

Вутер Ханеграф
Неоязычество как магия

(*Hanegraaf W. J. New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden, N. Y., Koeln: Brill, 1996. P. 79-85.*)

/79/

Рассматривая неоязычество с позиций религиоведения, мы сталкиваемся с хорошо знакомой специалистам проблемой концептуального статуса *магии*¹. Ритуальная

/80/

магия является основной неоязыческой практикой и, согласно представлениям самих неоязычников, она представляет собой ключ к языческому мировоззрению. Однако до какой степени будет правомерным для нас принимать эту эмную позицию, описывая сущность неоязычества как «магию» в этном смысле?

Классическое разделение между магией, религией и наукой как сущностно разными видами деятельности (Тайлор, Фрэзер, Малиновский и др.) давно дискредитировало себя как результат проекции западных европоцентристских взглядов на неевропейский материал². Но если это различие не более чем продукт интеллектуального империализма, тогда становится под вопрос само оперирование термином «магия». Поскольку все традиционные определения магии зависели от имплицитного или эксплицитного контраста магии либо с религией, либо с наукой, сам концепт «магии», казалось бы, должен уйти вместе с классической позицией тенденциозного противопоставления религии магии, а магии и религии – науке. Дальнейшее использование этих понятий, в таком случае, будет подразумевать поддержку более не состоятельных научных теорий. Тем не менее, концепт «магии» оказался на редкость живуч в научном дискурсе. Х. С. Верснел, глубоко анализируя данную проблему, отмечает, что теоретики находят чрезвычайно трудным воздерживаться от термина «магия», даже если они убеждены, что это необходимо: «Практически никто не может избежать моментов ослабленной концентрации, когда внезапно начинаешь орудовать простыми концептами, пришедшими из области «здравого смысла», хотя иногда и демонстрируешь свою сознательность, помещая слово «магия» в кавычки или добавляя перед ней «так называемая»»³. Поскольку избегать термина «магия» в этном смысле при обсуждении феноменов, известных как «магия» на эмном уровне непрактично⁴ (в конце концов, это слово сформировалось не в ученом дискурсе), некоторые авторы предлагают сохранить его на уровне понятия из области прагматического здравого смысла. Кл. Клакхон провел параллель с такими терминами как «мальчик, юноша, мужчина, старик – ни один из которых ни физиологи, ни психологи не будут полностью отвергать, но которые они также никогда не будут пытаться включить в число базовых понятий, на которых зиждется их наука»⁵. Схожим образом Верснел предлагает использовать термин «магия» как этный термин относящийся к политетическому классу религиозных феноменов: «Как и религии, «магические» практики или выражения могут разделять

¹ Обзор полемики о соотношении магии-науки-религии см. Wax & Wax, 'Notion of Magic'; Middleton, 'Theories of Magic'; Versnel, 'Some Reflections'; Tambiah, *Magic, Science, Religion*.

² См., например Wax & Wax ('Notion of Magic' 500): «Эти концепции подвергались жесткой критике: критики были авторитетны; их данные безупречны; их критика еще не была опровергнута... [Благодаря ей, стало] ясно, что основанием разделения между магией и религией (или магией и наукой) послужили не представления или поведение примитивных народов, в чьей жизни магия играет такую важную роль. Скорее эти дистинкции происходят из рационалистической ориентации западной цивилизации (и западных ученых-рационалистов)».

³ Versnel, 'Some Reflections' 181.

⁴ Ср. замечание Верснела: «...невозможно говорить о магии, не используя термин «магия»» ('Some Reflections' 181).

⁵ Cl. Kluckhohn, 'Universal Categories of Culture'. Цит. по: Wax & Wax, 'Notion of Magic' 499.

некоторые сходства – хотя и не все подобные сходства будут родовыми. Это значит, что мы можем принять «широкое, политегическое или

/81/

прототипическое» определение магии, основанное на наборе черт, отобранных «здравым смыслом» - которое может, согласно конвенции и опыту, в целом (хотя бы частично) отвечать списку атрибутов, приведенному в начале этого введения: магия будет выступать как деятельность инструментальная, манипулятивная, механическая, неличная, принуждающая, имеющая кратковременные, конкретные и индивидуальные цели и т.д. Этим определением можно воспользоваться как прагматическим идеально-типическим стандартом, созданным *нашей* культурной вселенной и посмотреть, что из этого выйдет»⁶.

