Эдвард Тирикьян

К социологии эзотерической культуры

Edward Tiryakian

Toward the Sociology of Esoteric Culture

Edward Ashod Tiryakian — Professor Emeritus at Duke University (North Carolina, USA). durkhm@soc.duke.edu

The point of departure of this paper is an examination of the sociological literature on the recent occult revival in modern societies. This phenomenon, which clashes with the image of secularization, is particularly notable among the youth of the counterculture. To further sociological analysis, a conceptualization of esoteric culture is proposed. It is further argued that esoteric culture has played a significant role in Western cultural change, in such areas as artistic expressions, political ideas, and even scientific thought. Esoteric culture is thus treated as a source of ideational innovations in Western modernization.

Keywords: modernization, secularization, societal change, esotericism, occult, esoteric culture, exoteric culture, occult revival, counterculture, occult establishment, occult underground.

Среди прочих вызывающих удивление аспектов калейдоскопического культурного ландшафта западных обществ в последние годы выделяется комплекс явлений, которые, за неимением более точного определения, как правило, обозначаются термином «оккультное возрождение». В этом контексте особую известность получили различные формы поп-культуры, связанные с оккультными

Tiryakian, E. A. (1972) «Toward the Sociology of Esoteric Culture», *American Journal of Sociology* 78 (3): 491–512. Переработанная версия доклада, представленного в 1971 году на встрече Американской социологический ассоциации. Права на перевод и публикацию предоставлены издательством *University of Chicago Press*.

темами, например хит из мюзикла «Волосы» под названием «Эра Водолея», такие фильмы, как «Ребенок Розмари» и «Вальс Мефисто», а также телевизионный сериал «Околдованный». Ясновидцы, например Жанна Диксон в Соединенных Штатах и Мадам Солейль во Франции, также стали публичными фигурами и авторами бестселлеров. Самопровозглашенные колдуны и даже служители дьявола (соответственно, можно упомянуть случаи Сибил Лик и Антона ЛаВея) привлекли к себе внимание общественности через средства массовой информации, наряду с ужасным делом Тэйта-Мэнсона и другими случаями организованных ритуальных убийств и самоубийств, в которых фигурировали оккультные мотивы. Во множестве расплодились книжные лавки, специализирующиеся на оккультных книгах самого разного толка и зачастую расположенные поблизости от университетских кампусов. Резко возросли продажи различных товаров со знаками зодиака, а во Франции с 1969 года эта тенденция получила даже своего рода официальное признание в виде специальных ежемесячных изображений на билетах Национальной лотереи. Академические «башни из слоновой кости» также не избежали влияния оккультного возрождения: появились многочисленные семинары и курсы, как предполагающие аттестацию, так и нет. Логичным завершением этого процесса стало формирование «Университета Водолея» в Мэриленде, который предлагает полный набор эзотерических учебных дисциплин от алхимии до дзен-буддизма.

Социологическое осмысление этих новых культурных процессов только-только начинается. Одна из задач данной статьи — рассмотреть те социологические интерпретации этого феномена, которые были недавно предложены. В то же самое время мы постараемся продвинуть дискуссию несколько дальше, наметив в общих чертах, каким именно образом идущее оккультное возрождение раздвигает рамки социологических исследований, независимо от того, будет ли это возрождение краткосрочной тенденцией, не имеющей особого значения, или ему предначертано более длительное существование. Таким образом, на этих страницах мы попытаемся прежде всего развить первоначальную формулировку социологии эзотерической культуры и рассмотреть вопрос о ее отношении к более широкому социологическому контексту.

Социология оккультного возрождения

Одним из самых ранних и наиболее обширных социологических исследований оккультного возрождения является работа Мар-

челло Труцци[1], в которой, в частности, сообщается большое количество информации о распространении и организации колдовства в современном американском городском обществе. Данный материал анализируется с точки зрения социологии массовой культуры; при этом современный оккультизм трактуется как «поп-религия», которую Труцци рассматривает как «процесс демистификации того, что ранее относилось к пугающим и угрожающим культурным элементам». Например, люди, играющие роль колдунов и ведьм, разрушают последние рубежи западного психического сдерживания; в некотором смысле, принимая на себя роль, которая ранее была публично заклеймена как одиозная и была объектом социального подавления, они демонстрируют окончательное освобождение западного человека (в том числе женщин) от традиционных культурных запретов, связанных со сверхъестественным. Оккультное возрождение, таким образом, может быть рассмотрено как еще один шаг на пути модернизации западного общества, как секуляризация демонического, во всяком случае, если говорить об увлечении колдовством определенных сегментов среднего класса. Такая точка зрения вполне согласуется с гипотезой секуляризации, описывающей отношение религии к современному обществу[2].

Дополняя концепцию Труцци о связи колдовства с популярной и массовой культурой, Марти[3] изучил множество публикаций, связанных с астрологией и экстрасенсорными явлениями, и на этой основе провел разделение между оккультным истеблишментом, ответственным за наиболее распространенные публикации в этой сфере, и оккультным подпольем. Марти уделяет внимание в основном первому и отмечает, что оккультный истеблишмент ориентирован прежде всего на американский средний класс. В такого рода литературе отсутствует какое-либо социальное послание, так что «подобно некоторым формам консервативной ортодоксии оккультный истеблишмент сосредоточен почти полностью на индивидуальной жизни и потусторонних вопросах»[4].

1. Truzzi, M. (1970) «The Occult Revival as Popular Culture: Some Random Observations on the Old and Nouveau Witch», *Sociological Quarterly* 13: 16–36.
2. Wilson, B. R. (1966) *Religion in Secular Society*. London: Watts. Последнюю трактовку теории секуляризации см. в Robertson, R. (1971) «Sociologists and Secularization», *Sociology* 5: 297–312.
3. Marty, M. (1970) «The Occult Establishment», *Social Research* 37: 212–30.
4. Ibid., p. 228.

Оценка, противоположная выше изложенным мнениям, была дана Стауде[5] и Грили[6]. Стауде интерпретирует интерес современной молодежи к оккультным практикам и мистицизму как поиск смысла и идентичности, так как «они переживают отчуждение и разочарование в прогрессистской либеральной идеологии своих родителей и в тоталитарных идеологиях»[7]; в этом отношении, полагает он, сегодняшняя культурная ситуация похожа на религиозное и культурное обновление эпохи Ренессанса. Грили, в гораздо большей степени чем Стауде, уделял внимание значению заинтересованности современной молодежи в оккультном поведении для социологии религии. В то время как Марти указывает на отсутствие общинного импульса в литературе оккультного истеблишмента, Грили подчеркивает, что такой импульс существует в широком «неосакральном» движении в наши дни: «молодые люди утверждают, что их сакральные, или мистические, или оккультные интересы в действительности предоставляют им возможность иметь смысл, участвовать в сообществе, устанавливать контакт с трансцендентным и следовать определенным нормам жизни»[8].

Грили, как и Стауде, видит в увлечении оккультным поведением в университетских колледжах симптом отчуждения молодежи от научно-рационалистического этоса современного общества, которое сопровождается обращением к новым божествам: суеверию, экстазу и «группизму»[9]. Он отмечает определенное сходство между теми обитателями кампусов, кто вовлечен в оккультные практики, и новыми левыми, причем не только в том, что они отрицают доминирующий институциональный этос, но и в их общих ценностных ориентациях: утверждение врожденной человеку от природы доброты (отголосок идей Руссо и гораздо более древней ереси Пелагия) и внимание к проявлению трансцендентных сил в человеческом взаимодействии[10]. Кроме того, новые верования являются, как он счита-

5. Staude, J. R. (1970) «Alienated Youth and the Cult of the Occult», in Morris L. Medley and James E. Conyers (eds.) *Sociology for the Seventies*, pp. 86–95. New York: Wiley.
6. Greeley, A. M. (1970) «Implications for the Sociology of Religion of Occult Behavior in the Youth Culture», *Youth & Society* 2: 131–140; Greeley, A. M. (1970) «Superstition, Ecstasy and Tribal Consciousness», *Social Research* 37: 203–211.
7. Staude, J. R. «Alienated Youth and the Cult of the Occult», p. 13.
8. Greeley, A. M. *«Implications for the Sociology of Religion of Occult Behavior in the Youth Culture»*, p. 6.
9. Оправданием для таких терминов Грили как «племенные боги» и «племенное сознание» является самообозначение некоторых коммун как «племен».
10. Greeley, A. M. «Superstition, Ecstasy and Tribal Consciousness», p. 208.

