



DOI: 1022250/2072-8662.2017.1.80-89

Носачев П.Г.



«Я алгеброй гармонию проверил...»: религиоведение, эзотеризм и дискурс в творчестве Коку фон Штукрада

Аннотация. В статье на примере творчества одного из ведущих современных религиоведов К. Штукрада анализируется проблематика включения постструктуралистской философии в методологию современного религиоведения. Труды Штукрада с самого начала были подчеркнута междисциплинарны: он исследовал шаманизм, астрологию, западный эзотеризм, проблему связи науки и религии, применяя концепции М. Фуко, Р. Рорти, П. Бурдьё, Б. Лагура, Э. Фишер-Лихте, Б. Гладигова, УДж.Т. Митчелла. Такая методологическая открытость делает его теорию лучшей иллюстрацией как плюсов, так и минусов междисциплинарности в религиоведении. По мнению некоторых исследователей, Штукрад –

один из немногих, кому удалось эффективно применить методологию дискурс-анализа в религиоведческих исследованиях. Штукрад прошёл путь от эссенциализма школы А. Февра к постструктурализму в духе Фуко. Общее направление его последних трудов следует логике конструкционистской формы дискурс-анализа. Из теории Штукрада можно вывести следующие положения. Во-первых, популярное в современном религиоведении деление на этический и эмический уровни описания не работает, границы между учёным и тем, что он изучает, между религиоведением и религией, постоянно изменяются. Во-вторых, любое исследование есть в то же время процесс созидания того, что исследуется, следовательно, религиовед создаёт современный ему дискурс «религии», а религиоведение самого религиоведа определяется его личными убеждениями. В-третьих, заменив религию на дискурс «религии», Штукрад нивелирует сам предмет религиоведческого исследования.

Ключевые слова: история религиоведения, постструктурализм, дискурс-анализ, эзотеризм, М. Фуко, шаманизм, астрология, наука и религия, эпистемология

Pavel G. Nosachev

«I Checked Harmony with Algebra ...»: Religious Studies, Esotericism and Discourse in the works of K. von Stuckrad

Abstract. The article discusses the inclusion of poststructuralism in the methodology of modern religious studies on the example of works of one of the leading contemporary religious scholars K. von Stuckrad. The works of von Stuckrad from the very beginning was multidisciplinary: he studied shamanism, astrology, Western esotericism, the problem of the relationship of science and religion; he was also aware of modern socio-cultural theories and used the concepts of M. Foucault, R. Rorty, P. Bourdieu, B. Latour, E. Fischer-Lichte, and W.J.T. Mitchell. This methodological openness makes his theory the best illustration of both advantages and disadvantages of interdisciplinary in the study of religion. Stuckrad is one of the few religious scholars, who managed to apply the methodology of discourse analysis in religious studies. Stuckrad went from essentialism of A. Faivre to poststructuralism in the spirit of M. Foucault. The general direction of his latest studies follows the logic of constructionist form of discourse analysis. From the theory of Stuckrad we can deduce the following. The division between the ethical and emic levels of description popular in modern religious studies doesn't work; the boundaries between scientist and what he studies, between religious studies and religion change constantly. Any scientific study is a process of creation that is studied, the researcher in religious studies creates modern discourse of "religion", and religious studies are determined by his personal beliefs and worldview. Replacing religion with discourse of "religion", Stuckrad destroyed the very subject of religious studies.

Key words: history of religious studies, poststructuralism, discourse analysis, esotericism, M. Foucault, shamanism, astrology, science and religion, epistemology

Носачев Павел Георгиевич – кандидат философских наук, доцент школы культурологии НИУ «Высшая школа экономики»; 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, 20; pavel_nosachev@bk.ru

Pavel G. Nosachev – PhD (Philosophy), Assistant Professor at School of Cultural Studies, Higher School of Economics; 20 Myasnitckaya str., Moscow, Russia, 101000; pavel_nosachev@bk.ru

