

II. ОБЗОРЫ

Л.В.СКВОРЦОВ

ЭЗОТЕРИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ И СИМВОЛЫ КУЛЬТУРЫ

1. Методологические трудности

Конец минувшего и начало нынешнего столетия отмечены нарастающим вниманием к проблематике эзотеризма. Это характерно как для академических исследований, так и для настроений широкой публики. Полки магазинов буквально «завалены» литературой, посвященной магическим ритуалам, проблемам астрологии, хиромантии, белой и черной магии. Конкретные рекомендации, содержащиеся в такой литературе обычно опираются на «тайные доктрины», «секретные знания», которые возникают в закрытых общинах и братствах. Авторы такого рода рекомендаций рассчитывают на *полное доверие*, объявляют себя «посвященными» и «знающими».

Анализ, однако, показывает, что это не столько действительное знание исторически сложившихся эзотерических представлений, а главное их адекватное *понимание*, сколько воспроизведение собственных, подчас сугубо *субъективных* представлений.

Академические исследования, естественно, носят более сдержаный характер. Они фиксируют наличие принципиальных трудностей при изучении эзотерической проблематики.

Первая проблема, которая встает при исследовании эзотеризма, – это *определение границ, рамок этого феномена*. Уже здесь возникают определенные противоречия.

Возникновение термина «эзотеризм» относят к 1828 г., когда Жак Маттер опубликовал книгу «Критическая история гностицизма и его влияния». Как правило, эзотеризм связывался с *оккультной* философской традицией, предполагающей действие скрытых сил в космосе и человеке, овладение которыми открывает путь к неограниченной власти. Однако эзотеризм трактовался и как *правила жизни* замкнутых в себе, отгороженных от внешних проникновений духовных, социальных, профессиональных, политических групп, ставящих перед собой определенные цели, достижению которых как раз и способствует такая замкнутость. В этом случае эзотеризм совпадает с тайной формой, которая может характеризовать *различные по содержанию* типы социального поведения. Именно в этом контексте Георг Зиммель определял секретность как социологическую *форму*, которая остается *нейтральной* по отношению к функциям ее содержания.

При такой трактовке под понятие «эзотеризм» подпадает все то, что предназначено для внутреннего потребления, т.е. различные типы социальных явлений, имеющих свою дифференциацию, возникающую в зависимости от выделенного образующего признака. Например, семейные отношения, поскольку они имеют закрытый, не публичный характер, подпадают под понятие эзотерических. В правовом смысле они не имеют *секретного* характера. Это – специфическая частная жизнь, включающая такие приватные отношения между мужем и женой, в которые не должны вторгаться третьи лица. В противном случае распадается подлинность семейных отношений.

Приватные отношения могут обретать *секретный* характер в том случае, если они противоречат принятым в данном обществе правовым нормам. Совершенно секретный характер имеют отношения внутри специальных служб. Если на их деятельность будут распространяться принципы жизни «открытого общества», то их работа будет неэффективной.

Абсолютизация принципов «открытого общества», выливающаяся в требование *всепроникающей гласности*, имеет следствием глубокое искажение систем отношений, которые сохраняют свою подлинность именно как эзотерические. Поэтому, с точки зрения общественных интересов крайне важной является расшифровка основания и смысла как эзотерических, так и открытых отношений, критериев их различия.

Другой ключевой проблемой оказывается методологическая проблема. Здесь исследователь оказывается перед вопросом: возможно ли вообще преодолеть те принципиальные препятствия, которые стоят на пути объективного истолкования эзотерических явлений? Речь, прежде всего, идет о религиозных и иных сообществах, группах, которые вполне осознанно берут на вооружение принципы закрытости, запрета разглашения содержания учения, на котором основывается их мировосприятие, образ жизни и деятельности. При этом они вырабатывают свой особый символический язык, на котором фиксируется тайное знание.

Хью Урбан, исследователь эзотерических традиций в Индии, полагает, что для того, чтобы реально ознакомиться с содержанием эзотерических учений и традиций, необходимо войти в эзотерическую группу в качестве ее полноправного члена, т.е. стать *адептом*. Но в этом случае исследователь должен принять на себя моральное обязательство *не разглашать* тайное учение, не делать его доступным для непосвященных.

Таким образом исследователь эзотеризма попадает в ловушку, из которой, как представляется, нельзя выбраться обычным путем. Стало быть, пишущие об эзотерических доктринах так или иначе, в той или иной степени выдают свои собственные субъективные представления, догадки, фантазии за истинное знание. Эта дилемма затрагивает, в частности, многие аспекты этнографии, усугубляя и без того непростую ситуацию кризиса адекватного воспроизведения реальности в гуманитарном знании.

Существует несколько направлений выхода из методологического кризиса в исследовании эзотеризма.