ет, милленаристскими, харизматическими и антилитургическими. Основной тезис Грили состоит в том, что оккультное возрождение следует рассматривать как «неосакральное» течение в современной культуре, существование которого является еще одним свидетельством против утверждения, что возрастающая секуляризация сопровождает модернизацию или является ее неотъемлемым аспектом[11].

Работы Грили о значении оккультного поведения среди молодежи, как и его более раннее эмпирическое исследование[12], представляют собой наиболее важный пример критики теории секуляризации[13]. Дополнительное свидетельство о значении литературы оккультного возрождения можно найти в статье Шеферда[14], который описывает «новый мистицизм, возникающий среди молодежи в развитых странах и не привязанный жестко к какому-либо уже известному и строго определенному религиозному контексту»[15]. Утверждая, что новый религиозный стиль жизни подобен эстетическому переживанию музыки — тема, являющаяся отголоском тезиса Розака[16] о том, что современная инакомыслящая молодежь вернулась к архаичному эстетическому видению красоты шамана, видению, разделяемому молодежными сообществами, — Шеферд предполагает, что «контркультурная молодежь на Западе может стать действующей силой в процессе „реориентализации“, происходящем внутри нашей собственной культуры, и предвестником весны, нового ценностного сознания»[17].

В этом ключе можно было бы утверждать, что функция оккультных практик — создание ценностной оппозиции тому, что воспринимается как ментальность «истеблишмента» с его упоря-

11. Говард Бекер развил теоретическую критику секуляризационной модели в своем докладе Американской социологической ассоциации, который, к сожалению, остался незамеченным. Бекер с легкостью мог бы истолковать современное оккультное возрождение и неоевангелическое движение как примеры «нормативной реакции на отсутствие норм». См. Becker, H. (1960) «Normative Reactions to Normlessness», *American Sociological Review* 25: 803–810.
12. Greeley, A. M. (1968) Religion in the Year 2000. New York: Sheed & Ward.
13. Как и Грили, я полагаю, что эта гипотеза возникла либо из неверного прочтения теорий Дюркгейма и Вебера о процессе модернизации, либо из совершенно правильного прочтения ошибочной концепции Спенсера.
14. Shepherd, W. C. (1972) «Religion and the Counter Culture — a New Religiosity», *Sociological Inquiry* 42: 3–9.
15. Ibid., p. 8.
16. Roszak, Th. (1969) *The Making of a Counter Culture*. Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor.
17. Shepherd, W. C. «Religion and the Counter Culture — a New Religiosity», p. 8.

доченным аппаратом современных обществ: деспотичная «технократия», «редукционистская рациональность», «объективистское сознание», если заимствовать термины Розака. Оккультные практики привлекательны, помимо прочего, потому что они являются, по-видимому, эффектной противоположностью эмпирическим практикам науки и обезличивающему индустриальному порядку. Привлекательность оккультизма может быть связана, таким образом, с увлечением ремеслами в молодежной университетской среде, так как ремесло — это тоже неиндустриальная практика, позволяющая воссоединить личность с продуктом ее труда[18].

Еще одно последнее социологическое исследование об оккультном в современном обществе, которое здесь следует отметить, это совместная работа французских исследователей о современной астрологии[19]. Сложно представить в нескольких словах содержание этой книги, которая в целом представляет собой социологию астрологии, однако в этом исследовании более детально разрабатываются некоторые темы, которые обсуждались ранее. Эдгар Морин[20] считает, что привлекательность астрологии для современной молодежи проистекает из культурного кризиса буржуазного общества, при этом астрология предлагает людям символы идентичности, преподнося себя как науку о субъективности. Парадоксальным образом современная астрология выполняет одновременно противоположные функции. В массовой культуре популяризация астрологии в средствах массовой информации играет роль интеграции буржуазной цивилизации, примиряя индивидов с их жизненной ситуацией. С другой стороны, Морин предполагает, что среди контркультурной молодежи астрология также является частью нового гнозиса, основанного на революционной концепции новой эпохи — Эры Водолея.

В главе «Астрология и общество» Фишлер[21] обсуждает другие, скрытые, функции астрологии. Современное общество увеличивает количество фрагментарных контактов между чужаками, при этом не существует каких-либо традиционных норм, направляющих поведение таких индивидов; перед лицом необходимости принимать все больше сложных решений, особенно в меж-

18. Заманчивой перспективой является рассмотрение и ремесленничества, и оккультных практик в среде университетской молодежи как индикаторов новой неиндустриальной формы ориентации на внутренне-направленные достижения.

19. Defrance, Ph., Fischler, C., Morin, E. et Petrossian, L. (1971) *Le retour des astrologues*. Paris: Les Cahiers du Club du Nouvel Observateur.

20. Ibid., pp. 110–125.

21. Ibid., pp. 69–81.

личностной сфере, обращение к астрологии и другим формам предсказаний снижает степень неопределенности интерсубъективного поведения. Поскольку астрология субъективно ориентирована, она также является средством самопонимания и самоосознания. Кроме того, Фишлер представляет данные, собранные в 1963 году французским Институтом общественного мнения, которые показывают в поперечном разрезе французского общества, насколько широко распространена приверженность к астрологии. Опрос был направлен на выявление социального распределения респондентов, которые обладали тремя характеристиками, а именно: они (а) знали свой знак зодиака, (б) довольно часто читали свои гороскопы и (в) думали, что в астрологических определениях характера есть некая доля истины. Результаты представлены в таблице 1.

Таблица 1

Социальные характеристики верящих в астрологию (Франция)

Категория	Процент от общей выборки
Общее количество верующих в астрологию	30
Мужчины	21
Женщины	39
Квалифицированные специалисты, менеджеры и администраторы	34
Мелкая буржуазия и ремесленники	36
Клерки и продавцы	46
Рабочие	29
Фермеры	15
Не включенные в рабочую силы или пенсионеры	30
Поселения с числом жителей менее 2000	21
Поселения с числом жителей 2000–5000	27
Поселения с числом жителей 5000–20 000	37
Поселения с числом жителей 20 000–100 000	34
Поселения с числом жителей более 100 000	40

Категория	Процент от общей выборки
Возраст 20–34 года	38
Возраст 35–49 лет	33
Возраст 50–64 года	24
Возраст 65 лет и выше	20

Отмечая высокий процент верящих в астрологию среди женщин и тех, кому меньше 35 лет, Фишлер предполагает[22], что чем более эти ранее изолированные от общественной жизни слои становятся ей причастны и чем менее они подвергаются стигматизации со стороны системы верований доминирующей культуры, тем более они склонны обращаться к астрологии по сравнению с другими слоями общества.

Интерес также представляют и дополнительные данные, предоставленные Фишлером[23], показывающие социальное распределение двух групп: (а) тех, кто хотя бы однажды обращался к гадалке по картам, ясновидящим или предсказателям, и (б) тех, кто хотя бы однажды консультировался с астрологом. В целом (при том, что национальная выборка составила 6000 человек) результаты оказались вполне совместимы с первым опросом (например, чем более населенной является местность, тем больший процент верящих в астрологию в ней проживает), за исключением категории 18–25-летних, среди которых процент оказался ниже (9 и 1,5 соответственно), чем в других возрастных категориях (в которых доля составляет почти всегда одну и ту же цифру — около 13 и 3% соответственно). Хотя Фишлер считает, что такое соотношение можно объяснить тем, что старшее поколение более склонно к занятиям прикладной астрологией, а молодежью движет умозрительное любопытство, вполне вероятно и другое объяснение: молодежь практикует астрологию (и другие предсказательные практики) сама по себе, при этом считая обращение к профессионалам (то есть части оккультного истеблишмента) наносящим ущерб личному поиску смысла и уверенности в этом двусмысленном и неопределенном мире.

Хотя эти данные скорее дают повод для размышлений, чем окончательные ответы, они позволяют переосмыслить социологический образ распределения суеверий и рациональности в обществе. Ведь наибольший интерес к астрологии обнаруживается вовсе не в сельской местности среди фермеров или в других низших слоях профессиональной структуры общества, но скорее

22. Defrance, Ph., Fischler, C., Morin, E. et Petrossian, L. *Le retour des astrologues*, p. 80.
23. Ibid., p. 75.

в наиболее плотно населенных городских центрах среди «белых воротничков». Более того, хотя французский материал об этом и умалчивает, мои собственные наблюдения наводят на мысль, что более высокая степень веры в астрологию и вообще интерес к оккультным наукам существует скорее у тех, кто имеет высокий уровень образования, полученного в колледже или университете, нежели у тех, кто учится в средней школе или не стал получать высшего образования. Само собой, это лишь задел для будущих эмпирических исследований.