Как и вся сфера гуманитарной мысли, религиоведение вышло из философии, проблемы религиоведения, его достижения, его методы всегда будут нести отпечаток философии. Эмансипировавшись от философии и выделившись в самостоятельную отрасль знания, религиоведение существует в мире, где философские теории, сменяя друг друга, задают общее направление жизни. Следовательно, само религиоведение изменяется вместе с миром, следуя общим законам. По мнению многих исследователей, гуманитарная мысль XX века прошла через череду учений, каждое из которых оформляло стиль мышления этого века, картину этих изменений выражают в форме хронологического ряда: феноменология, феминизм, социальное конструирование, структурализм, постструктурализм¹. Последний подход задал моду на изучение общества и культуры в последней четверти XX века, эта мода перешла в XXI век. Религиоведение не осталось в стороне и также впитало в себя наследие постструктурализма. Постструктурализм – «...не систематический подход или новый метод... а развёртывание нового лексикона, новый словарь или набор выражений в изучении религии, ... этот словарь возвращает нас к проблемам эпистемологии (характера знаний), семиотики (природы знаков) и идеологии (природы власти)» [Carrette, 2010, 275]. Постструктурализм показывает, что «мир создан из отношений, а не вещей» [Carrette, 2010, 278], он вооружает религиоведение новым набором исследовательских методов чтения текста, поиска идеологических структур, лежащих в основе любого исследования, критических стратегий, «способов чтения текстов (Деррида и Кристева), способов разоблачения идеологических структур (Барт и Фуко), способов выявления идей в их историческом становлении (Фуко) и способов выявления скрытых желаний и конструирования субъективности (Лакан, Кристева)» [Carrette, 2010, 288]. Таким образом, лексикон постструктурализма может сыграть значительную роль в развитии современного религиоведения². В нашей работе мы рассмотрим творчество наиболее последовательного религиоведа-постструктуралиста – Коку фон Штукрада. Имя фон Штукрада не столь известно российскому сообществу, хотя уже более 20 лет этот учёный исследует границы приложимости современных социокультурных теорий к религиоведческому материалу. Его опыт интересен и противоречив, представляется, что ознакомление с ним может дать хорошую пищу для размышления современным российским учёным и, возможно, подвигнуть их к более смелому расширению границ использования в религиоведении междисциплинарного подхода.

Труды Штукрада с самого начала были подчёркнуто междисциплинарны: он исследовал шаманизм, астрологию, западный эзотеризм, проблему связи науки и религии, стал энциклопедически образован в сфере современных социокультурных теорий, применяя концепции М. Фуко, Р. Рорти, П. Бурдьё, Б. Латура, Э. Фишер-Лихте, Б. Гладигова, У.Дж.Т. Митчелла. Такая методологическая открытость делает его теорию лучшей иллюстрацией как плюсов, так и минусов междисциплинарности в религиоведении. По мнению некоторых исследователей, Штукрад – один из немногих религиоведов, которому удалось эффективно применить методологию дискурс-анализа в религиоведческих исследованиях [Hjelm, 2011, 134], а его последний труд [Stuckrad, 2014] не имеет аналогов.

Штукрад начал свою научную карьеру как исследователь эзотеризма, специализировавшийся на истории астрологии и, шире, соотношении науки и религии, в течение нескольких лет он даже работал на кафедре «Герметической философии и связанных с ней течений» Амстердамского университета, институции, инспирировавшей исследования эзотеризма в современной Европе. Позже, пересмотрев своё отношение к исследованиям эзотеризма, Штукрад обратился к широким междисциплинарным проектам, совмещавшим историю науки, религиоведение, исследования культуры. Всё это привело его к переходу с кафедры в Амстердаме на кафедру «Сравнительного и исторического исследования религии» в университете Гронингена, которую он позже возглавил. Его успешная работа на посту заведующего кафедрой сделала его кандидатом на пост декана факультета «Теологии и религиоведения» того же университета, который он занял в 2013 году. Именно изначальная вовлечённость в развитие исследований эзотеризма сделала темы отверженного знания, культуры тайных обществ, маргинальных учений одними из центральных

в его творчестве, поэтому его религиоведческую теорию зачастую иллюстрируют примеры из этой сферы. Стоит заметить, что с годами Штукрад стал, пожалуй, самым серьёзным критиком исследований эзотеризма.

Дискурс и научное знание: первые шаги

Проблематика дискурсивности знания занимала Штукрада с самого начала его научной деятельности. Ещё в своей диссертации «Битва за астрологию» [Stuckrad, 2000] отношение к астрологии в христианстве он рассматривал как неоднозначное по причине множества вариантов христианства, бытовавших до Первого Вселенского собора. В таком ключе любая считающаяся ортодоксальным христианским учением «гностическая» или «еретическая» интерпретация совместимости астрологии и христианства будет вполне ценной и легитимной, так как любое течение считается равноправным игроком на поле дискурса, и никто не может утверждать единой истинной интерпретации. Поэтому фокус исследования Штукрада смещается с христианского мейнстрима (который, по его признанию, действительно негативно относился к астрологии) [Stuckrad, 2000, 768–801] к гностическим и манихейским учениям, в которые астрологические концепции легко вписывались [Stuckrad, 2000, 624–764]. Таким образом, с самого начала он показывает противоречивость устоявшихся схем: ересь/ортодоксия, магия/религия, наука/религия. Существование непризнанных форм знания было вызовом традиционным представлениям о границах науки и о науке как таковой. Можно сказать, Штукрада никогда не интересовал эзотеризм как таковой, его интересовала эпистемология. По мнению Штукрада, лишь теория дискурса наиболее удачно может решить проблемы пограничных случаев легитимного и нелегитимного знания. «Знание о мире не является нейтральным, ... оно есть культурный ответ на символические системы, обеспеченные социальной средой. Эти символические системы обычно производятся, легитимируются, транслируются и трансформируются как дискурс. Дискурс-анализ с точки зрения социологии знания является реконструкцией процессов социального строительства, объективации, коммуникации, легитимации смысловых структур» [Stuckrad, 2014, 4]. Таким образом, не существует науки, религии, астрологии, магии, есть дискурс науки XVI века и дискурс науки XVIII века – это две различные формации. Кроме формации дискурсов нет ничего. Упомянутый выше многозначный термин «дискурс» Штукрад определяет как «...коммуникативные структуры, организующие знание в данном сообществе; они устанавливают, стабилизируют и узаконивают системы значения и предоставляют коллективно разделяемые порядки знания в институализированной социальной системе. Утверждения, высказывания и мнения по определённой теме, систематически организованные и неоднократно повторяемые, формируют дискурс» [Stuckrad, 2014, 11].