Согласно такому прагматическому подходу, магию можно рассматривать либо как отличный от религии феномен, либо как отдельный феномен *внутри* религии. По мнению Версналя, важно определить различия не между магией и религией, а между магией и немагией⁷. В принципе, это делает возможным совместить подход предложенный им с другим подходом, при котором магия рассматривается как форма религии и обе противопоставляются «науке». Давно сформировалась мощная научная традиция, которая постулирует универсальную дихотомию между двумя противоборствующими ментальностями или мировоззрениями, предполагая, что именно мировоззрение – а не определенные практики, рассматриваемые отдельно от него – дает ключ к пониманию магии. Леви-Брюль отличал «пралогическую» или «мистическую» ментальность от «логической» ментальности современного ему человека⁸. С. Дж. Тамбиа позднее постулировал подобный же, но уже не основанный на европоцентризме, дуализм мировоззрений, основанных на «партиципации» и на «каузальности»⁹. Розали и Мюррей Уокс, следуя за Зигмундом Монвикелем, противопоставляли «магическое мировоззрение» мировоззрению западного человека¹⁰. Существуют еще несколько подобных дихотомических классификаций, разделяющих одно представление. Это представление о том, что не-западное человечество живет в «заколдованном» мире «партиципации», где отсутствует четкое разграничение между личностями и вещами, в котором действия могут иметь мгновенные эффекты без посредства инструментальной каузальности. Западное общество, разделяя человека и мир, заменяет эту интимную партиципацию «имперсональными» отношениями с миром, основанными на инструментальной каузальности. Первый тип мировоззрения способствует развитию магической практики, второй – нет. Такой подход подразумевает, что магия больше не должна рассматриваться как конкурент «науки»,

/82/

потому что та и другая не действуют в одном и том же «мире», где бы их можно было сравнить, используя предпосылки, верные для обоих мировоззрений.

⁶ Versnel, 'Some Reflections', 186. Сам Версналь применяет свое прагматическое различие религии и магии, интерпретируя так называемые *defixiones* (короткие тексты проклятий, чаще всего вырезавшиеся на свинцовых табличках) античности, заключая, что их удобно описывать как случай использования «магии».

⁷ Versnel, 'Some Reflections', 187.

⁸ Ср. Tambiah, *Magic, Science, Religion*, 84-90. Леви-Брюль все еще обнаруживает европоцентристские предрассудки, рассматривая логическую ментальность как «высшую» по сравнению с пралогической. Ср. с недавней апологией его предпосылок: Wiebe, *Irony of Theology*.

⁹ Tambiah, *Magic, Science, Religion*, 105-110.

¹⁰ Wax & Wax, 'Notions of Magic', 501-503, и их же 'The Magical World View'. Фрагмент Макса Вебера, где еврейские пророки атакуют так называемое «примитивное мировоззрение» заставил Розалии и Мюррей Уокс «осознать, что магия – в самом значимом смысле этого слова – это и есть такое мировоззрение, просто в этом случае акцент делается на ритуале (this world view presented with the emphasis upon rite). Прежние научные попытки интерпретировать магию проваливались, поскольку сосредотачиваясь на ритуале, заклинаниях или проблеме достижения желаний практиков, исследователи не пытались понять, как те, кто практикует магию, видели мир и место в нем желаний, заклинания, эмоции или ритуала» ('Notions of Magic', 501).

Хотя этот подход привлекателен, надо признать, что он оставляет систему отношений «магия – религия» (или «магия – не-магия», если речь идет о «первом мире») непроясненной. Может даже сложиться впечатление, что религия при таком подходе будет рассматриваться лишь как особый случай магического мировоззрения (а не наоборот). Как и прежде, существует опасность, что религия будет противопоставляться магии на основании определения, которое настолько же культурно специфично, как и любое из традиционных определений¹¹. Чтобы завершить это краткое обсуждение научных споров о магии, я хотел бы упомянуть о вкладе, сделанном в этот спор в 1963 г. голландским религиоведом Яном Ван Баалом. Мне кажется, что в статье Ван Бала содержится, по крайней мере *in nuce*, зерно очень красивого подхода, которому удастся избежать тех дилемм, которыми страдали предшествующие теории¹².

По Ван Баалу, религия включает в себя «все идеи, относящиеся к реальности, которая не может быть определена эмпирически и все те действия, которые подразумевают наличие таких идей»¹³, а магия – это «все те действия и заклинания, которые направлены на достижение определенной цели с использованием реальности, отличной от той, которая может быть определена эмпирически, причем при этом данная реальности не является действующей независимо, но представляет собой инструмент, которым манипулирует активный агент»¹⁴. Ясно, что при этом магия является частным случаем религии, но сохраняет важное отличие. Из дальнейшего текста Ван Баала можно заключить, что он воспринимает различие между религией и магией не как абсолютное и жесткое, а скорее как идеально-типическое и прагматическое. Он говорит, что предполагаемой вере в действенность магии (магия как принуждение) отводилось слишком большое значение в существующих теориях, что приводило к недооценке гораздо чаще встречающейся «обыденной магии» повседневной жизни. Эта «обыденная магия» схожа, например, с молитвами о хорошем урожае. Хотя такие молитвы воспринимаются достаточно серьезно теми, кто в них участвует или их произносит, вера в их эффект очень разнится от случая к случаю. Если урожай получается плохим, это не воспринимается как подтверждение несуществования Бога или его неспособности к действию. Интерпретируя молитву, мы обычно склонны концентрироваться не на том, чего от нее ожидают (как если бы молитва была альтернативой практическим манипуляциям), а на том, что она *выражает*.

