Павел Носачев

Нет ничего нового под солнцем: «гнозис» как категория в исследовании западного эзотеризма

DOI: http://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-4-187-208

Pavel Nosachev

There Is Nothing New under the Sun: The Concept of "Gnosis" in Studies of Western Esotericism

Pavel Nosachev — National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia). pavel_nosachev@bk.ru

This article analyzes the tradition of using the category of "gnosis" in studies of Western esotericism. The origins of the understanding of "gnosis" as a special form of spiritual experience is related to non-traditional religiosity connected with the works of the members of the Eranos circle (H-C. Puech, G. Quispel, H. Corbin). Because of Corbin, the category of "gnosis" appeared in A. Faivre's concept of Western esotericism as a form of thought. At the same time, among American researchers gnosis became a central category in the description of Western esotericism. A. Versluis defines gnosis as experience of spiritual initiation into some higher reality, which lies in the foundations of the so-called "Western esoteric tradition". G. A. Magee in his synthetic approach to the study of esotericism brings the esotericism and mysticism to a common basis, which is gnosis, in turn, defined as the "direct perception of the absolute truth". In his latest works W. Hanegraaff, one of the leading scholars in the field, offers the category of "gnosis" as a tool for a "Copernican revolution" in the study of esotericism.

Keywords: religious studies, Western esotericism, gnosis, mysticism, Eranos, A. Faivre, W. Hanegraaff.

Двадцать лет назад в свет вышла книга Майкла Аллена Уильямса «Переосмысливая гностицизм: аргумент для демонтажа сомнительной категории», в которой автор

высказал ряд серьезных сомнений в эвристичности «гностицизма» как категории, предложив отказаться от нее в религиоведческих исследованиях[1]. Позже ко мнению Уильямса присоединились другие авторы, разделившие и расширившие его тезис[2]. Любопытным представляется то, что, несмотря на широкую критику термина «гностицизм», в последние годы в сфере исследований западного эзотеризма наблюдается немалый интерес к использованию синонимичной категории — «гнозис»[3]. Этот интерес столь широк, что объединил различные в идейном и методологическом отношении группы исследователей. В статье мы хотели бы реконструировать историю использования категории «гнозис» в исследовании западного эзотеризма[4] за рубежом[5].

1. Williams, M.A. (1996) *"Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

2. См., например, King, K.L. (2003) *What is Gnosticism?* Cambridge: Harvard University Press; Aland, B. (2009) *Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck.

3. Синонимичное употребление этих понятий распространено в исследовательской литературе, см., например, Kurt, R. (1977) *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. Leipzig: Koehler & Amelang.

4. Стоит отметить, что у категории «гнозис» применительно к западному эзотеризму было две истории: первая — «положительная», где гнозис рассматривался как опытное измерение эзотеризма, вторая — «отрицательная», в которой он ассоциировался с иррационализмом и правыми политическими движениями, в нашем исследовании мы не будем рассматривать это второе значение, так как он является маргинальным для современного состояния исследований. Подробнее о его истории см. Hakl, H.T. (2013) *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. Brisol: Equinox.

5. Поясним, что в России с 90-х годов существует отдельное поле рассмотрения гнозиса именно в контексте исследований западного эзотеризма. Его истоками являются ежегодные конференции «Россия и гнозис», начавшиеся в 1993 году и проходящие по сей день, а развитием — конференции «Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма» (АИЭМ, с 2007 года). В статье мы не планируем обращаться к российскому опыту прежде всего по двум причинам: наследие указанных конференций достаточно обширно и заслуживает отдельного рассмотрения; во многом российские дискуссии по теме являются производными от дискуссий зарубежных и не могут быть рассмотрены вне их контекста, напомним лишь, что ключевым докладчиком на первой конференции «Россия и гнозис» в 1993 году был Антуан Февр, концепция которого соответственно и стала точкой отсчета этих дискуссий (См. *Февр А.* 500 лет эзотеризма: Новая область междисциплинарных исследований в рамках академии // 500 лет гностицизма в России. М.: ВГБИЛ, 1994. С. 7–13). Также немалую роль для введения западной проблематики в российский контекст сыграл доклад Вадима Жданова, сделанный на четвертой конференции АИЭМ в Днепропетровске (см. *Жданов В.* Тайное или явное? Гнозис и эзотерика: проблема определений // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Сборник материалов Чет-

«Гностики всех стран — соединяйтесь»

Для того, чтобы понять историю и место концепции «гнозиса» в современных исследованиях, нужно вернуться к ее истокам, берущим свое начало в конференциях круга Эранос — отправной точке в исследовании западного эзотеризма[6]. Напомним, что круг Эранос был уникальным сообществом ученых, объединенных интересами в исследовании нетрадиционной и экзотичной для Запада религиозности, собиравшихся каждое лето на берегу Лаго Маджоре в Италии на вилле организатора встреч мецената Ольги Фрёбе-Коптайн с 1932 по 1982 год.