И всё же Штукраду нелегко было сразу обратиться к радикальным формам дискурс-анализа. Поначалу в предмете своего изучения (западном эзотеризме) он искал сущностное ядро, ориентируясь на известную эссенциалистскую схему французского исследователя А. Февра [Faivre, 1994]. Впоследствии он увидел недостаточность концепции последнего из-за чрезмерного центрирования на христианских источниках, что привело сначала к расширению поля исследования (включению иудаизма и ислама), а затем к полному отказу от эссенциализма в религиоведении.

Дискурс «эзотерического» и западная культура

В своих последних работах Штукрад пытается вписать эзотеризм в историю западной культуры, не ограничиваясь при этом темами, связанными только с христианством или секуляризмом. Многие исследователи-эссенциалисты рассматривали эзотеризм оппонентом сначала христианскому, а затем и рационалистическому мировоззрениям. По Штукраду в таком подходе допущено сразу несколько ошибок.

Во-первых, само христианство понималось как совокупность вероучений, хотя идея, что религия несводима к теологии, уже давно очевидна для религиоведческого сообщества. Во-вторых, как данность рассматривалась идея единства западного мира или некоей «западной традиции». Эта теория нашла своё выражение в том, что, согласно Антуану Февру, «запад *посещали* (курсив в оригинале – П.Н.) иудаизм и ислам» [Faivre, 2006, 208], а в словаре «Гнозиса и западного эзотеризма» всё влияние двух мировых религий на западный эзотеризм выразилось в форме статьи

с характерным названием «иудейские влияния» (Jewish Influences) [Dictionary of gnosis and western esotericism, 2006, 633–647], роль же ислама в формировании предмета, которому посвящён словарь, свелась лишь к спорадическим его упоминаниям и не выразилась даже в отдельной статье. Такой подход нивелирует очевидный факт наличия религиозно плюрального мира эпохи Средних веков и раннего Нового времени, где ислам и иудаизм были равноправными участниками единого культурного процесса, взаимно обогащавшего различные религии и культуры в равной степени. В-третьих, без должной рефлексии принималась идея «оппозиционности» эзотеризма «традиционному знанию». Дискурсивный подход размывает границы устоявшихся представлений о единых системах. Так, с точки зрения этого подхода, в истории мы не встретим единого христианства, единого ислама и единого иудаизма, равно как не найдём и единых оппонентов этих религий. В-четвёртых, ошибочно был понят сам процесс научного исследования. Долгое время считалось, что учёный рассматривает набор неких реально существующих феноменов, интерпретирует их и, на основании своей интерпретации, выносит суждения того или иного рода. Дискурсивный метод предполагает, что учёный своим исследованием *создаёт* эти объекты, что же существует в реальности – сказать вообще невозможно. Поэтому «западный эзотеризм» – это всего лишь конструкт в разуме исследователя, сам по себе имеющий лишь временную ценность. Такие сконструированные структуры и сформировали в своё время эпистему Нового времени, определяющую нашу жизнь. Наблюдаемый нами взлёт исследований эзотеризма сегодня, по-видимому, признак формирования новой эпистемы, это «...дискурсивное событие связано с изменением эпистемы под влиянием европейских дискурсов после Второй мировой войны и 1960-ых... Концепция эзотеризма – попытка соответствовать новой лексике» [Stuckrad, 2010, 196].

Исходя из отмеченного выше, Штукрад предпочитает не говорить вообще о «западном эзотеризме», потому что этот термин предполагает наличие некоей реальной «системы мысли и доктрин» [Stuckrad, 2010, XI], имеющей историю, зафиксированную в форме внутренне единой традиции. С научной точки зрения более продуктивным было бы говорить об «эзотерическом дискурсе в западной культуре». Согласно его базовой гипотезе, «эзотерические компоненты в истории западной культуры на самом деле не были маргинализированы» [Stuckrad, 2010, 25]. Здесь особенно любопытным был бы анализ исторического периода между 1200 и 1800 годами. Согласно большинству историков, именно тогда происходило конструирование идентичности западной культуры, и формировались базовые её компоненты. Обращение к более далёкому прошлому, например, к первым векам истории христианства по Штукраду непродуктивно по той причине, что сами механизмы обобщения, исследования и рассмотрения того или иного явления сложились в западной культуре лишь в эпоху Нового времени и, следовательно, любая теория о далёком прошлом будет лишь вчитыванием в это прошлое концептов эпохи модерна. В указанный промежуток астрология, алхимия, магия, каббала, герметизм были неотъемлемой частью западной культуры и играли важную роль в конструировании европейской идентичности. После 1800 года происходит их исключение из поля рассмотрения, для них формируется особый дискурс отверженного знания, который, с одной стороны, способствует их консолидации, а с другой – аннулирует их значимость для научного и философского мировоззрений эпохи.

