотеризма. Хотя в некоторых случаях, как было показано на примере Нью Эйдж, такое обобщение будет справедливым, но нельзя признать эту постановку проблемы полностью верной. Среди современных исследователей эзотеризма в последние десятилетия наметилась четкая тенденция к отказу от построений панорамных картин и созданий обобщающих схем, объясняющих все и вся<sup>3</sup>. Попытки «социологии оккультного» и в той или иной степени опирающихся на ее разработки гипотез страдают невниманием

<sup>1</sup> *In extenso* – лат. «целиком, полностью». – прим. ред.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 520–521.

<sup>3</sup> Подробнее см. вторую главу книги: Носачев П.Г. Отреченное знание: Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века: Историко-аналитическое исследование. – М.: Издательство ПСТГУ, 2015.

к частностям и склонностью решить сложную проблему с помощью упрощенных и чрезмерно широких обобщений. Как было продемонстрировано во второй части обзора, западный эзотеризм действительно влиял на формирование новой духовности, но это влияние не было эксклюзивным и далеко не всегда являлось определяющим. Случаи с мормонами, свидетелями Иеговы, виккой и сайентологией демонстрируют, что их учения, ритуальные и миссионерские практики не были выведены только из западного эзотеризма, последний сыграл определенную роль в их становлении, но не меньшую сыграли современная психология, корпоративная культура, рыночная экономика и иные факторы, поэтому во влиянии эзотеризма здесь не стоит видеть что-то уникальное. Причиной в конце концов могла быть все та же альтернативность официальной религиозности, вместилищем которой и являлся эзотеризм. Если некая группа или группы претендуют на передел сферы религиозных услуг, то они должны занять в ней некоторую нишу, эту нишу нужно либо создать, либо потеснить в ней тех, кто занимал ее ранее, а это возможно лишь посредством установления связи с их учением и практиками. Кроме того, не стоит забывать, что такие религиозные движения как Международное общество сознания Кришны или Церковь объединения вряд ли могут быть заподозрены в связях с западным эзотеризмом, а, следовательно, далеко не все новые религиозные движения вышли из его среды.

И последнее: когда употребляют термины «новые религиозные движения» и «западный эзотеризм», предполагают, что между ними есть определенное различие, некоторые подходы к различению понятий и их содержания были приведены в обзоре выше, но нам бы хотелось дополнить их еще одним на наш взгляд уместным предположением. Представляется, что новые религиозные движения сформировались как четко структурированные социальные группы, в то время как западный эзотеризм представляет собой аморфное поле, сложившееся из массы течений, не имеющих единых вероучительных или практических принципов (даже такая, казалось бы, структурированная его форма как масонство на деле предстает конгломератом порой почти противоположных групп и тенденций), именно по признаку структурированности и можно было бы провести границу двух этих феноменов.