Анализируя различные социологические исследования об оккультном возрождении, мы затронули несколько тем. Наиболее важным является то, что данный феномен следует рассматривать в терминах более широкого социального контекста культурных изменений. В качестве протеста против рационалистическо-индустриально-бюрократического этоса современного общества оккультное возрождение является частью контркультуры. Подобным же образом его можно рассматривать как часть нового религиозно-культурного обновления, в русле сравнения как с расцветающим неоевангелическим движением, пересекающим границы между деноминациями, так и с энергичным политическим движением новых левых в развитых обществах.

Продолжая подвергать оккультное в современных обществах социологической интерпретации, нам необходимо разработать более четкий способ понимания этой проблемы. С одной стороны, нам необходимо провести различие между основными элементами оккультного, а с другой — пересмотреть отношение оккультного к процессу модернизации в его культурном аспекте. Этому будет посвящен следующий раздел статьи.

Компоненты эзотерической культуры

Социологическая литература об оккультном возрождении, которая рассматривалась нами ранее, связывает данный феномен, с одной стороны, с социологией массового общества, а с другой — с социологией религии. Но коль скоро мы постулируем, что социология оккультного также подходит и под рубрику исследований культурных изменений и динамики модернизации, ее можно рассматривать в более широком контексте как часть социологии культуры. Именно с этой точки зрения я хотел бы объяснить значение основных терминов, наиболее важных для данного эссе: «оккультное», «эзотерическое» и «тайное общество». Эти термины всем хорошо знакомы, однако

малоупотребительны в стандартной социологической литературе[24]. Прежде чем подвергнуть эти термины концептуализации, необходимо определиться с предварительным пониманием «культуры». Здесь мы будем понимать под культурой коллективную парадигму, которая снабжает нас базовыми интерпретациями и легитимирует социальное бытие. Антрополог Уорд Гуденаф выразил это следующим образом: «Культура состоит из „концептов" и „моделей", которые имеются в сознании людей для организации и интерпретации их опыта». Стоит отметить, что Гуденаф принимает во внимание и неязыковые аспекты культуры (что имеет большое значение для понимания символов эзотерической культуры, в которой символы и образы вообще являются основным способом установления связи с реальностью), добавляя: «неязыковые формы вступают в систематические отношения друг с другом в рамках определенных парадигм»[25].

Также в нашем контексте уместным является и определение Парсонса, понимающего культуру как неотъемлемый компонент системы социального действия, который содержит фундаментальные символические основы для разрешения экзистенциальной проблемы смысла, внутренне присущей социальному бытию. Хотя термин «смысл» подразумевает когнитивную и рациональную ориентацию, в нем есть и сложный нравственный аспект, включающий оценку социального действия. Как утверждает Парсонс: «Высшим уровнем проблемы смысла является концепция предельной реальности, в религиозно-философском значении. Эта концепция относится к основным условиям, которые определяют неэмпирические компоненты всей культурной системы верований»[26].

24. В социологической литературе об оккультном возрождении я встречал общеизвестные примеры оккультного (астрология, колдовство и т. д.), однако так и не нашел никаких аналитических определений или классификационных схем, относящихся к данной рубрике. В Международной энциклопедии социальных наук нет статей «оккультное» и «эзотерическое», а «тайные общества» лишь вскользь упоминаются в нескольких статьях. В Словаре социальных наук, проспонсированном ЮНЕСКО, можно встретить следующее замечание (принадлежащее антропологу Кеннету Литтлу) под рубрикой «Тайные общества»: «В данном контексте сложно что-либо сказать о природе современных организаций, например масонства, однако в первобытных культурах тайные общества обычно составляют неотъемлемую часть социальной системы» (Gould, J. And Kolb, W. L. (eds) (1964) *A Dictionary of the Social Sciences*, p. 624. London: Tavistock). В чем состоит сложность, автор не поясняет.

25. Цит. в Singer, M. (1968) «Culture», in Sills, D. L. (ed.) *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 3, p. 538. New York: Macmillan and Free Press.

26. Talcott, P. (ed.) (1961) *Theories of Society*, Vol. 2, p. 971. New York: Free Press.

К приведенному выше пониманию культуры следует добавить одно уточнение, которое имеет решающее значение для основной идеи данной статьи. А именно речь идет о том, что данный социальный комплекс, например современное западное общество, может иметь более чем один набор базовых предпосылок в своей культурной матрице; то есть всегда существует несколько культурных парадигм, определяющих смысловую основу социального действия, при этом одна из них может доминировать в организованной «фабрике» общества, в то время как другие могут быть скрытыми и оставаться в тени[27]. Культурная парадигма, которая проявляется в публичных институтах, набор когнитивных и ценностных ориентаций, публично признаваемых и легитимируемых сетями социальных институтов, будет обозначаться мной термином «экзотерическая культура». Экзотерическая культура обеспечивает смысловую основу и ориентацию для обыденного социального мира. Это социальный базис для того, что феноменолог Гуссерль назвал «естественной установкой», в рамках которой субъекты принимают существование мира за данность, то есть, в социологическом смысле, принимают институционализированные структуры социального мира как нечто непроблематичное. Очевидно, что большинство социологов и антропологов формулировали свои теории о культуре и обществе применительно именно к экзотерической культуре.

Я предполагаю, что унифицированная интерпретация исторического развития культурной системы западной цивилизации через понятие «модернизация» должна быть пересмотрена; и для того, чтобы приблизиться к более сложному пониманию культурных систем и общественных трансформаций, нам необходимо обратиться к тому, что за неимением лучшего термина в эвристических целях я буду называть «эзотерическая культура». На данном этапе нашего анализа необходимо четко определить три основных компонента эзотерической культуры, три элемента, которые являются общими для любой культурной системы, принимая, однако, особую форму в рамках эзотерической культуры: набор верований и учений (когнитивные и моральные ориентации); набор практик, направленных на конкретные эмпирические действия; и социальная организация, в рамках которой эти действия моделируются и упорядочиваются.

27. Концепция и исследования Флоренс Клаккон о доминирующих и альтернативных ценностных ориентациях могут быть в данном случае релевантными. См.: Kluckhohn, F. (1950) «Dominant and Substitute Profiles of Cultural Orientations», *Social Forces* 28: 276–296; Kluckhohn, F. and Strodtbeck, F. L. (1961) *Variations in Value Orientations*. Evanston: Row, Peterson.

Несмотря на то что термины «эзотеризм» и «оккультизм» часто используются как взаимозаменяемые и что не существует общепринятого согласия по поводу их значений, все же может оказаться полезным позволить себе провести между ними аналитическое различие. Оба они, конечно, относятся к чему-то, что не дано непосредственно в ощущениях или восприятии, то есть к чему-то неэмпирическому.

Под «оккультным» я понимаю целенаправленные практики, техники или методики, при этом они (а) основаны на скрытых или тайных силах природы или космоса, которые не могут быть измерены или распознаны с помощью инструментов современной науки, и (б) имеют в качестве желаемых последствий конкретные эмпирические результаты, например, получение знаний об эмпирическом ходе событий или изменение этих событий в направлении, отличном от того, которое они бы приняли без подобного вмешательства. Как видно, я оставляю за рамками своего рассмотрения такие оккультные явления, как экстрасенсорное восприятие и дежавю, так как их сложнее включить в социологическую схему. Далее, мы можем также говорить об особых оккультных науках и искусствах в том случае, когда субъект оккультной деятельности является не просто ее исполнителем, а обладает особым знанием и квалификацией, при этом оккультные навыки преподаются и транслируются социально организованным (хотя и не общедоступным) и ритуализированным способом[28].

Общепризнанные оккультные практики включают в себя самые разнообразные феномены, например магию[29] и гадательные практики[30], широко распространенные и носящие кросс-культурный характер (астрология, Таро, И-Цзин получили особенное значение в современном оккультном возрождении); они также включают в себя те практики, которые направлены на изменение физической природы неодушевленных объектов через активное участие и личностную вовлеченность субъекта, например, в случае алхимии.