Интересен взгляд Штукрада на прошлое Европы. Для всех очевидно, что Средние века были эпохой диалога культур, но не столь очевидным является тот факт, что религиозный плюрализм, подобный современному, был присущ древности. «Мой тезис, – пишет Штукрад, – заключается в том, что эти переходные формы (от одной религии к другой – П.Н.) не ограничиваются современной эпохой, даже если дифференциация религиозных форм и возможностей выбора среди них усиливается в современности. Раньше идентичности также конструировались вокруг полей дискурса, биографических нарративов и конфликта между внутренним и внешним восприятием. Как сейчас практиковать дзенскую медитацию или верить в буддийскую концепцию реинкарнации или кармы для христиан, кажется, не создаёт проблем, так и в период раннего Нового времени многие христиане легко принимали

пантеистические теории или практики официально считавшиеся еретическими» [Stuckrad, 2010, 15]. Результатом такого процесса и стал дискурс эзотерического в западной культуре, который сформировался в процессе культурного диалога и взаимного обогащения идеями различных религиозных и культурных систем. Штукрад предлагает считать ядром «дискурса эзотерического» идею тайны, которая всегда была «социальным, культурным и символическим» [Stuckrad, 2010, 58] капиталом учений, соотносящихся с «дискурсом эзотерического», именно наличие в них тайны всегда привлекало к ним людей. В основе изучаемого дискурса лежит диалектика «тайного» и «открытого», формирующая группы элитистского характера. Элитарность таких групп может быть осознана как их непосредственными членами, так и людьми, не входящими в их круги. Определившись с содержанием дискурса и с условиями его формирования, перейдём теперь к конкретным его проявлениям.

Shared passion

Религиозный плюрализм, о котором говорилось выше, не был реализацией добровольного желания межрелигиозного диалога, он скорее являлся условием выживания религий. Ислам и иудаизм разделяли целый ряд положений в борьбе со своим общим врагом – христианством. Христианские мыслители, исходя из апологетических и прозелитических целей, заимствовали идеи из ислама и иудаизма, всё это вело к «интерконфессиональности поневоле» [Stuckrad, 2010, 69]. Ярким примером такого интерконфессионализма в иудаизме, по Штукраду, служит книга «Зогар», в которой происходит заимствование христианских и мусульманских идей с целью их переосмысления в апологетическом ключе. В исламе схожую роль играет система Сухраварди. Взаимоотношения между мыслителями трёх великих религий привели к созданию сетей (в терминологии Б. Латура), связывающих учёных, эти сети обеспечивали процесс дискурсивного трансфера. В ходе исследования истории этого трансфера Штукрад выявляет ряд общих тем, объединяющих мыслителей разных течений. В дискурсе эзотерического, таким образом, намечается «общая страсть (shared passion) к определённым моделям интерпретации, способствующая укреплению самобытности религиозных и философских идентичностей» [Stuckrad, 2010, 69]. В анализе этих тем Штукрад берёт за основу методологическое деление на микроформы и макроформы, предложенное Петером Шафером в анализе литературы Хехалот [Schafer, 1992, 1–10]. Макроформой является идеальная структура, которая манифестирует себя в ряде микроформ (сюжетов или текстов). Штукрад считает макроформы способом идентификации дискурсивных полей. Продемонстрируем работу этого метода на конкретных примерах.

Распространённая тема мистического опыта оформляется двумя различными дискурсами: «опытом вне тела в его ритуальном контексте и вознесением на небеса» [Stuckrad, 2010, 74]. Эти два дискурса были макроформами мистического опыта, проявившимися во множестве микроформ. В разных микроформах сам мистический опыт зачастую описывался как способ обретения высшего знания. В таком контексте Енох, Моисей, Сухраварди, герметические и гностические визионеры описывают один и тот же процесс, но окрашенный различными оттенками в зависимости от контекста локальной культуры. Легче всего проиллюстрировать эту культурную разницу на примере сюжета «восхождения на небеса» общего для иудеев, гностиков, герметиков начала нашей эры. Если в иудейских текстах мистики Хехалот интерпретировали восхождение визионера как процесс посредничества между Богом и народом Израиля, то в герметизме и гностицизме упор делался на личные переживания восходящего, для которого опыт, полученный в процессе восхождения, носил лично значимый характер. Не менее яркие отличия видны и на примере ангельских сил, встречающихся визионеру в процессе восхождения. В гностическом мировидении ангелы – злые архонты низших сфер, удерживающие мистика от познания высших миров и бегства из-под их власти. В иудейской мистике Меркавы, напротив, ангелы – дружественные сущности, защищающие небеса от вторжения недостойных.