Одно из них основано на *социологическом* подходе, позволяющем объективно определить *социальную функцию эзотеризма*.

2. «Символический капитал»

С социологической точки зрения, эзотеризм можно рассматривать как механизм превращения знания в *закрытый ресурс*. Как оказывается, такое превращение придает знанию специфическое качество: знание становится *уникальным ресурсом и ценным товаром*.

Владение этим товаром придает владельцу особый статус, престиж, который Пьер Бордо определяет как *«символический капитал»*.

Развернутый анализ методологии, основанный на концепции «символического капитала», дает Хью Урбан (Чикагский университет, США). Он считает, что концепция «символического капитала», предложенная Пьером Бордо, открывает возможности преодоления трудностей в изучении эзотеризма.

Поскольку секретность, полагает Хью Урбан, трудно раскрыть в содержательных терминах, эзотеризм следует рассматривать в терминах *стратегий*, тактик, с помощью которых социальные агенты скрывают или раскрывают, сохраняют или передают друг другу ценную информацию.

Очевидно, что такой подход переводит рассмотрение проблемы эзотеризма в совершенно новую плоскость. Проблема эзотеризма оказывается проблемой *интеллектуальной собственности*. Тот, кто владеет механизмом эзотеризма, превращения знания в тайну, обретает высокий социальный статус.

Этот вывод Хью Урбан подтверждает фактическими данными об одной из тантрических сект, возникшей в конце XIX в. в районе Калькутты, и создавшей утонченную систему эзотерической практики и эзотерического таинственного дискурса. Это – язык «монетного двора», который secta стремилась приспособить к быстро меняющейся среде колонизованной Бенгалии. Интересно то, что власть секретности стала новым источником статуса, престижа и идентичности для большого числа представителей бедных, низших классов, маргинальных индивидов – тех, кто обитал на дне имперского города.

Очевидно, однако, что методология «символического капитала», хотя и открывает возможности социологического анализа эзотерических механизмов сохранения или завоевания статуса и власти, не позволяет, однако, проникать во внутреннюю «кухню» эзотеризма. Хью Урбан в полной мере отдает отчет в том, что методология «символического капитала» требует открытого признания того, что исследователь является, прежде всего, *ученым*. Хью Урбану трижды предлагали пройти церемонию инициации, но он отвергал все такого рода предложения, поясняя, что религиозные искания не являются его целью. Ему приходилось балансировать между подозрительностью и уважением. Он должен был сохранять критичность и осуществлять строгий анализ традиций и вместе с тем уважать то обстоятельство, что существуют такие стороны этой традиции, которые являются сугубо закрытыми и к которым он не может иметь доступ.

Понятие «символический капитал» не кажется надуманным, если мы признаем наряду с экономическим капиталом капитал *социальный* как наличие ценных отношений, связей с другими персонами, или капитал *культурный* как обладание ценной информацией или высокой квалификацией. «Символический капитал» можно считать продуктом социальной алхимии, через посредство которой материальный капитал трансформируется в форму *статуса* или *отличия*. Так, покупка дорогого произведения искусства придает его обладателю статус «человека *вкуса*», выделяющего его из массы иных людей. Здесь лежит объяснение постоянной конкуренции вокруг символических ресурсов.

Все это, по мысли Хью Урбана, в контексте эзотерической организации позволяет раскрыть два ключевых момента в превращении тайного знания в вид капитала.

Во-первых, строгая охрана информации превращает знание в *пущающий* ресурс. То, что скрывается, обретает возрастающую ценность, которой можно владеть, аккумулировать и которую можно обменивать.

Во-вторых, секретное знание придает *статус* в данной социальной среде, по выражению Зиммеля, создает позицию *исключительности*: все высшие личности обладают чем-то таинственным.

Как представляется, концепция «символического капитала» позволяет найти ключ к объяснению устойчивого влияния тайного знания и живучести тенденции к культивированию эзотерических практик.

Вместе с тем она характеризуется своеобразным *самоограничением* в *раскрытии тайного содержания эзотерических практик*.

Возможно ли освобождение от такого самоограничения?

На преодоление такого самоограничения претендуют *академические религиозные исследования* эзотерических ересей и сект. При этом оказывается, что они исходят из предпосылки о возможности получения *свидетельской* основы для их адекватной оценки. Одним из ключевых объектов такой оценки в последнее время стали *секты сатанизма*.

3. Исток зла?

Необходимо сразу же отметить, что оценка с позиций религиозного академизма эзотерических сект, таких как секты сатанизма, содержит в себе определенный элемент априоризма; она опирается на признание истинности тех религий, которые образуют основное течение духовной жизни общества.