/83/

Ван Баал предлагает поступать также в отношении к магии. Его позиция, по-видимому, заключается в том, что магия, выраженная, например, в заклинании, одновременно выражает и подтверждает определенный взгляд на мир или способ переживать (*experiencing*) мир. Эффект магического заклинания в том, что «оно создает интригующую атмосферу тайны, в которой предметы обладают силой, в которой вещи являются большим, чем они обычно предстают, одновременно заключая в себе опасность и обещание новых возможностей для человека»¹⁵. Символы имеют особое значение для человека-мага как «средства выразить его опыт переживания неверного (*uncertain*) мира,

¹¹ Ср. Tambiah, *Magic, Science, Religion*, 18-24. Рассматривая центральный тезис знаменитой книги Кейта Томаса «Религия и упадок магии», Тамбия задается вопросом об импликациях теории Томаса: «Если различие между религией и сакраментальной магией, между молитвой и заклинанием, между богом-абсолютным правителем и божеством, которым можно манипулировать – продукт определенной эпохи в европейской истории и целиком происходит из определенных иудео-христианских предпосылок и представлений, могут ли подобные категории...плодотворно служить как универсальные аналитические категории для описания и прояснения жизни других культур и обществ?»

¹² Van Baal, 'Magic'.

¹³ Van Baal, 'Magic' 11. В поздней работе Ван Баал поменял формулировку: «Все явные и неявные представления и идеи, принимаемые как истинные, которые относятся к реальности, которая не может быть верифицирована эмпирически» (Van Baal & van Beek, *Symbols for Communication*, 3).

¹⁴ Van Baal, 'Magic', 10.

¹⁵ Van Baal, 'Magic', 16.

наполненного силой, самая сила которого ощущается благодаря его неверности, и одновременно противопоставить этот свой опыт этому миру»¹⁶. Как и авторы, процитированные выше, Ван Баал воспринимает «партиципационное» мировоззрение – не разделяющее личности и вещи – как существенное условие магии. Субъективная убедительность такого мировоззрения не так уж удивительна, согласно Ван Баалу, если на нее взглянуть в свете наблюдения Бергсона о том, что «всякое сопротивление, которое мы встречаем в жизни, в основном воспринимается нами как намеренное всякий раз, когда событие приобретает значимость в отношении к нашему эго»¹⁷. Следы такой «магической» интенциональности в повседневной жизни проявляются, когда мы, например, говорим, что машина «не хочет» заводиться, а мороз описывается как «суровый»¹⁸. Наконец, Ван Баал заявляет, что от магии ждут в первую очередь вовсе не результатов в прагматической сфере, а самой «атмосферы тайны и интенциональности, окружающей объект»¹⁹.

Именно атмосфера тайны ограничивает магическое мировоззрение от нашего современного западного: «В нашей собственной культуре атмосфера тайны стала редкостью... таинственное – слишком тонкая материя для систематического изучения и научного познания. Оно процветает лишь там, где научный анализ отсутствует»²⁰. Тот факт, что магия не исчезла из нашего мира – очень труднообъяснимый, если магия воспринимается лишь как средство достижения прагматических результатов и должна в таком случае конкурировать с наукой – становится понятен именно в силу этого контраста: «Магия позволяет людям жить не в холодном мире причины и следствия, а в мире, который, несмотря на все свои недостатки – место, где можно ожидать чего угодно... Это мир, полный близости и, несмотря на все его ужасы, мир знакомый и зависящий от самого человека. Тайна этого мира не только пугающа – она еще и исполнена обещания. Любой, кому ведома эта тайна и странные слова, которые выражают и влияют на нее, держит в руках ключ ко всем возможностям вселенной»²¹.