Другой пример «общей страсти» – герменевтика, не только как текстуальная процедура, но и как поиск скрытых смыслов и попытка рассмотрения мира как текста. Интерпретация текста, его раскодирование – общая тема рассматриваемого

Штукрадом периода. Она также имела множество форм, самой яркой из них стала кабалистическая идея языка Торы, как божественного языка, состоящего из священных букв, на которых в свою очередь было построено всё бытие. Бог творил мир через язык, и этот священный язык хранит ключ ко всему творению, правильное прочтение Торы и правильная работа со священными буквами и их комбинациями может трансформировать всё бытие. Но проблема языка не ограничивалась лишь иудейскими кругами, в её рамки вписывается и известный спор об универсалиях, включивший в себя как исламскую и христианскую, так и иудейскую мысль. В данном контексте каббалисты могут с полным основанием быть названы реалистами. Увлечение герменевтикой приняло гораздо более широкий размах и вышло за пределы Средних веков, проявившись в Возрождении и раннем Новом времени, что привело к появлению науки о языке – филологии.

Дискурсы «эзотерики», «науки» «культуры» и «религии» в эпоху модерна

Одна из главных проблем, связанных с восприятием «эзотерического дискурса» и его характеристикой, обусловлена, прежде всего, жёсткой оппозицией науки и религии, оформившейся во всей полноте, по мнению Штукрада, в XIX веке после выхода в свет «Происхождения видов» Дарвина. До этого момента нельзя с полным основанием утверждать, что наука была полностью отделена от религии. Жёсткая оппозиция, приведшая в том числе и к появлению так называемых «окультурных наук», понимаемых как псевдонаучные спекуляции многими исследователями XX века, сослужила плохую службу учёным. Штукрад предполагает, что в сфере взаимоотношений различных полей человеческого знания можно выделить несколько моделей взаимодействия. Первой является модель соревнования, строго разводящая эти две формы и противопоставляющая их предметы и объекты диаметрально противоположным образом. В таком случае феномен, претендующий быть в равной степени причастным научной и религиозной сфере (например, антропософия), однозначно попадает в маргинальную область, не признаваемую ни первой, ни второй сферами. Второй формой служит модель гармонии, предполагающая взаимное дополнение науки религией, а религии наукой, берущая своё начало в протестантизме, в этой модели религия и наука во многом отождествляются по своим целям, следовательно, то, что не признаётся ни первой, ни второй автоматически попадает в категорию ложной религии (суеверия) и плохой науки. Третьей является модель компенсации, базирующаяся на теории «расколдовывания мира» Макса Вебера. Согласно ей, рационализация всех сфер жизни порождает вакуум в религиозной сфере, который начинает заполняться наукой и искусством, то есть на место религии встают новые формы, отвечающие духу расколдованного мира. Согласно Штукраду, все указанные модели скрыто или открыто подразумевают оппозицию между наукой и религией. Штукрад предлагает четвёртую модель «вмешательства», которая настаивает на совмещении двух форм: «Наука и религия – тесно связанные типы знания. Давайте предположим на минуту, ... что “наука” – это система интерпретации, направленная на природный мир, а “религия” – герменевтическая стратегия, занимающаяся метафизическими или трансцендентными вопросами. Теперь в особенности интересно рассмотреть роль дисциплин, ставших жертвой стратегии исключения в пост-просвещенческом дискурсе. Многие из этих дисциплин сегодня изучаются под рубрикой «эзотеризм»: астрология, алхимия и каббала – примеры традиций знания, неразрывно связанных с “научными” системами знаний, и, в то же самое время, являющихся интегральными частями “религиозных” систем» [Stuckrad, 2010, 142–143].

Таким образом, одно и то же явление (астрология, алхимия и т.п.) может предстать в разном свете в зависимости от оптики, через которую будет изучаться. У конкретного явления в культуре нет одного раз и навсегда зафиксированного места, его положение может меняться. Если при определённой оптике наука и религия не противопоставлены друг другу, а существуют в некоей единой системе взаимодействия (как, видимо, и было в Средние века), то явления, получившие с лёгкой руки Агриппы Неттесгеймского наименование «окультурные науки» (астрология, алхимия и натуральная магия), нельзя оценивать однозначно, они совмещают в себе целый спектр влияний (экспериментальное, художественное, религиозно-мистическое,

философское и т.п.), и как сплав этих влияний они должны изучаться. По Штукраду, проблема большинства исследователей XX века в том, что они превратили «эмическую» категорию «окультурных наук» в «этическую», тем самым дав однозначное априорное толкование сложному феномену.