«Эзотерическими» я буду называть такие религиозно-философские системы верований, которые лежат в основе оккультных тех-

28. Стоит отметить, что оккультизм имеет как научные, так и эстетические аспекты, что отсылает нас обратно к замечаниям о значении оккультного возрождения для молодежи. Мы не будем останавливаться на том, что многие проявления научного творчества имеют эстетическое измерение, и наоборот.

29. Сценические трюки и фокусы сюда не относятся, речь скорее идет о таких практиках, как колдовство, ведьмовство, ритуальная или церемониальная магия и тому подобное.

30. Краткое антропологическое объяснение гаданий можно найти в Sills, D. L. (ed.) *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 13, p. 440. New York: Macmillan and Free Press.

ник и практик; то есть этот термин относится к всеохватывающим «когнитивным картам» природы и космоса, эпистемологическим и онтологическим рефлексиям по поводу высшей реальности, которые образуют своего рода хранилище знаний, способных стать опорой для оккультных операций. Проводя аналогию, можно сказать, что эзотерическое знание является для оккультных практик тем же, чем система теоретической физики для прикладной инженерии. Критически важным является то, что эзотерическое знание — это тайное знание «подлинной» сути вещей, скрытых истин, передаваемых чаще всего устным путем и лишь постепенно небольшой группе людей, которые обычно получают посвящение от тех, кто уже обладает этим знанием. Более того, следует добавить, что это знание нельзя назвать нейтральным или объективным знанием о внешней реальности, которая находится перед наблюдателем подобно тому, как эта страница находится перед читателем; эзотерическое знание скорее предполагает участие, а именно является знанием (гнозисом) смысла мироздания для человеческой экзистенции, причем постепенное достижение этого знания способствует внутреннему развитию субъекта и освобождает его от уз повседневной жизни.

Коль скоро эзотерическое знание претендует на понимание подлинной, хотя и скрытой природы вещей, высшей реальности (и тем самым это знание является божественным, теософским в широком смысле), то важно, чтобы его обладатель заслуживал его и продемонстрировал соответствие определенным критериям, необходимым для принятия во внутренний круг истинно знающих. Отсюда и возникает необходимость подвергнуть кандидата серии испытаний и искушений на различных этапах его посвящения, в ходе которых адепт все более и более социализируется внутри эзотерической культуры и десоциализируется в отношении «естественной установки» экзотерической культуры[31].

«Сердцевиной» эзотерического знания является его сокрытие от публичного распространения, от взглядов профана или непосвященного. Дабы оградить это знание от вульгаризации, оно передает-

31. Академический мир можно рассматривать в некотором смысле как более упрощенную и секуляризованную версию эзотерического обретения гнозиса. На низших уровнях ученики проходят через этапы, характерные для неофитов, которые мы называем «классами». На более высоких уровнях возникают особые ритуалы перехода, например, PhD, по мере того, как мы посвящаем студентов в более высокие степени академического братства. Церемония студенческого братства Phi Beta Kappa представляет собой символическое посвящение тех, кто проявил особую склонность к академическим таинствам, хотя немногие из участников этой церемонии осознают ее эзотерические истоки.

ся адепту не напрямую, но обычно символически или метафорически, так что неофиту приходится постепенно его расшифровывать, открывая все новые уровни смысла на различных этапах посвящения. В качестве коррелята этого процесса социальная организация эзотерической культуры стремится принять форму тайных обществ, то есть обществ, чьи способы и нормы организации и членство не раскрываются публично и даже могут быть неизвестны тем членам, которые не достигли высоких степеней посвящения и духовного совершенства.

Социология тайны и тайных обществ, без которой невозможно обойтись при исследовании эзотерической культуры, по большей части так и осталась неразработанной после плодотворного очерка Георга Зиммеля[32]. Между тем тайна имеет принципиальное социологическое значение, так как является одной из образующих сил социальной структуры и социального взаимодействия, как это кратко заметил и Зиммель. Даже самые демократические страны, де-юре или де-факто, организуют многие учреждения тайным образом и имеют агентства, специализирующиеся на скрытых видах деятельности; информация о действиях различных формальных организаций зачастую не предназначена для публичного потребления, но только для квалифицированных членов этих организаций, причем для некоторых из них она доступна в большей степени, чем для других. Такая ситуация заставляет сторонние лица добывать эту информацию особыми путями (частный и государственный шпионаж, направленный на раскрытие промышленных, военных и государственных секретов), при этом подобная деятельность сама, в свою очередь, становится секретной.

Конечно, отнюдь не все тайные общества относятся к эзотерической культуре, и не все социальные организации, имеющие тайны, можно назвать тайными обществами. Однако те тайные общества, которые являются социальными формами эзотерической культуры, имеют сходные черты. Обычно у них есть свои ритуалы инициации и иерархическая структура, различные уровни которой соответствуют различным степеням инициации. При этом лидерство и авторитет являются производными от уровня полученных эзотерических знаний, во всяком случае, в теории. К высшему эшелону относится очень маленькая элитарная группа, которая может называться «Маги», «Великие Мастера» или как-то иначе, а также своего рода совет, ответственный за принятие окончательных решений, касающихся внутреннего и внешнего курса организации. Подобный совет

32. Simmel, G. (1905) «The Sociology of Secrecy and of Secret Societies», *American Journal of Sociology* 11: 441–498.

можно сравнить с исполнительным комитетом формальных организаций, при этом расширенный состав правления может включать в себя, как, например, в случае масонства, людей, занимающих высокие посты в экзотерической сфере общества, в том числе и глав государства[33]. Хотя иерархический принцип организации является базовым для тайных обществ, высшие ступени доступны для всех. Более того, братская солидарность всячески подчеркивается: независимо от социального положения в обществе все члены являются братьями (или сестрами), и в тяжелой ситуации член тайного общества может рассчитывать на любую возможную помощь со стороны любого другого члена этой организации, оказавшегося поблизости, даже на поле боя и даже если они принадлежат к воюющим сторонам.

Таковы, в общем и целом, основные компоненты эзотерической культуры. Анализ конкретной эзотерической системы верований или деталей организации каких-либо отдельных тайных обществ выходит за рамки данной статьи. Гораздо важнее показать, что эзотерическая культура не отрезана от экзотерической, что они сосуществуют друг с другом, хотя и не очевидным образом[34], иными словами, между ними существует множество взаимосвязей.

Эзотерическая культура часто ссылается на общеизвестный культурный материал, например, на религиозные тексты или фигуры (такие, как Тора, Апокалипсис, Адам, Христос и т.д.), считая при этом, что их значение не исчерпывается публичными определениями и признанием; скорее эзотерическая группа видит себя как подлинное вместилище знаний о том, как высшая реальность проявляет себя в этих текстах и фигурах. Только небольшое число избранных, посвященных в таинства, могут расшифровать и передать по непрерывной цепи действительный смысл, скрытый в иносказаниях. Лишь немногие, таким образом, могут быть допущены к постижению тайного имени Бога, которое Моисей узнал на горе Синай и которое передается устно тем, кто может правильно понимать каббалу; лишь немногие могут узнать тайное учение Христа, переданное им избранным ученикам, и т.д.

33. Такое положение дел утвердилось в Швеции и Великобритании, где монарх или член правящей семьи соответственно является номинальным главой масонства в стране. Хотя в Соединенных Штатах такой обычай не был формально утвержден, однако большинство президентов становились масонами высшего уровня — 33 градуса посвящения.

34. Культурные традиции всех основных цивилизационных комплексов и высокоразвитых религий имеют эзотерическую сторону. Так, в исламе, христианстве, индуизме и иудаизме существуют соответственно суфизм, теософия (в таких формах, как иллюминизм, розенкрейцерство, а также и в современных версиях Блаватской, Гурджиева, Штайнера и др.), тантрическая йога и каббала.

Коль скоро эти тайны раскрывают высшую суть реальности, скрытые силы космического порядка, то эзотерическое знание становится высшим источником власти, который дозволяется разделять и использовать лишь относительно небольшой группе посвященных. Такая власть никогда не должна быть связана с улучшением материальных условий жизни носителей эзотерического знания, но лишь со сверхличными целями, гуманистическими идеалами и т.д. Поэтому способы выражения эзотерической культуры с необходимостью являются смутными, так как предназначены для того, чтобы отгородиться от широкой публики; такой язык подобен жаргону подпольного мира или даже речи некоторых психотиков, использующих особый код, ограждающий их от попыток общества проникнуть в их сознание. Экзотерический язык может использовать выражения из эзотерических источников, такие как «третья степень» (из масонского посвящения), *magnum opus* (из алхимии) или *sub rosa* (из розенкрейцерства); точно так же экзотерическая культура впитывает и другие явления эзотерической культуры, например игральные карты (главные масти которых восходят к Таро, эзотерическим изображениям диалектического процесса человеческого бытия).