Соответственно разделение культов и культовых практик на истинные и неистинные, моральные и аморальные, социально полезные и социально вредные, как кажется, не должно подвергаться какому-либо сомнению, когда речь заходит о таких культурах, как культуры сатанизма. Культы сатанизма стали привлекать к себе пристальное внимание в связи с тем, что они получили в 80-е и 90-е годы XX в. угрожающее распространение в США и Англии. Их распространение стало обрасти разного рода слухами и порождать *панику*, вызванную подозрением о подрывном их характере, а также об использовании ритуальных действий, оскорбляющих человеческое достоинство, в том числе и по отношению к детям. Паника усиливается, когда к освещению сатанинских ритуалов начинает подключаться кино, телевидение и другие средства массовой культуры и информации.

Нарастающее общественное давление начинает оказывать влияние на определение «ритуального преступления». Оно начинает нести печать «черно-белой» оценки.

Попытку прояснить эту ситуацию предпринял Дэвид Франкфуртер (Университет Нью Гемпшира, США). В этом контексте он и ставит вопрос: возможно ли *научное определение* сатанинского ритуального преступления и особенно такой его ужасной разновидности, как сексуальное покушение на детей?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо знать точно о содержании сатанинских ритуальных культов.

Эксперты, как правило, судят о содержании культов по показаниям своих пациентов, которые поставляют шокирующие свидетельства. Однако эти свидетельства не что иное как результат «восстановления памяти». В определенных кругах принимаются такие свидетельства на веру отчасти и из-за страха перед альтернативными религиями.

Дэвид Франкфуртер отмечает также сложность механизма восстановления памяти, возможности разного рода ошибок. Между тем, эксперты в своих отчетах о дьявольских мессах не видели необходимости критически относиться к свидетельствам своих пациентов.

Соответственно рождаются определения, которые отталкиваются от довольно зыбкой фактической основы.

Другое немаловажное обстоятельство – это *состав экспертов*. Они не всегда являются нейтральными в академическом смысле. Многие из них являются евангелическими христианами, посвятившими себя «духовной войне» с организованным миром сатанинского зла.

Когда к оценке сатанинских культов привлекаются феминистские, психиатрические организации, круги защиты детей, то происходит коррекция ярлыка, но сам ярлык сохраняется: теперь говорят не о религиозном, а просто о ритуальном преступлении. Вместе с тем термин «ритуальное» позволяет сохранять ощущение зла и угрозы.

Чтобы снять возможные обвинения в предвзятости, некоторые специалисты пытаются применить *рациональные понятия* для характеристики сатанинских месс. Так стал популярным взятый из идеологической сферы термин «промывание мозгов».

Вся эта работа однако не ведет к академической чистоте оценок и объективности анализа. Напротив, подозрительность в отношении эзотерических ритуалов возрастает.

Причина этого в *резком противопоставлении* сущности основных религиозных культов и культов сатанизма. Символы и групповая активность, отличные от доминирующих, связываются с ритуальным надругательством. Особая их опасность усматривается в их магическом характере и периодическом воспроизведстве, в повторяемости. Определяется и цель этой активности – вызвать страх, запугать, освободив личность от индивидуальной самоидентификации, инициировать групповую солидарность и мистический опыт.

И здесь возникает фундаментальный вопрос: *в чем состоит принципиальное отличие культов сатанизма от основных религиозных культов?*

Для выявления этого отличия обычно делают ссылки на их характерные *эмпирические признаки*. Один из этих признаков – десакрализация детей. Считается, что сатанизм, отрицающий христианство, рассматривает *десакрализацию детей* как победу над Богом через посредство групповых культовых церемоний, в ходе которых дети вовлекаются в сексуальные акты со взрослыми и другими детьми. Соответственно повторяющееся и систематическое сексуальное, физическое и психологическое надругательство взрослых над детьми рассматривается как составная часть культа или мессы сатанизма.

Эмпирическими признаками культа сатанизма также считаются: человеческие жертвоприношения, нанесение ран, угрозы применения магических сил, поглощение наркотиков, «магический прием» крови и человеческих экскрементов, извращение традиционных систем верований.

Но являются ли эти признаки характерными *только* для сатанинских ритуалов?

Дэвид Франкфуртер обнаруживает исторические прообразы сатанинских ритуалов в вакхическом сценарии ритуала, включающем в себя заклание человека и каннибалистское сумасшествие. Этот сценарий можно рассматривать как *модель ритуала зла вообще*. Влияние этой модели можно проследить и в еретических ритуалах гностиков и в шабаше ведьм.

Современное воображение, отождествляющее ритуал с сексуальными, анальными и иными извращениями, лишь воспроизводит исторически возникший мир инфантильных фантазий.

Дэвид Франкфуртер подвергает историческому анализу и *формализованный аспект* сатанинского ритуала. Этот аспект состоит из ряда последовательных приемов, с помощью которых священодействующий манипулирует загипнотизированными последователями с помощью различных символов, песнопений и жестов.