История дискурса астрологии в эпоху модерна показывает, как мистический платонизм, совмещённый с аристотелевской картиной мира, вступил в конфликт с новой вселенной Коперника. Астрология была легитимна в докоперниканской системе мысли, поскольку представляла собой неотъемлемую её часть. Более того, противники Коперника прибегали к астрологии как к оружию в борьбе с его идеями, но к середине XVI века новая модель мироздания окончательно побеждает, а в ней уже нет места старому дискурсу астрологии. В эту эпоху «системы знания, которые были господствующими на протяжении веков, оказывались... стигматизированы как “псевдонауки”» [Stuckrad, 2014, 56]. Идеи астрологии не исчезают, а в латентной форме пребывают в мировоззрении романтиков, на основании которого чуть позже формируется новый дискурс астрологии. По Штукраду, в XIX веке дискурс астрологии как духовного явления обретает две формы: теософскую, в которой наука, религия и эзотерика сплавляются в экзотическое единство; и психологическую, в которой астрологии через юнгианскую психологию придаётся новый смысл. Таким образом, у астрологии как таковой нет никакого единого ядра, она менялась в зависимости от изменения условий, моды, властных отношений, интеллектуального климата, фактически астрологий столько, сколько может быть изобретено дискурсивных конфигураций, использующих это понятие.

Сходная ситуация происходит и с алхимией. Учение, бывшее неотъемлемой частью средневековой научной культуры, при смене дискурса научности и появлении дискурса духовности постепенно превращается из легитимной формы знания в нелегитимную, обозначенную как знание «окультурное». Позже, благодаря формированию нового дискурса духовности, алхимия, как и астрология, включаются в рамки психоаналитической теории Юнга и религиоведческой системы Элиаде, в которых феномен алхимии превращается из естественнонаучной экспериментальной системы в духовную практику. Такое изменение перспективы ничего не говорит нам об алхимии как таковой, оно лишь указывает на изменение условий наблюдателя. В целом стоит заметить, что особую роль в переконфигурировании дискурсов на рубеже XIX–XX веков сыграли теософия и антропософия, в них, как в настоящем узле, связываются множество различных дискурсов.

С развитием научного знания в XIX веке, в особенности с появлением дарвиновского эволюционизма, образуются новые комбинации дискурсов. Под влиянием романтизма и американского трансцендентализма возникают различные формы согласования новых научных картин и дискурса духовности, так возникает широкий спектр учений от эволюционизма Геккеля до работ т.н. «New Age science» Капры, Бейтсона и Шелдрейка. По мнению Штукрада, эти явления нельзя считать псевдонаучными, нельзя маргинализировать то, что является мейнстримом. Сам термин Нью Эйдж Штукрад считает неудачным, поскольку в нём слышится оценочное разделение правильного и неправильного, старого и нового, традиционного и нетрадиционного. По Штукраду, любое суждение об истине является проявлением власти, безосновательно закрепляющей один из равноправных дискурсов в качестве главенствующего.

Религиоведение как дискурсивная формация

Все замечания о дискурсивной природе естественных наук логично перенести на науки гуманитарные, религиоведение не станет здесь исключением. Для Штукрада история религиоведения – это, прежде всего, история религиоведов, людей, имеющих личные убеждения, национально-культурный багаж. Порождённое каждым из них религиоведение не есть изучение религии как таковой, это лишь проекция их внутренних представлений во внешний мир. Причём сама эта проекция не отпечаток личности, а новая конфигурация дискурсов. Так труды Бубера и Шолема Штукрад оценивает, как поиск иудейской идентичности, выраженный в «самоориентализации европейских иудеев» [Stuckrad, 2014, 115]. В контексте дебатов первой половины XX века Бубер и Шолем обращаются к древности, чтобы

обосновать уникальность иудейского пути и тем самым описать его идентичность, противопоставив другим народам. Бубер делает это путём создания дискурса экстатического мистицизма, следы которого он усматривает в древнем гностицизме, платонизме, суфизме, индуизме и христианстве, а полное выражение находит в иудейском хасидизме, таким образом, хасидизм встраивается в изобретённую традицию мистических учений, при этом сохраняя аутентичность иудаизма. Сходный путь проделывает и Шолем, формируя конструкт каббалы как иудейского гностицизма. В гностицизме мыслители круга Шолема видели лучшее отражения ушедшей древности, то каббала стала удачной альтернативой бездуховности современного мира. Что-то подобное, правда, без составляющей иудаизма, Штукрад обнаруживает и в трудах Отто: описав центр религии как Священное, выраженное в *mysterium tremendum/fascinans*, он «затронул нерв своего поколения» [Stuckrad, 2014, 126]. После трудов Отто, Бубера, Шолема дискурс мистицизма становится одним из центральных в религиоведении.

Дискурсы не только формируют научное сообщество, они формируются научным сообществом и, как это было в случае с мистицизмом, популяризируясь, создают новые формы религии. Наиболее примечательной иллюстрацией этой мысли является культ Великой Богини. Труд И.Я. Бахофена «Материнское право», подобно работе Отто, также затронул «нерв времени», его идея об изначальном матриархате таила в себе модную в то время критику современной цивилизации, увязанную с изменением роли женщин в обществе. Несмотря на то, что историками его теория почти сразу была отвергнута, идеи Бахофена вдохновляли Энгельса, Беньямина, теоретиков франкфуртской школы, Фрейда и Юнга, а когда начались археологические открытия на Крите, в которых были обнаружены следы монотеистического культа Богини, они оформились в якобы археологически фундированную теорию матриархального монотеизма древних критян. Попав в руки учёных-популяризаторов Р. Грейвса и Ч. Лиланда, идея получила широкую популярность. «Эти авторы смешивали академический стиль с поэзией, личный опыт с новеллистикой» [Stuckrad, 2014, 146], и такое смешение стилей и сделало их неотъемлемой частью массовой культуры. Таким образом, порождённая в рамках академии и якобы подтверждённая материальными археологическими данными идея обрела эстетическую форму и легла в основу новых религий, изобретающих, каждая по-своему, традицию почитания Великой Богини.