Эзотерическая культура и социокультурные изменения

В рамках данной статьи для нас особенно интересным является отношение эзотерической культуры к различным аспектам западной модернизации. Мы бы хотели показать, что многое из того, что относится к современности, и даже источники самой идеологии модернизации, происходит из эзотерической культуры; тем не менее, парадоксальным образом ценностные ориентации западной экзотерической культуры, воплощенные в рационализме, научном этосе и индустриализме, вытеснили эзотерическую культуру, отведя ей роль маргинального и подпольного движения. Иными словами, современная западная цивилизация (ведущая начало от Ренессанса и Реформации) все больше и больше придает эзотерической культуре вид контркультуры, в то же самое время кооптируя многие ее ценности и плоды ее развития.

Я предполагаю, что концепция высшей реальности в эзотерической традиции может быть проанализирована в терминах теории Парсонса о структурной дифференциации системы социальных действий как часть субсистемы латентности[35]. Далее мы утвер-

35. Parsons, T. (1969) *Politics and Social Structure*. New York: Free Press.

ждаем, что в случае западной цивилизации, по меньшей мере (а) эзотерические концепции и модели интерпретации реальности формируют культурную парадигму, направленную против институционализированной парадигмы, следовательно, их функция — стимулировать возникновение новых систем социальных действий; и (б) что в различные исторические моменты эти концепции и модели начинали действовать в более широкой общественной сфере в качестве каналов социальных и культурных изменений.

Более того, хотя это и трудно документально подтвердить, так как потребуется гораздо больше места, чем это возможно в рамках данной статьи, основная когнитивная модель лежащей в основе всего скрытой реальности, центральная для эзотерической мысли, описывает реальность как управляемую силами, энергиями, постоянно находящимися в движении и сталкивающимися между собой; эта модель полностью противоположна статическому, стабильному, гармоничному взгляду на вещи, присущему «естественной установке». Следовательно, как мы полагаем, в самой сердцевине идеологии модернизации (модернизме) находятся определенные эзотерические влияния. Эта идеология, которая положительно оценивает все новое в противовес всему старому, которая видит в развертывающемся настоящем время освобождения от ярма застойного прошлого, является идеологией грядущего нового порядка и посюстороннего спасения с помощью человеческих сил, то есть идеологией, которую, вслед за по крайней мере одним автором[36], можно рассматривать как плод эзотерического (в данном случае гностического) символизма, проявившегося в истории пуританской революции.

В данном контексте уместно обсудить вопрос о взаимосвязи между эзотерической культурой и авангардом, так как эзотерические представления, описания и интерпретации реальности находят свое выражение в художественных произведениях (в литературе, живописи, архитектуре, даже музыке), чей эзотерический смысл ускользает от широкой публики. Для посвященных такие символы являются чем-то гораздо большим, чем искусство: они также несут определенное послание и, следовательно, являются экспрессивными символами в самом точном смысле этого слова.

В своей недавней статье Дэниел Белл[37], указывая на антитетические отношения между социальными структурами индуст-

36. Voegelin, E. (1952) *The New Science of Politics*, p. 133. Chicago: University of Chicago Press.

37. Bell, D. (1970) «The Cultural Contradictions of Capitalism», *Public Interest* 21: 16–43.

риально-технологического общества и современной культурой, отметил, что в последней превалирует преобладающий импульс «ко всему новому и оригинальному, причем идея изменения и новизны затмевает реальные изменения»[38]. Белл соотносит эту идеологию изменений, то есть модернизм как таковой, с культурной традицией авангардистского искусства, которое появилось в XIX веке как контркультура по отношению к восходящей буржуазной культуре индустриального общества[39].

Белл не прослеживает никаких связей между оккультизмом и формированием авангарда в XIX веке, хотя и замечает мимоходом[40], что ценности авангарда, а именно антиструктурность, антиисторизм, радикальная свобода, иными словами, ценности нигилизма и анархизма, являются частью более древней западной традиции, а именно гностического эзотеризма[41].

Витовт Каволис недавно исследовал в своей статье социопсихологическую связь между авангардистской культурой и тем, что он назвал «сатанинским» и «прометеевским» типом личности, при этом первый характеризуется «отрицающе-разрушающим механизмом», а последний — «сострадательной заботой о нуждах других людей»[42]. Эти личностные ориентации проявляются в активистском и нигилистском аспектах авангардистской культуры, ориентированной как на уничтожение установленного порядка вещей, так и на бесконечное новаторство и обновление форм. Более того, Каволис считает, что авангардистская культура придает

38. Bell, D. «The Cultural Contradictions of Capitalism», p. 17.

39. Более полное обсуждение возникновения и основных характеристик авангардистской литературной культуры см. в эссе Ирвинга Хоува «Идея Модерна» (Howe, I. (ed.) (1967) *Literary Modernism*, pp. 11–40. Greenwich, Conn.: Fawcett).

40. Bell, D. «The Cultural Contradictions of Capitalism», p. 34.

41. В том же ключе и Эдгар Морин утверждал, что возрождение астрологии сегодня является выражением нового гнозиса (Defrance, Ph., Fischler, C., Morin, E. et Petrossian, L. *Le retour des astrologues*, p. 123). Смотрите также замечания Ханса Йонаса о гностических чертах некоторых современных политических тенденций, включая тему отчуждения (Jonas, H. (1963) *The Gnostic Religion*. Boston: Beacon).

42. Любители астрологических характеристик могут с удивлением заметить совпадение сатанинского и прометеевского типов личности с двумя сторонами рожденных под знаком Водолея (то есть детьми нынешней эпохи): «Отрицательный Водолей… требует вседозволенности под маской свободы и декларирует право людей на общественные блага, не заботясь ни о чьем благе, кроме своего собственного. Положительный Водолей это… гуманист, ищущий свободы не для себя, а для других, озабоченный проблемами страны или даже всей планеты, убеждающий все человечество двигаться ввысь и вперед, и идущий впереди всех, дабы показать им путь» (Keane, J. L. (1967) *Practical Astrology*, p. 34. West Nyack, N. J.: Parker).

положительную ценность символам «сатанинской» психологической ориентации, которые как бы в миниатюре отражают антисоциальные ценности внутри установившегося социального порядка: «В некоторой степени, авангардистская культура может быть понята как попытка легитимировать многое из того, что было делегитимизировано в сатанинской мифологии»[43].

Влияние оккультных тем, особенно связанных с демонизмом и сатанизмом, весьма заметный аспект в историческом развитии авангардистской культуры, под которой мы здесь понимаем как литературный, так и политический протест против институционализации рационалистически-индустриального буржуазного социального порядка. Этот протест против модернизации был своего рода общим знаменателем движения романтизма, и эзотерическая культура давала материал для протеста против нового социального порядка, хотя ни эзотерическая культура, ни авангардная культура не стремились к возвращению к старому режиму. Ритуальная магия, «силы тьмы», Сатана как таковой стали символами идентичности, сплачивающими ориентирами, короче говоря, революционными силами, извлеченными из оккультной контркультуры[44] в ходе борьбы против буржуазных ценностей. Поэтому оккультные мотивы как источник вдохновения в изобилии можно встретить в произведениях как знаменитых, так и малоизвестных романтиков, таких как Гёте[45], Новалис, Готье, Нерваль, Байрон, Лотреамон и Бодлер[46].

Эти оккультные темы были подхвачены и следующими поколениями авангардной культуры[47], особенно таким «проклятыми»

43. Kavolis, V. (1970) «The Social Psychology of Avant-Garde Cultures», S*tudies in the Twentieth Century* 6: 13–34.

44. Более полное изложение социального значения Сатаны в прошедшем столетии см. у Евгения Вебера (Weber, E. (1964) *Satan franc macon*. Paris: Julliard).

45. Lepinte, Ch. (1957) Goethe et l'occultisme. Paris: Societe d'Edition les Belles Lettres.

46. Bays, G. (1964) *The Orphic Vision: Seer Poets from Novalis to Rimrbaud*. Lincoln: University of Nebraska Press. Отметим наблюдение Хоува в его комментариях к одному отрывку Бодлера: «Это кажется заявлением о желании создать... новую основу бытия через перманентную революцию чувственности и стиля, посредством которой искусство может возвести себя до уровня белой или (что более вероятно) черной магии» (Howe, I. (ed.) *Literary Modernism*, p. 17).