Согласно Дэвиду Франкфуртеру формализованный аспект ритуала уходит своими корнями в антикатолическую полемику семнадцатого века, когда *католический ритуал воспринимался как вид колдовства*. С точки зрения ранней протестантской историографии, могущественные древние служители культа создавали *фальшивых полубогов*, чтобы запугать мирян и подчинить их духовному и политическому влиянию высшего жреца.

Характерно, что первоначально рисунок католического ритуала включал в себя иерархическое взаимодействие священнослужителей. Хотя они и не были склонны к оргии, но использовали различные виды обмана, гипнотизируя аудиторию намекающим на судьбу порядком жестов, песнопений, символов, смены одеяний. Этот образ нередко переплетался со скабрезной символикой.

Такой рисунок культивировался и в протестантской культуре, кристаллизуясь в концепцию черной мессы, которая является совершенной инверсией католической литургии.

В различных по содержанию культурах есть нечто общее. Это общее – *функция научения иерархическим формам поведения*. Не являются исключением в этом отношении и сатанинские культуры.

Дэвид Франкфуртер показывает, что власть, существующая в них, отражает *организованную иерархию* с нарастанием в зависимости от уровня: паж, рыцарь, священник, принц, высший священник, король, спаситель и Бог. Чем выше уровень, тем больше знаний о тех «кнопках»,

которые используются в церемониях с другими последователями культа. Вместе с тем, чем выше ряд, тем слабее реакция на сигналы, идущие снизу. Таким образом, занимающие более высокий уровень в сатанинских культурах обучаются владеть и более специфическими программирующими кнопками, так что большинство других членов культа не могут иметь контроля над ними.

Выявление этой образовательной функции культов размывает их «черно-белую» картину. Культы, согласно общественным представлениям, располагаются в двух полярных зонах: зоне истины и добра и зоне не-истины и зла. Исторические исследования, однако, показывают, что центры зла и добра меняются своими местами, определяя движение сознания в полярных крайностях. «Усталость» от поиска истины в границах христианского культа обращает разум к мистериям варваров, митраизму, культу Великой Матери, восточным мистериям. Кровавые танцы, физические истязания, ритуальные омовения – все это становится не просто внешним актом, а средством очищения души от ее загрязнения, восстановления первородной невинности, нахождения пути к новой вечной жизни.

Догматическая установка требует распространения манихейского взгляда и на историю. Под его воздействием возникает картина секретной, конспиративной *контрцеркви*, которая постоянно воспроизводит себя и совершают крайние жестокости на протяжении веков. Это представление кажется предвзятым, субъективно мотивированным определенной религиозной позицией.

Но разве зло не является злом *объективно*, и разве оно не сохраняет свои качества на протяжении веков? Если это так, то почему не может существовать в веках церковь *объективного добра* как единственную возможную истинную церковь? В этом случае мы имели бы четкую платформу, с которой можно было бы различать добро и зло в любых их проявлениях.

На деле же однако оказывается, что то, что мы сегодня считаем очевидным злом, исторически вплетается в добро и образует с ним некую нерасторжимую связь. Таковы, например, кровавые ритуалы верблюжьей жертвы у арабских племен, описанные анонимным монахом (Псевдо-Нилусом). Они служат подтверждением *реальности общей жизни участников ритуала*. Религия утверждает *приоритет общей связи*, и тематическая жертва в этом смысле может рассматриваться как сущность религии. Взрыв общих чувств бывает настолько интенсивным, а страсти, порождаемые общими чувствами, вырываются таким потоком, что ничто

не может их остановить. В этой ситуации поведение выходит за рамки повседневной морали.

Подтверждение индивидами общности своей жизни – это социальное благо; однако в процессе этого подтверждения нарушаются, казалось бы, незыблемые правила жизни: происходит обмен женами, инцест, которые в обычных условиях осуждаются самым строгим образом.

Философская интерпретация деструкции обычных норм морали основывается на концепции подлинности *окончательной свободы*. Это – свобода *противопоставления* данному социальному миру, его противоположности как пути к подлинности Бытия. Этим, в частности, объясняется доктрина гностицизма как инверсии христианства. Отсюда следует вывод о позитивном смысле имморализма и греха в качестве действительной предпосылки спасения. Теологическая инверсия идеи самого греха и представляется в качестве предпосылки сатанизма.

Исследователи приходят к заключению, что человеческие жертво-приношения, каннибализм, сексуальные оргии играли важную роль в религиозных ритуалах повсюду в мире. И они могут случаться вновь в любом месте и в любое время.

И здесь возникает вопрос: является ли эта сторона религиозных ритуалов культивированием безнравственности, безобразного в жизни человека, насаждением зла или за ними может стоять и какой-то иной *скрытый смысл*, какая-то *иная логика*. Если да, то в чем она состоит?

Ни социологические подходы, а тем более религиозные академические исследования в принципе не могут дать ответ на этот вопрос.