Позиция Ван Баала заслуживает большего внимания, чем ей уделяется. Базируясь на

/84/

исключительно ясных определениях религии и магии, ему удалось очертить основные контуры синтеза, который позволяет интерпретировать данные, избегая большей части традиционных теоретических тупиков. Для нас важно, что его теория, хотя она основана на полевом материале не-западных традиционных обществ, очень хороша для понимания неоязычества. Защита магии неоязычниками явно основана на отторжении «холодного мира причины и следствия» в пользу «заколдованного» мира по типу того, что описан Леви-Брюлем, Розалии и Мюррей Уокс, Тамбиа и Ван Баалом. Подчеркивание Ван Баалом важности таинственной атмосферы в магии перекликается с акцентами, которые делают сами неоязычники, объясняя свои практики. Магия неоязычников действительно действует как средство призвать тайну в мир, который, по-видимому, утратил ее; субъективная привлекательность и убедительность этой практики Ван Баалом объяснена чрезвычайно основательно. Отрицание Ван Баалом важности прагматической эффективности магических действий и его наблюдения над «повседневной магией» подтверждаются антропологическим анализом современной магии, данным ее наиболее сведущим знатоком и исследователем, Таней Лурман.

¹⁶ Van Baal, 'Magic', 18.

¹⁷ Van Baal, 'Magic', 17.

¹⁸ Van Baal, 'Magic', 17-18.

¹⁹ Van Baal, 'Magic', 19. Не соглашаясь с Малиновским, Ван Баал утверждает, что магический результат не является субститутом технического.

²⁰ Van Baal, 'Magic', 16-17.

²¹ Van Baal, 'Magic', 19-20.

Можно заключить, что неоязычество можно с достаточным основанием считать религиозным движением, основанным на магии в смысле определенной ритуальной практики (т.е. как она определяется Ван Баалом), выражающей целостное мировоззрение (или, другими словами, «мировоззрение», в тех случаях, когда «акцент делается на ритуале»). Однако необходимо сразу оговориться, что неоязычество – особый случай магии, по крайней мере, в одном важном отношении. Неоязыческая магия отличается от традиционной тем, что магическое мировоззрение здесь *принимается сознательно* в результате реакции на «расколдованный» мир современного западного общества. Суть не просто в том, что характеристики, которые позволяют идентифицировать неоязычество как «магию», можно аналитически выделить из сравнения его с «научным» мировоззрением; скорее, неоязычество основано на сознательном отторжении этого мировоззрения. Определенная ирония истории заключается в том факте, что научное изучение религии – с его частыми описаниями магии как противоположной науке деятельности – сыграло значительную роль в становлении феномена неоязычества. Подтверждая популярный взгляд о том, что магия – естественная альтернатива современному западному мировоззрению, наука оказалась важным фактором в появлении и бытовании неоязычества как нового религиозного движения²². Неоязычники – настоящие поглотители книг²³, и сведения, которые позволяют им возрождать и заново изобретать мир магии, они черпают в значительной степени из научной литературы и ее полунаучных пересказов.

Единственный значительный источник вдохновения для неоязычников, которого мы еще не касались, хотя

/85/

он чрезвычайно важен для нашего предмета – оккультная ритуальная магия девятнадцатого века, которая, в свою очередь, исторически происходит из герметического возрождения века шестнадцатого... Если мы предоставили утвердительный ответ на вопрос, можно ли в теоретическом смысле описывать неоязычество как «магию», эти корни неоязычества могут стать поводом также начать описывать его как магию в историческом смысле (т.е. как продолжение того, что традиционно – эмно – было известно как магия на западе). Теоретическое значение истории западных магических традиций только недавно было осознано. В частности, значимость «магии» в контексте Ренессанса в основном игнорировалась антропологическими теориями магии, а возвращение этого эпизода культурной истории запада может иметь значительные последствия для теоретической полемики²⁴. Так исследование значения слова *magia* в эпоху Возрождения может придать дополнительный вес видению магии как мировоззрения в противовес традиционному подходу, при котором практика магии рассматривается вне культурного контекста.

Избранная библиография

Luhrmann T. M. *Persuasions of the Witch's Craft*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

Tambiah, S. J. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Van Baal J. *Magic as a Religious Phenomenon, Higher Education and Research in the Netherlands*. Vol. 7 (1963).

Van Baal J., Van Beek W. *Symbols for Communication: An Introduction to the Anthropological Study of Religion*. Assen: Van Gorcum, 1971.

²² Jenson, 'Neopaganism and the Great Mother Goddess'; Hanegraaf, 'From the Devil's Gateway'.

²³ Luhrmann, *Persuasions*, 86; Jenson, 'Neopaganism', 4.

²⁴ Первым шагом в этом направлении можно считать Tambiah, *Magic, Science, Religion*, 24-31.

Versnel H.S. Some Reflections on the Relationship Magic – Religion//Numen. Vol. 38, Fasc. 2 (1991).

Wax M., Wax R. The Magical World View//Journal for the Scientific Study of Religion. Vol. 1, No. 2 (1962).

Wax M., Wax R. The Notion of Magic//Current Anthropology Vol. 4, No. 5 (1963).

Пер. с англ. Д. Гальцин