47. Для того чтобы окончательно отвести справедливое место эзотерической культуре как вдохновляющей силе авангардистской культуры, необходимо исследовать эзотерические влияния и на более ранних новаторов в литературе и искусстве, например, Шекспира (Arnold, P. (1965) *Esotericisme de Shakespeare*. Paris: Mercure de France; Reed, R. R. (1965) *The Occult on the Tudor and Stuart Stage*. Boston: Christopher) и Рабле (Masters, G. M. (1969) *Rabelaisian Dialectics and the Platonic-*

поэтами-символистами, как Рембо и Верлен[48], а также Йейтсом и Томасом Манном и, наконец, Анри Бретоном, главной фигурой сюрреализма, имеющего особенное социологическое значение, так как это движение совершенно четко выражает идею художественного протеста и политического радикализма[49]. Многие сюрреалисты (сам Бретон, Арагон, Элюар, Навиль) были или до сих пор являются приверженцами левого радикализма, и влияние сюрреализма можно даже найти в произведениях Э. Сезара, одного из создателей идеологии негритюда, культурного проявления борьбы за освобождение черных. Бретон опирался на множество различных источников вдохновения (включая Маркса, Фрейда и оккультизм), чтобы выразить революционное мировоззрение, направленное против буржуазного мира (мира пользы, рассудка, реализма и технологического общества). Сутью этого мировоззрения было намерение «всегда делать возможным прорыв „диких“ образов, которые будут будоражить восприятие, разбивая слаженность „стабильных“ образов, которые создают для каждого индивида так называемый объективный мир»[50]. Актуальное значение сюрреализма как одного из источников вдохновения революционного движения во Франции в мае 1968 года было детально проанализировано в блестящем социологическом исследовании Вилльнера[51].

В политическом развитии современного общества, как на Западе, так и в странах третьего мира, проходящих процесс вестернизации (в том числе в форме имперского доминирования), эзотерическая культура также оказала влияние на авангардные политические движения и идеологии, которые противопоставили себя установленным режимам. Важнейшим социальным каналом такого рода протеста стали тайные общества: «Баварские Иллюминаты» Вейсгаупта в XVIII веке, масонство во Франции в XVIII и XIX веках, Карбонарии

Hermetic Tradition. Albany: State University of New York Press), не говоря уже об эзотерических направлениях в живописи и архитектуре (Van Lennep, J. (1966) *Art & Alchimie*. Brussels: Meddens).

48. Senior, J. (1959) *The Way Down and Out: The Occult in Symbolist Literature*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

49. Комментируя «Сюрреализм и революцию», Камю утверждал: «Сущностным врагом сюрреализма является рационализм. Метод Бретона представляет собой особую форму того направления западной мысли, которое отдает предпочтение аналогии в ущерб принципам тождества и противоречия... Магические ритуалы,... алхимия... и множество других чудесных этапов на пути к единство и философскому камню». (Howe, I. (ed.) *Literary Modernism*, p. 218).

50. Willener, A. (1970). *The Action-Image of Society,* p. 224. London: Tavistock.

51. Ibid.

в Италии и Франции, «Молодая Италия» Мадзини, «Шинн фейн» в Ирландии и многие другие. Большей частью идеология этих тайных обществ была националистической, республиканской, антиклерикальной, а иногда интернационалистической. Все эти организации заимствовали образы и экспрессивные символы из эзотерической картины мира, особенно символы освобождения человека от оков тьмы (истолкованных в политическом смысле как оковы традиционных институтов или чужеземных захватчиков) на пути к свету. В большинстве своем эти движения преуспели в создании политических режимов, которые хотя бы отчасти соответствовали их требованиям[52].

Конечно, отнюдь не все тайные общества, опиравшиеся на эзотерический символизм, ритуалы и интерпретации, могут быть отнесены к прогрессивным, так как некоторые из них (хотя и меньшинство) являются реакционными, например, Ку-клукс-клан в Соединенных Штатах, кагуляры во Франции в 1930-е годы; в свете недавнего исследования Повеля и Бержье[53] эзотерические влияния можно обнаружить даже в тайных обществах (например, Орден Туле), которые играли скрытую роль в формировании нацизма. Довольно показательно, что из эзотерической культуры, обладающей поразительным богатством образов и символов, можно вывести совершенно различные политические толкования. Однако какие бы конкретные примеры мы ни рассматривали, можно утверждать, что эзотерическая культура придает импульс борьбе против существующего порядка, укореняя политическое сознание и действие в реальности, выходящей за рамки обыденной жизни[54],

52. Так, символы Великой Печати Соединенных Штатов (лучезарная дельта, пирамида) являются эзотерическими символами масонства, к которому принадлежала большая часть отцов-основателей; то же самое касается и символов Французской республики (особенно 1848 года), чей девиз «Свобода, Равенство и Братство» представляет собой излюбленный идеал масонства, сформулированный в ложах перед началом Французской революции. Симон Боливар, освободитель Южной Америки от власти Испании, так же был вдохновлен масонскими идеалами, как и Гарибальди в Италии и т. д.

53. Pauwels, L. and Bergier, J. (1968) *The Morning of the Magicians*. New York: Avon.

54. Уместно вспомнить в данном случае оценку С. Н. Эйзенштадтом способности китайских коммунистов связывать между собой различные протестные движения, направляя их в русло общего дела. Он отмечает, что такая связь «позволяла некоторым представителям мелкопоместного дворянства, некоторым тайным обществам, военачальникам и крестьянским повстанцам выходить за узкие рамки их собственных социальных интересов и находить общий базис, формируя более широкие социальные ориентации» (Eisenstadt, S. N. (1971) «Some Reflections on the Significance of Max Weber's Sociology of Religions for the Analysis of Non-European Modernity», *Archives de sociologie des religions* 32: 49). С нашей точки зрения, такие ориентации происходят, хотя бы отчасти, из эзотерических доктрин, сформу-

но способной воплотиться в возможном историческом будущем, перевернув современный мировой порядок.

Еще один политический аспект современной контркультуры, о котором здесь необходимо сказать, — это марксизм. Его главным вкладом в борьбу против буржуазной ментальности является разработка диалектического материализма, который стал для Маркса и Энгельса ключом, с помощью которого они пытались выявить скрытые законы исторического процесса. Обычно прародителем современной диалектики считается Гегель, но недавнее исследование Бенца[55] показало, в какой степени на гегельянство и марксизм оказали влияние немецкие мистические и эзотерические источники. Среди них — теософия, философская алхимия и каббала, получившие духовный импульс от произведений более ранних мистиков, таких как Мейстер Экхарт и особенно Яков Беме, и заново истолкованные в начале XIX века в немецких теософских и евангелистских кругах, а также и в кружках философов, принимавших участие в движении романтизма[56].

Последний аспект влияния эзотерической культуры на развитие современной западной цивилизации, который необходимо рассмотреть, это отношение к научной мысли. Последняя, будучи основана на эмпирицистском и позитивистском образе объективной реальности, измеряемой с помощью эмпирических средств и существующей независимо от субъекта, является, вероятно, ключевой формой мысли в процессе модернизации, обесценившей и сделавшей нелегитимной практику оккультных наук. Тем не менее, парадоксальным образом, эзотерические влияния в форме символизма, образности, практик и космологических учений, были тем фоном, на котором возникали научные дисциплины.

Например, в случае с современной глубинной психологией Бакан[57] выявил многочисленные элементы еврейской мистической тра-

лированных внутри тайных обществ. В случае Китая заслуживает упоминания рост национального самосознания в период восстания тайпинов (Shih, V. (1967) *The Taiping Ideology. Seattle*: University of Washington Press).

55. Benz, E. (1968) *Les Sources mystiques de la philosophie romantique allemande*. Paris: Vrin.

56. В частности, в эзотерической концепции теолога Этингера, за поколение до Маркса, можно найти такие темы, как эсхатологический взгляд на историю и грядущая свобода человека в эпоху «Золотого Века», когда государство, частная собственность и денежная экономика исчезнут во всеобщем царстве равенства и любви (Benz, E. *Les Sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, pp. 32–53).