Здесь оказывается необходимым *культурологический анализ*, позволяющий за внешним материализованным проявлением ритуала видеть его *скрытый смысл*. Стало быть, встает проблема и адекватной *интерпретации* естественных качеств ритуала, а вместе с тем и адекватной оценки того, что на поверхности воспринимается как нечто безобразное, противоречащее этическим и эстетическим нормам.

Явления, противоречащие естественному вкусу, воспринимаются как составная часть *священного действия* в том случае, если человек через них постигает свою родовую связь как путь к вечности.

4. Путь к вечности

Существуют ли какие-либо эмпирические подтверждения того, что через самое неприличное, с современной точки зрения, человек постигает

самое высокое, самое возвышенное? Ответ на этот вопрос получить не так просто, имея в виду методологические препятствия, стоящие на пути проникновения в содержание эзотерических учений. Тем ценнее те исследования, в которых дается адекватная расшифровка смысла эзотерических практик.

Хотелось бы в этой связи отметить результаты изучения Дэвидом Гордоном Уайтом (Калифорнийский университет, Санта-Барбара, США) трансформаций в искусстве любви в тантрических традициях Индии.

Уайт видит определенные стадии эволюции «Тантры». Вначале это был культ клана, людей, кремация которых становилась центром священнодействия, посвященного Шиве и его партнершам-богиням, а также богине Кали, независимой от мужчины-партнера, но окруженной женскими божествами.

Затем происходит своеобразное рафинирование культа, возникает «высокая Тантра», наиболее утонченная и схоластизированная. Позднейшие обвинения против Тантры вообще относились в действительности к ее ранним стадиям.

Конечная цель ритуальной практики, подчеркивает Уайт, в противоположность непосредственным целям тантрических технологий, таких как стремление к влиянию и к удовольствию, заключается *во внедрении божественного в мирское*, и более конкретно – *в корпоративное тело тантрического клана*. Это божественное воспроизводится в микрокосме йогического или субтильного тела каждого из его членов.

Тантрические ритуалы как раз и позволяют каждому их участнику соприкоснуться с потоком божественной энергии, которая одухотворяет и мир, и жизнь клана из поколения в поколение, и сохранить ее в себе для внутреннего пользования, трансформировать ее в божественное тело.

Сектантские различия внутри общей традиции возникают из различия тех средств, которые эти группы используют для обозначения божественности в человеческом микрокосме. С одной стороны, это средство идентификации может быть сексуальным. С другой стороны, оно может выступать в геометрической форме или в виде техники медитации с помощью звуков. Образ капли проходит через весь ряд тантрической теории и практики, как та форма, в которой заключается бытие, энергия, чистое сознание божественного. Поэтому встречается и такое многообразие ссылок на капли флюидов, капли света, капли звука, и капли знания.

В высокой Тантре абсолютная божественность, совпадающая с сияющим чистым сознанием, взаимодействует с миром и человеком в виде

потока или волн фосфоресцирующего света и как «гирлянда» вибрирующих фонем санскрита. И поскольку вселенная рождена божественным потоком света и звука, практикующий сторонник тантры может идентифицировать себя с чистым сознанием, сублимируя те же фотоны света и фонемы звука в их высшие принципы. Это, в основном, гносеологический процесс, в котором *познание* имеет приоритет над *деланием*. Через посредство медитативной практики *мантры* (фонетическая, звуковая манифестации Абсолюта) и *мандал* (геометрическая его манифестация) сознание практикующего становится сознанием Бога. *И это конец ритуала*: поскольку нечистое – это единственное препятствие освобождения дематериализованного, ритуал начинает служить только невежеству. К такому выводу приходит известный специалист по истории религии и философии Индии Алексис Сандерсон. Таким образом, в процессе рафинирования ритуала звуковые и световые капли остаются на границе тантрической практики, один субстрат сохраняется из ранней традиции. Это – *флюид*, который может быть сексуальным флюидом. В ранних традициях через поток сексуальных флюидов адепт тантрического культа соприкасался с *истоком* этого потока, с богом Шивой, который иконографически имел фаллический образ. Шива в потоке сексуальных флюидов не был одинок. Его самопроявление вызывалось его женской ипостасью, Богиней, чей сексуальный флюид нес зародыш божественной плазмы через линии тантрических кланов, в которых женская часть именовалась *Йогинями*, идентифицируемыми с самой Богиней.

В ранних практиках через поток флюидов клана, через *Йогинь* происходило приобщение к божественной сущности, к высшему, что по-всеместно неправильно толковалось как «тантрический секс».