Подобная ситуация произошла и с шаманизмом. Сама по себе эта спорная категория порождает соответствующий дискурс, который в свою очередь меняется в зависимости от эпохи, так с XVII века шаманизм прошёл стадии демонизации, когда шаман считался одержимым злыми духами (здесь очевидно его сочетание с дискурсом христианства), медикализации, когда шаман считался психически больным (здесь явно влияние дискурсов разума, ментальной болезни и т.п.), и идеализации, когда шаман стал считаться человеком, способным достигать изменения сознания и контактировать с иным миром (здесь шаманизм соединился с дискурсом мистицизма, психологией Юнга и т.п.)³. Финальная стадия этого дискурса была оформлена и описана Мирча Элиаде в его «Шаманизме». Разумеется, все труды Элиаде были проекцией его собственной конфигурации дискурсов, связанной с политическими, религиозными и художественными интересами⁴. Заполнить созданную дискурсивную форму были призваны шаманы-академики: К. Кастанеда, М. Харнер, Д. Галифакс. Сегодня все шаманские сообщества, созданные академиком, прошли путь рутинизации харизмы и существуют как самостоятельные институциональные структуры. Таким образом, на примере шаманизма виден не только процесс оформления академическим религиоведческим дискурсом нового дискурса религиозного, но и процесс институализации этого дискурса.

В современных исследованиях принято выделять три типа дискурс-анализа⁵: конструктивистский дискурс-анализ, он предполагает, что реальность есть социальный конструкт, его задача раскрыть способы её конструирования; критический подход, сфокусированный на динамике властных отношений, взаимодействии знания

и идеологии; критический дискурс-анализ, также фокусирующийся на отношениях власти и идеологии, но при этом признающий существование отделённой от социальных конструкций реальности. Изучение трудов Штукрада позволяет заключить, что все его рассуждения следуют логике первой конструкционистской формы дискурс-анализа. Стоит заметить, что применение Штукрадом дискурс-анализа как тотального метода в исследовании истории религии и религиоведения превосходит самые оптимистичные прогнозы эвристической значимости этого метода в религиоведении [Hjelm, 2011, 143–146]. Штукраду действительно удалось продемонстрировать, насколько близко могут быть сопряжены между собой различные сферы гуманитарии и сколь важно для религиоведения осознать свою включённость в её рамки.

Наш обзор заключим следующими соображениями. Во-первых, если признать аргументацию Штукрада верной, то популярное в антропологии и прижившееся в современном религиоведении деление на этический и эмический уровни описания не работает. Представления о том, что существуют реальные научные гипотезы, описывающие некий реальный опыт адептов, идут в разрез с теорией дискурсивного конструирования. Судите сами, можно ли чётко ответить на вопрос о том, являются ли «теория матриархата» Я. Бахофена, «Священное» Р. Отто, «иудейский гностицизм» Шолема всецело этическими или всецело эмическими? Штукрад демонстрирует, что границы между учёным и тем, что он изучает, между религиоведением и религией, столь зыбки, что прочерчивание чётких линий демаркации невозможно, а, вернее, если следовать логике Штукрада и, добавим, Фуко, возможно только с позиции власти, которая одна в праве определить, где сейчас пролегает эта черта.

Во-вторых, становится очевидным, что любое исследование есть в то же время процесс созидания того, что исследуется, следовательно, религиовед создаёт современный ему дискурс «религии», а религиоведение самого религиоведа определяется его личными увлечениями, следовательно, изучая представления о религии того или иного времени, мы прежде всего (если не всего лишь) изучаем внутренний мир её исследователей. По меткому выражению Джерреми Каррета, «постструктурализм отмечает конец невинности. После него изучение религии не может больше скрывать свои оценочные суждения, ... больше не может прикрываться нейтральностью в отношении к полу, культуре, власти и идеологии» [Carrette, 2010, 287].

В-третьих, если мы знаем, что существует только изменчивое поле дискурсов, то никакого религиоведения как отдельной науки не существует, как нет и не может быть никакой религии, всё это лишь звуки, которым абстрактная власть придаёт временное значение. Примечательно, что бывший коллега Штукрада по кафедре «Герметической философии» Воутер Ханеграафф давно заметил, что методологический аппарат Штукрада «был куплен слишком дорогой ценой, которую далеко не каждый будет готов заплатить» [Hanegraaff, 2012, 362]. Заменяв религию на дискурс «религии», Штукрад сместил фокус с конкретных религиоведческих исследований в плоскость социокультурных теорий, «в результате исчез не только термин, ... исчез и весь историографический материал» [Hanegraaff, 2012, 365]. В итоге религиоведам нечего изучать, религии больше не существует.