57. Bakan, D. (1958) *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*. Princeton, N.J.: Van Nostrand.

диции, которая во многом повлияла на психоанализ Фрейда; его теория либидо и значения символов в психическом процессе (включая аналогическую связь между символами) может рассматриваться как научная формулировка некоторых элементов каббалы и книги Зогар. Его наследник, Юнг, интенсивно изучал средневековую и ренессансную алхимию[58], которую он связывал с личностным развитием. Ранний Фрейд находился под влиянием экспериментов Шарко с гипнотизмом, при этом основания гипнотизма были заложены за столетие до него оккультистом Месмером в его опытах с магнетизмом[59].

Даже в естественных науках эзотерические влияния играли немаловажную роль, о которой здесь можно упомянуть только вскользь. Хотя сегодня использование алхимических символов химических элементов является всего лишь красивым пережитком, следует отметить, что химия возникла из средневековой алхимии в качестве своей матрицы[60]. Алхимия и астрология также сыграли свою роль в возникновении медицины. Парацельс, например, был ключевой фигурой, соединившей эзотерическую культуру и современную научную мысль, так как он выдвинул новаторскую теорию о том, что лечение человеческих тел должно быть основано на астрологической по своей сути попытке установить соответствия между различными частями тела, болезнями и влияниями различных знаков зодиака. Астрология и теософия также были частью культурного наследия, которое скорее использовалось, чем отрицалось современными учеными, такими как Кеплер или даже Ньютон[61]. Даже сама социальная организация современной науки в форме академий наук во многом восходит к «Новой Атлантиде» Фрэнсиса Бэкона с ее идеей «Рая ученых», к книге, которая во многом была частью «герметическо-каббалистического» потока[62].

58. Jung, C.G. (1968) *Psychology and Alchemy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press; Jung, C.G. (1968) *Alchemical Studies*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

59. Mesmer, F.A. (1971) *Le magnetisme animal*. Paris: Payot.

60. Stillman, J.M. (1960) *The Story of Alchemy and Early Chemistry*. New York: Dover.

61. Hutin, S. (1960) *Les disciples anglais de Jacob Boehme*. Paris: Denoel.

62. Yates, F.A. (1964) *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, p.450. Chicago: University of Chicago Press. После того как научное сообщество стало организованной силой, оно порвало с эзотерической культурой. Символическим событием в этом отношении стало возникновение французской Академии наук в 1666 году, членство в которой исключало занятия астрологией. Однако всего лишь за несколько лет до этого события Франция все еще имела своего официального государственного астролога, Морина де Вилльфранка, профессора математики в пре-

Таковы некоторые основные указания, неизбежно неполные и краткие, по поводу широкого спектра эзотерических влияний на исторический процесс модернизации.

Заключение

Хотя на первый взгляд оккультное возрождение может показаться маргинальным предметом для социологии, на самом деле изучение эзотерического затрагивает многие аспекты нашей научной дисциплины, например, социологию знания, социологию искусства, социологию религии и социологию девиантного поведения[63]. В эвристических целях в этом очерке акцент был сделан в основном на эзотерической культуре как важной составляющей контркультуры, постоянно присутствующей внутри западной цивилизации. В сущности, мы выявили, что главная функция эзотерической культуры состоит в том, чтобы быть «рассадником» и культурным источником изменений и масштабных инноваций в искусстве, политике и даже науке. Эта функция напоминает аналогичную функцию «обществ-рассадников», о которых говорит Парсонс[64] в отношении Израиля и Греции[65].

В других своих работах[66], обсуждая вопрос социетальных изменений, я предположил, что важные идеациональные компоненты изменений (то есть трансформации в социальном осознании реальности) могут зачастую происходить из неинституционализированных групп или секторов общества, чьи парадигмы реальности могут, в определенные исторические моменты, заменять инсти-

стижном заведении Коллеж-де-Франс, который пытался модернизировать и рационализировать астрологию с помощью точных математических методов.

63. В контексте последней смотрите исследование различных реакций на колдовство в Англии и на Континенте (Currie, E. P. (1968) «Crimes without Criminals: Witchcraft and Its Control in Renaissance Europe», *Law & Society Review* 3: 7–28). Среди других исследований колдовства, девиантности и социальной структуры смотрите работу Эриксона о Новой Англии (Erikson, K. (1966) *Wayward Puritans*. New York: Wiley).

64. Parsons, T. (1966) *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

65. Можно заметить, что эзотерическая культура глубоко укоренена в культурных традициях Израиля и Греции, особенно в пророческой и каббалистической традиции Израиля, а также ритуалах и мистериальных культах Греции.

66. Tiryakian, E. A. (1967) «A Model of Societal Change and Its Lead Indicators», in Klausner, S. Z. (ed.) *The Study of Total Societies*, pp. 69–97. Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor; Tiryakian, E. A. (1970) «Structural Sociology», in Tiryakian, E. A. and McKinney J. C. (eds) *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, pp. 111–135. New York: Appleton-Century-Crofts.

туционализированные парадигмы и, в свою очередь, становиться новыми социальными проектами. Соотнося данный тезис с темой настоящего очерка, можно предположить, что эзотерическая культура, а также группы и отдельные посредники между эзотерической и экзотерической культурой являются главными источниками вдохновения культурных и социетальных инноваций.

Документально подтвердить эту модель, очевидно, не так-то легко. Для этого требуется продемонстрировать значимое социоисторическое родство между, казалось бы, разнородными сферами социальных действий. Эта методологическая проблема, в сущности, та же самая, которую пытался решить Макс Вебер, изучая взаимосвязь протестантского аскетизма и этической основы современного капитализма. Однако сложность изучения связи эзотерической культуры и социетальных инноваций в экзотерической культуре даже более велика, чем в случае протестантизма. Для этого необходимо разработать такие инструменты анализа, которые позволят нам как социологам придать смысл эзотерическим текстам и документам, многие из которых требуют расшифровки значений экспрессивных символов, которые по самой своей сути являются качественными и не могут быть подвергнуты количественному измерению. Многообещающим методом в этом отношении могут быть техники лингвистики и структурной антропологии, например, те, которые используются при интерпретации мифологий, имеющих множество сходств с эзотерическими моделями реальности. Особенно плодотворным в этом отношении может оказаться все возрастающее применение феноменологии (которая в конечном счете нацелена на понимание внутреннего смысла структур сознания) в социальных науках[67], например, так, как это делается в рамках этнометодологии[68].

Серьезные методологические проблемы также возникают при попытке выявить связь между, с одной стороны, эзотерическим символизмом, образностью, концепциями реальности и, с другой стороны, социальным поведением. В данном случае речь идет о вопросе, каким образом концепции структуры реальности переводятся на язык парадигм социального действия и социальной образности (например, как эзотерическое понятие андрогина, Адама Кадмона,

67. Natanson, M. (ed.) (1972) *Phenomenology and the Social Sciences*. Evanston: Northwestern University Press.

68. Ученик Гарольда Гарфинкеля, Трент Эглин *(Trent Eglin)*, в настоящее время работает над этнометодологическим исследованием алхимии.

связано с современной модой и дизайном одежды в стиле унисекс). Это тем более сложно, что основные группы-посредники между двумя культурами склонны действовать в незримых для общества тайных социальных организациях. Это означает, что легкодоступных информативных документов весьма мало, а те, что есть, зачастую исходят от государственных и других институциональных органов, которые стремятся к подавлению таких эзотерических групп.

Тем не менее данные методологические сложности следует рассматривать скорее как вызов социологическому воображению, чем как принципиально неразрешимые проблемы. Сама постановка теоретических вопросов, связанных с отношениями между эзотерической и экзотерической культурой, особенно в области анализа динамики социетальных изменений, может привести к возникновению новых методологических разработок в социологии.

Делая последние замечания об оккультном возрождении, уместно обратиться к пересмотру понятия модернизации. Возможно, вместо того, чтобы рассматривать модернизацию как процесс, происходящий только в последние двести лет, более плодотворным будет понимать ее как процесс, начавшийся еще в древности, в ходе которого современные идеи вытесняют ранее институционализированные парадигмы в так называемые «решающие периоды»[69] социетальных изменений, причем этот процесс постоянно повторяется в развитии западных обществ. Результатом этого может стать, если прибегать к аналогии, представление о стохастическом процессе изменений вместо представления о непрерывном развитии; этот процесс прерывается адаптивными мутациями в культурном коде западной цивилизации, если прибегнуть к еще одной аналогии.