Уайт считает, что ритуальная практика, включающая трансмиссию клановой сущности от Абсолюта к мужским участникам через каналы верхнего и нижнего «ртов» Богинь и *Йогинь*, превращает этих участников в составную часть клана или семьи. Иными словами, так происходит родовая идентификация, индивид получает статус социального элемента. Вне этого социального контекста нельзя понять причин королевской поддержки большого числа храмов, посвященных *Йогиням*, строительства эротических храмовых комплексов, таких как Каджурахо.

Здесь однако встает фундаментальный теоретический вопрос: чем объяснить, что социальное поведение мотивируется не свойствами эмпирической реальности как таковой, а различными видами ее интерпретации и символического обозначения?

Так, например, изображение высшего Бытия в средневековой тантической традиции XII–XIII вв., возникшей в Кашмире и затем получившей распространение на юге Индии, связано с *камакалой*, искусством любви. Изображение имеет в центре «каплю», которая окружена девятью соприкасающимися треугольниками (называемыми чакрами), окруженными двумя поясами листков лотоса и заключенными в стандартную квадратную раму. Медитация в связи с этой космограммой раскрывает ее содержание как взаимодействие мужского и женского начал, которое порождает, одушевляет и становится причиной возрождения феноменального универсума-как-сознания.

Эта диаграмма корреспондирует с медитацией, в процессе которой происходит проникновение в ее сердце, а вместе с тем и мысленное вбираение всего видимого универсума в скрытый божественный исток. Одновременно человеческое земное сознание сливается с неземным божественным сознанием, все исчезает в точке, находящейся в сердце диаграммы.

Можно предположить, что здесь эмпирическое видение механизма зарождения жизни экстраполируется на возникновение универсума, как единственное доступное его объяснение. С этим связана специфическая интерпретация камакалы, а вместе с тем и столь своеобразное воздействие на механизмы сознания цветка лотоса, как символа воспроизведения универсума.

Значит ли это, что цветок лотоса как символ культуры заключает в себе не столько реальное знание, сколько *привнесенное представление сознания*?

От ответа на этот вопрос во многом зависит оценка всей эзотерической символики. С точки зрения теории знания, эта символика может рассматриваться либо в рамках мифологического мышления, либо как реальное знание, выраженное в метафорической форме.

5. Реальное знание?

Коль скоро символы культур рассматривают в рамках мифологического мышления как художественные образы, рожденные воображением и принимаемые на веру в качестве истины в силу неразвитости точного научного знания, то в таком толковании они – суть манифестации интеллектуального детства, которые интересны с исторической или антропологической точки зрения, но не более того. Действительно, на пер-

вый взгляд символы культур выглядят именно как продукт воображения, естественный для примитивной культуры. Это – *неадекватное* видение мира, что отчетливо обнаруживается в процессе накопления научного знания. Символы культур должны отмирать естественным образом как всякие иные заблуждения. Однако этого не происходит, что требует своего объяснения.

Герман Гессе как-то заметил, что символ, как и комбинация символов, ведут к изначальному знанию, к тайне мира. Но что такое изначальное знание? Выдающиеся философи и культурологи – Ф.В.Й. Шеллинг, А.Ф.Лосев, К.Леви-Строс, К.Г.Юнг подчеркивали многозначность символов, их нацеленность на соприкосновение с тем, что лежит в *основании Универсума*. Здесь однако находится та граница, которую не может переступить ни эмпирическое, ни рациональное знание. В итоге мы подходим к суждению, согласно которому *никакая наука никогда не вытеснит миф*. Это утверждение Юнга можно считать коренной ревизией представления, согласно которому человечество в своем духовном развитии с необходимостью естественного закона проходит три фазы: религиозную, метафизическую и научную. Научная – это конечная фаза развития человеческого духа.

XX столетие, столетие бурного развития науки и всестороннего научно-технического прогресса, стало очевидцем действия «противоестественного» ренессанса религиозного сознания. Значит ли это, что человечество погружается в эру религиозного средневековья, или же за этим процессом следует видеть некую компенсаторную реакцию на негативные последствия господства позитивистской ментальности? Скорее второе.

Объяснить это явление, отталкиваясь от позитивистской трактовки истины, невозможно. Вместе с тем многое получает логичное истолкование, если принимается во внимание специфика цивилизационной реальности как феноменологической, *субъект-объектной в своей сущности*.

Символы культуры как раз и являются адекватным (или неадекватным) выражением этой сущности. В цивилизационном контексте мир предстает в отношении к субъекту, человеку как центру цивилизационного бытия. В силу этого он обретает *иерархический* характер: все явления мира располагаются между полюсами добра и зла, прекрасного и безобразного, разумного и неразумного в их отношении к бытию субъекта.

В бытии как таковом, не имеющем неразрывной связи с субъектом, такой иерархии не существует. Вот почему в естественнонаучной ментальности эта иерархия воспринимается как продукт воображения, не-

адекватного мифологического мышления. И такая реакция представляется оправданной, поскольку символическое сознание не различает цивилизационное Бытие и Бытие как таковое.