Однажды один суфий сказал: «Когда человек женится, он садится на корабль, а когда у него рождается ребёнок, он терпит кораблекрушение», – также и в научном исследовании, когда мы избираем ту или иную философскую теорию, те или иные исследовательские методы, мы должны понимать, какую цену за их применение придётся заплатить. Творчество Штукрада – хороший повод задуматься над этим.

Библиографический список

1. Амайон, Р. Понятие шаманизма: формирование западной интерпретации / Р. Амайон // Религиоведение. – 2009. – № 1. – С. 3–15.
2. Давыдов, И.П. Эпистема мифоритуала / И.П. Давыдов. – М.: МАКС Пресс, 2013.
3. Забияко, А.П. Мирча Элиаде: методология в контексте индивидуально-психологических и религиозных особенностей личности / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2008. – № 1. – С. 180–186.

4. Красников, А.Н. Методологические проблемы религиоведения / А.Н. Красников. – М.: Академический проект, 2007.
5. Carrette, J. Post-structuralism and the study of religion in *The Routledge Companion to the Study of Religion* / J. Carrete. – London: Routledge, 2010. – P. 274–290.
6. *Dictionary of gnosis and western esotericism* / Wouter J. Hanegraaff ed. – Leiden: Brill, 2006. – XXX+1230 p.
7. Faivre, A. *Access to Western Esotericism* / A. Faivre. – NY: State University of New York Press, 1994. – 369 p.
8. Faivre A. *Kocku von Stuckrad et la notion d 'ésotérisme* / A. Faivre // *Aries*. – 2006. – Vol. 6, № 2. – P. 205–214.
9. Hanegraaff, W. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture* / W. Hanegraaff. – Cambridge: Cambridge university press, 2012. – 468 p.
10. Hjelms, T. Discourse analysis in *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion* / T. Hjelms. – London: Routledge, 2011. – P. 134–150.
11. Schafer, P. *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism* / P. Schafer. – NY: State University of New York, 1992. – 198 p.
12. Stuckrad, K. von. *Das Ringen um die Astrologie: jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis* / K. von Stuckrad. – Berlin: de Gruyter 2000. – 936 p.
13. Stuckrad, K. von. *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000* / K. von Stuckrad. – Berlin: de Gruyter, 2014. – 225 p.
15. Stuckrad, K. von. *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities* / K. von Stuckrad. – Leiden: Brill, 2010. – XIV+242 p.

¹ Отчасти такая логика отражена в труде А.Н. Красникова: [Красников, 2007].

² В отечественном религиоведении к методологии постструктурализма систематически обращается И.П. Давыдов, см., например, [Давыдов, 2013].

³ Подробнее об истории понятия шаманизм, его рецепции см. [Амайон, 2009, 3–15].

⁴ Подробнее о связи религиоведческой концепции Элиаде с его личными религиозными убеждениями и психологическими установками см. [Забияко, 2008, 180–186].

⁵ Подробнее см. [Hjelms, 2011, 134–150].

References

1. Hamayon R.N. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2009, no. 1, pp. 3–15 (in Russian).
2. Davydov I.P. *Epistema miforituala* [The Episteme of Mytho-Ritual]. Moscow, MAKS Press, 2013 (in Russian).
3. Zabayako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2008, no. 1, pp. 180–186 (in Russian).
4. Krasnikov A.N. *Metodologicheskie problemy religiovedeniya* [Methodological Problems of Religious Studies]. Moscow, Akademicheskiiy proekt, 2007 (in Russian).
5. Carrette J. *Post-Structuralism and the Study of Religion in The Routledge Companion to the Study of Religion*. London: Routledge, 2010, pp. 274–290 (in English).
6. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Ed. Wouter J. Hanegraaff. Leiden: Brill, 2006, 1230 p. (in English).
7. Faivre A. *Access to Western Esotericism*. NY: State University of New York Press, 1994, 369 p. (in English).
8. Faivre A. *Aries*. 2006, vol. 6, no. 2, pp. 205–214 (in French).
9. Hanegraaff W. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 468 p. (in English).
10. Hjelms T. *Discourse Analysis in the Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London: Routledge, 2011, pp. 134–150 (in English).
11. Schafer P. *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*. NY: State University of New York, 1992, 198 p. (in English).
12. Stuckrad K. von. *The Struggle for Astrology: Jewish and Christian Contributions to Understanding of the Antique Time* [Das Ringen um die Astrologie: jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis]. Berlin: de Gruyter 2000, 936 p. (in German).
13. Stuckrad K. von. *The Scientification of Religion: A Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*. Berlin: de Gruyter, 2014, 225 p. (in English).
15. Stuckrad K. von. *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*. Leiden: Brill, 2010, XIV+242 p. (in English).