В историческом развитии западной цивилизации оккультное возрождение сопровождает решающие периоды перехода от одной культурной матрицы к другой. На ум приходит период упадка Римской империи, когда пышным цветом расцвели эзотерическая культура и эзотерические символы (многие из которых были впитаны первоначальным христианством, до его институционализации Константином). Эпоха Ренессанса и Реформации — это

69. Я заимствую этот суггестивный термин из работы Баландье (Balandier, G. (1971) *Sens et puissance*, p. 202. Paris: Presses Universitaires de France), предпочитая его избитым «периодам кризиса». В этой, а также в других своих работах (Balandier, G. (1970) *Sociologie des mutations*, Paris: Anthropos; Balandier, G. (1971) «Reflexions sur une anthropologie de la modernite», *Cahiers internationaux de sociologie* 51: 197–211) Баландье разработал теорию модернизации, которая кажется особенно плодотворной при пересмотре динамики социальных изменений.

еще один важнейший период смены культурных парадигм, представляющий собой отрицание рационализма средневековой схоластики и утвердившегося церковного авторитета и вызвавший изменения во многих социальных сферах. Именно в этот период, а не в предшествующее ему Средневековье происходило оккультное возрождение, а эзотерическая культура становилась главным каналом распространения новых экспрессивных символов и систем верований, источником новых ценностных ориентаций[70].

В обоих случаях успех эзотерической культуры был обеспечен, как мне кажется, тем, что в экзотерической культуре было утрачено доверие к укоренившимся символам и когнитивным моделям реальности, произошла инфляция институционализированных коллективных символов идентичности, так сказать. В эти периоды имело место то, что можно назвать «уходом от разума в сферу оккультного»[71], уходом не в смысле полного «выпадения из поля», используя терминологию Курта Левина, а скорее в религиозном смысле отрешенности, то есть временного отступления ради вдохновляющих раздумий, которые позволяют восстановить духовную энергию, необходимую для возвращения в повседневную жизнь с еще большим энтузиазмом.

С этой точки зрения, оккультное возрождение сегодня вполне сопоставимо с предыдущими подобными явлениями, даже включая современные нападки на институционализированную рациональность, которые принимают в нашем поколении иррациональные формы. Основной вызов для социологии оккультного — проанализировать эту иррациональность, ее формы и условия возникновения, а также возможные социальные последствия. Если мы придем к пониманию, что оккультное возрождение сегодня является не просто преходящим увлечением массового общества, но неотъемлемым компонентом формирования новой культурной матрицы, скорее интернациональной, чем национальной по своему охвату; если мы обнаружим в этом явлении важный канал изменения коллективных представлений о социальной реальности, мы увидим (с помощью «третьего глаза» или без его помощи), что наступление Эры Водолея является важнейшим социологическим событием.

Перевод с английского Юрия Халтурина

70. См. выдающееся историческое исследование Йейтс об этом культурном контексте: Yates, F. A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*.

71. Ibid., p. 449.

Библиография/References

Arnold, P. (1965) *Esotericisme de Shakespear*. Paris: Mercure de France.

Bakan, D. (1958) *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*. Princeton, N.J.: Van Nostrand.

Bays, G. (1964) *The Orphic Vision: Seer Poets from Novalis to Rimrbau*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Becker, H. (1960) «Normative Reactions to Normlessness», *American Sociological Review* 25: 803–810.

Bell, D. (1970) «The Cultural Contradictions of Capitalism», *Public Interest* 21: 16–43.

Benz, E. (1968) *Les Sources mystiques de la philosophie romantique allemande*. Paris: Vrin.

Currie, E.P. (1968) «Crimes without Criminals: Witchcraft and Its Control in Renaissance Europe», *Law & Society Review* 3: 7–28.

Defrance, Ph., Fischler C., Morin E. et Petrossian, L. (1971) *Le retour des astrologues*. Paris: Les Cahiers du Club du Nouvel Observateur.

Eisenstadt, S.N. (1971) «Some Reflections on the Significance of Max Weber's Sociology of Religions for the Analysis of Non-European Modernity», *Archives de sociologie des religions* 32: 29–52.

Erikson, K. (1966) *Wayward Puritans*. New York: Wiley.

Gould, J. and Kolb, W.L. (eds) (1964) *A Dictionary of the Social Sciences*. London: Tavistock.

Greeley, A.M. (1970) «Implications for the Sociology of Religion of Occult Behavior in the Youth Culture», *Youth & Society* 2: 131–140.

Greeley, A.M. (1968) *Religion in the Year 2000*. New York: Sheed & Ward.

Greeley, A.M. (1970) «Superstition, Ecstasy and Tribal Consciousness», *Social Research* 37: 203–211.

Howe, I. (ed.) (1967) *Literary Modernism*. Greenwich, Conn.: Fawcett.

Hutin, S. (1960) *Les disciples anglais de Jacob Boehme*. Paris: Denoel.

Jonas, H. (1963) *The Gnostic Religion*. Boston: Beacon.

Jung, C.G. (1968) *Alchemical Studies*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Jung, C.G. (1968) *Psychology and Alchemy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Kavolis, V. (1970) «The Social Psychology of Avant-Garde Cultures», *Studies in the Twentieth Century* 6: 13–34.

Keane, J.L. (1967) *Practical Astrology*. West Nyack, N.J.: Parker.

Kluckhohn, F. (1950) «Dominant and Substitute Profiles of Cultural Orientations», *Social Forces* 28: 276–296.

Kluckhohn, F., Strodtbeck F.L. (1961) *Variations in Value Orientations*. Evanston: Row, Peterson.

Lepinte, Ch. (1957) *Goethe et l'occultisme*. Paris: Societe d'Edition les Belles Lettres.

Marty, M. (1970) «The Occult Establishment», *Social Research* 37: 212–30.

Masters, G.M. (1969) *Rabelaisian Dialectics and the Platonic-Hermetic Tradition*. Albany: State University of New York Press.

Mesmer, F.A. (1971) *Le magnetisme animal*. Paris: Payot.

Natanson, M. (ed.) (1972) *Phenomenology and the Social Sciences*. Evanston: Northwestern University Press.

Parsons, T. (1966) *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives,* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Parsons, T. (1969) *Politics and Social Structure*. New York: Free Press.

Parsons, T. (ed.) (1961) *Theories of Society,* Vol. 2. New York: Free Press.

Pauwels, L., Bergier, J. (1968) *The Morning of the Magicians*. New York: Avon.

Reed, R. R. (1965) *The Occult on the Tudor and Stuart Stage*. Boston: Christopher.

Robertson, R. (1971) «Sociologists and Secularization», *Sociology* 5: 297–312.

Roszak, Th. (1969*) The Making of a Counter Culture*. Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor.

Senior, J. (1959) *The Way Down and Out: The Occult in Symbolist Literature*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Shepherd, W.C. (1972) «Religion and the Counter Culture — a New Religiosity», *Sociological Inquiry* 42: 3–9.

Shih, V. (1967) *The Taiping Ideology.* Seattle: University of Washington Press.

Sills D. L. (ed.) *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 13. New York: Macmillan and Free Press.

Simmel, G. (1905) «The Sociology of Secrecy and of Secret Societies», *American Journal of Sociology* 11: 441–498.

Singer, M. (1968) «Culture», in Sills, D. L. (ed.) *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 3, p. 538. New York: Macmillan and Free Press.

Staude, J. R. (1970) «Alienated Youth and the Cult of the Occult», in Morris L. Medley and James E. Conyers (eds.) *Sociology for the Seventies*, pp. 86–95. New York: Wiley.

Stillman, J. M. (1960) *The Story of Alchemy and Early Chemistry.* New York: Dover.

Tiryakian, E. A. (1967) «A Model of Societal Change and Its Lead Indicators», in Klausner, S. Z. (ed.) *The Study of Total Societies*, pp. 69–97. Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor.

Tiryakian, E. A. (1970) «Structural Sociology», in Tiryakian, E. A. and McKinney, J. C. (eds) *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, pp. 111–135. New York: Appleton-Century-Crofts.

Truzzi, M. (1970) «The Occult Revival as Popular Culture: Some Random Observations on the Old and Nouveau Witch», *Sociological Quarterly* 13: 16–36.

Van Lennep, J. (1966) *Art & Alchimie*. Brussels: Meddens.

Voegelin, E. (1952) *The New Science of Politics*. Chicago: University of Chicago Press.

Weber, E. (1964) *Satan franc macon*. Paris: Julliard.

Willener, A. (1970) *The Action-Image of Society.* London: Tavistock.

Wilson, B. R. (1966) *Religion in Secular Society*. London: Watts.

Yates, F. A. (1964) *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.