Показателен в этом отношении образ «Древа мира». Древо мира – это символ универсума как целого, корона которого уходит в небо, а корни в преисподнюю. Соответственно Древо мира и позволяет установить иерархию явлений бытия – высокое, среднее и низкое.

Эмпирического Древа мира никто не видел и никогда не увидит, потому что в этом своем выражении его не существует. Однако оно существует реально как объективная иерархия окружающих человека явлений в отношении его собственного бытия. Символ Древа мира позволяет фиксировать наличие такой иерархии. Человек, не знающий иерархии, будет смеяться то, что способствует его жизни с тем, что является для нее смертельным. У мирового дерева множество культурно-исторических вариантов. Вместе с тем просматривается и их общность в том, что мировое дерево как бы обозначает центр мироздания, где помещаются боги, и где человек находит исходную точку для оценки бытия, определения своего места в этом мире, как впрочем и всех живых существ от птиц до змей. С точки зрения современного естественнонаучного знания, мировое дерево – это чистейший продукт воображения, занимательный образ, результат перенесения конкретного знания, в данном случае представления об эмпирически данном дереве, будь то дуб, кедр и т.д., на мир в целом. Ошибка такого перенесения совершенно очевидна. Но почему же этот образ продолжает жить? Человек как субъект всегда будет стремиться найти адекватное отношение к окружающему миру, оценить влияние (позитивное и негативное) многообразия этого мира на *его* бытие, а также выявить свою способность *воздействовать* на этот мир, возможность *перебросить мост над пропастью небытия*. Открытие этой проблемы становится исходным пунктом специфически цивилизационного знания, определяющего направленность цивилизационного творчества, обеспечивающего постоянное воспроизведение жизни человеческого рода.

Соответственно этому знанию ритуал становится механизмом *научения индивида адекватному социальному отношению* к цивилизационному миру как целому. Здесь и происходит формирование специфического понимания *адекватности*. Адекватность определяется не тем, соответствует ли представление о мировом дереве наличию такого дерева в реальности, а тем способствует ли образ мирового дерева формированию такого отношения человека к цивилизационному миру, которое содейст-

вует выживанию рода или же напротив создает дополнительные риски и угрозы деструктивности бытия.

Это – вечная проблема; она не исчезает с ходом научного и технического прогресса, а нередко и обостряется. Вот почему символическое мышление, фиксирующее знание цивилизационной проблемы Бытия, сохраняет свое живое значение, как неистребимое стремление человека к сохранности жизни рода.

Особый интерес с этой точки зрения представляет рассмотрение космогонических мифов. Их важная особенность – постоянная тема единства макро- и микрокосмоса. Объяснить это явление вне контекста цивилизационной субъект-объектной реальности невозможно. Исходное в творении – это хаос, неопределенное, бесформенное. Но можно ли себе представить бесформенную реальность? Реальность не может не иметь формы. Однако с точки зрения цивилизационной, хаос как бесформенность – это не определенная человеком, а значит не имеющая смысла для его бытия реальность. Здесь в начале было слово, смысл, открывающий такую форму реальности, которая становится реальностью для человека.

Это – та грань, которая превращает *то же самое в иное качество*. В этом превращении и *открывается сущность бытия* в цивилизационном смысле. Так, например, лежащая на берегу озера галька – это камни, которые скрывают в себе свою цивилизационную сущность. Те же самые камни, растертые мастером и обработанные соответствующими составами, превращаются в *краски*, которыми создается иконописный шедевр. Именно в этом шедевре камни начинают сиять своим небесным светом.

Символическое мышление помогает делать поразительные открытия в сущности человеческих отношений. Когда обнаруживается, что через отношение мужского и женского начала реализуется сохранность, а значит и вечность рода, эти отношения обретают совсем иной, стоящий над биологическим, священный смысл, который и находит выражение в различных символических формах. С утратой истины этих форм происходит и поразительная деструкция высоты человеческих отношений – они приобретают низкий, вульгарный характер.

Символическое творчество оказывается незаменимым механизмом открытия для человека различных сторон цивилизационной реальности. Это – особая функция гуманитарного знания, его отличительная характеристика. Используя выражение В.Набокова, можно сказать, что гуманитарное знание наносит этот мир на карту и дает имена присущим ему предметам.

Показательно в этом отношении понятие «музыки сфер». В мифах разных народов мира этот символ выражает *результат творения гармонии* из хаоса. В этом процессе открывается, что звуки могут становиться *певучими*. Певучие звуки – это результат равновесия, власти гармонии над природой. Устойчивость Вселенной в этом смысле есть результат гармонии, соединения различного в целое.

В выражении Гармонии состоит обаяние возвышенной музыки. Музыкальные инструменты здесь служат средством соединения человека с сокровенным знанием. Не случайно в древней Шумерии, отмечает известный культуролог С.А.Гудимова, «в табеле о рангах» музыканты занимали самое высокое место после богов и царей, а в древней Индии музыка настраивала человека в унисон с космосом и использовалась для медитаций. Весьма любопытны, с этой точки зрения, предположения некоторых востоковедов, что древнеиндийский звукоряд отражает структуру хромосомного набора человека, и с помощью такой музыки можно поднимать жизненный тонус и даже лечить болезни. А.Ф.Лосев считал, что «музыка погружает в тьму Бытия, где кроются все начала и концы». Музыка как тождество объективности и субъективности оказывается эмпирически реализованным цивилизационным путем, обнажающим через творчество скрытые свойства объективного мира.

Цивилизационный путь – это путь *созидания – открытия* как единого процесса. Отчетливо это обнаруживается, когда цифровая реальность становится исходной предпосылкой создания информационной Галактики. Это – создаваемый человеком и открываемый им мир. И можно сказать, что Пифагор и пифагорейцы, утверждая, что все в мире происходит сообразно с числом, по сути дела предвосхитили рождение информационного общества. Числа как некие активные творческие принципы вносят в мир структурность и определенность: они подчинены иерархическим отношениям. Эта мысль Августина Блаженного представляется совершенно адекватной тому цивилизационному миру, который создан информационной Галактикой.

Рождение цивилизационной реальности – это самоограничение человека, обуздание страстей, формирование умения подчинять их высшим целям совершенствования социального целого. С этим и связано формирование *ритуалов*, которые, как правило, облекались в религиозную форму. Этим объясняется и постоянное культивирование эзотерической философии, с помощью которой пытались открыть в человеке такие потенциальные силы, которые приравнивались к мощи Творца. Исследова-

тели обращают внимание на «Изумрудную скрижаль» Гермеса Трисмегиста, оказавшую влияние на духовную жизнь эпохи Возрождения. Герметизм превращается в способ жизни, путь достижения власти над собой и над миром. Постигшие прекрасное устройство мира, скрывали свои знания с помощью аллегорий и символов. И в этом случае символы становились средством сохранения тайны знания.

Символический тип цивилизационного мышления присущ как западной, так и восточной традиции. В этом контексте представляет интерес космический ритм театра Но. Все вещи подвержены закону исчезновения, лишь мировой ритм вечен. Чтобы выявить эту сокровенную суть предметов, необходим символический характер действий, жестов, движений актера.

Таким образом, символический тип цивилизационного мышления, позволяющий не просто смотреть на предметы окружающего мира, но и видеть их сущность в контексте отношения к бытию человека — это общее свойство и Запада, и Востока. Оно может проявляться по-разному, оказывать различное влияние, однако анализ показывает, что его нельзя отбрасывать как простое заблуждение, проявление примитивизма, духовного детства человечества. Выявление в символических формах реального содержания — это задача гуманитарного знания и культурологии как науки.

Список литературы

1. Гудимова С.А. Символы культур. — М., 2002. — 216 с.
2. Каплан А.Б. Мистика и наука: Монтень, Декарт и Паскаль о тайне человека // Человек: образ и сущность. Эзотеризм: история и современность: Ежегодник. — М., 1994. — С. 89–122.
3. Кассирер Э. Избранное. Опыт и человек. — М., 1998. — 780 с.
4. Леви-Строс К. Мифологии. — М.; СПб. — 2000. — Т. 3: Происхождение застольных обычаев. — 460 с.
5. Розанов В.В. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М.Достоевского. — М., 1996. — 780 с.
6. Скворцов Л. В. Метаморфоза эзотеризма // Человек: образ и сущность. Эзотеризм. — С. 11–59.
7. Скворцов Л.В. О сущности творчества // Человек: образ и сущность. Философия и психология творчества. — М., 2001. — С. 7–20.
8. Скворцов Л.В. Возвращение эзотеризма? // Октябрь. — М., 1996. — № 3. — С. 157–171.

9. Скворцов Л.В. Специфика гуманитарного знания как теоретическая проблема // Культурология: Дайджест. – М., 2001. – № 3. – С. 170–195.
10. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – СПб., 1997. – 575 с.
11. Bourdieu P. The field of cultural production. – N. Y., 1994. – 322 p.
12. Frankfurter D. Ritual as accusation and atrocity: Satanic ritual abuse, gnostic libertinism, and primal murders // History of religions. – Chicago, 2001. – Vol. 40, N 4. – P. 352–380.
13. Urban H.B. The torment of secrecy: Ethical and epistemological problems in the study of esoteric traditions // History of religions. – Chicago, 1998. – Vol. 37, N 3. – P. 209–243.
14. White D.G. Transformations in the art of love: Kamakala practices in Hindu Tantric and Kaula traditions // Ibid. – Vol. 38, N 2. – P. 172–198.