Первым ученым, который ввел категорию гнозис в академические исследования западного эзотеризма через круг Эранос, был французский религиовед Анри Шарль Пюэш, впервые выступивший в Эраносе в 1936 году. Для Пюэша гнозис не был лишь теоретической системой первых веков христианства, он видел в нем особый тип духовной практики, дающей спасение. «Что такое гнозис, если не осознание, — писал Пюэш, — ... но осознание не того, что целиком и полностью посвящено поискам спасения, а скорее того, что приносит спасение... или, еще лучше, это и есть спасение, поскольку он открывает человеку его... сущность и раскрывает знание Бога и всего сущего»[7]. В данном случае противопоставление знания, посвященного поискам спасения, знанию, приносящему спасение, подразумевает дихотомию внешнего знания о чем-то (например, исследование догматических учений) и знания на опыте, приобщения к таинственной жизни религии, иными словам, — «гнозиса». Такая практика выводилась за рамки конкретной эпохи, фактически описывая особый тип духовности, который можно обнаружить во все времена. Именно это понимание термина стало культивироваться в рамках Эранос. Наиболее полно в своем творчестве его выразил другой участник семинаров — друг и коллега Пюэша Жиль Киспель. Киспель превратил гнозис в «мифическую проекцию

вертой конференции АИЭМ. Санкт-Петербург: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2011. С. 5–25).

6. О месте Эранос в истории исследований эзотеризма см. *Носачев П.* Отреченное знание. Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века. Москва: ПСТГУ, 2015. С. 25–58.

7. Цит. по Hakl, H.T. *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, pp. 105–106.

опыта самопознания (*Selbsterfahrung*)»[8], опыта, лежащего в основе череды альтернативных духовных учений, протянувшейся от герметизма через катаров и средневековых мистиков к Гёте, Блейку и Юнгу. Такое представление о гнозисе нашло широкий отклик у ведущих ученых круга, таких как Юнг[9], Шолем, Корбен. Последний даже ввел моду среди членов клуба на именование себя «гностиками»[10]. Для Корбена гнозис был актуальным опытом познания духовного измерения мира, доступным лишь избранным. Вот как в одной из своих поздних статей он выражал эту идею:

> Наконец, для всех должно быть очевидно, почему мы ассоциируем концепцию гнозиса со взглядом огненных глаз. Взгляд гнозиса визионерский, а не теоретический, он причастен видению пророков, глашатаев Невидимого. Раскрыть «огненные глаза» — значит преодолеть все фальшивые и пустые оппозиции между верованием и знанием, между мышлением и бытием, между знанием и любовью, между Богом пророков и Богом философов[11].

Если убрать из этого высказывания свойственный Корбену профетический пафос, то становится понятным, что участники Эранос видели в гнозисе надисторическую категорию духовного опыта особого типа, именно этот опыт, по их мнению, и послужил условием возникновения учений всего спектра западного эзотеризма.

Благодаря такой популяризации категория гнозиса переходит в труды исследователей эзотеризма второй половины XX века. Роль посредника в этом контексте взял на себя все тот же Анри

8. Quispel, G. (1951) *Gnosis als Weltreligion*, s. 17. Zürich: Origo. Это центральное определение встречается в книге трижды, в оригинале выделено курсивом. Термин *Selbsterfahrung* напрямую отсылает к юнгианской категории *das Selbst*, обозначающей высшую полноту человеческого существа, в русскоязычной традиции переводимой как «Самость».

9. Киспель в своей работе сам последовательно развивал идеи Юнга, что привело некоторых исследователей к заключению о том, что гнозис у Киспеля стал ничем иным как еще одним названием процесса юнгианской индивидуации. Подробнее см. Hanegraaff, W.J. (1998) "On the Construction of 'Esoteric Traditions'", in A. Faivre, W.J. Hanegraaff (eds) *Western Esotericism and the Science of Religion*, pp. 11–61. Leuven: Peeters.

10. См. Wasserstrom, S.M. (1999) *Religion After Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, p. 31. Princeton: Princeton University Press.

11. Cit. ex: Ibid.

Корбен, организовавший в Сорбонне в 1964 году кафедру «Истории христианского эзотеризма». Позже, уже в 1979 году, пост главы кафедры занял Антуан Февр — друг и участник поздних семинаров Эранос. Именно Февр первым предложил концепцию осмысления эзотеризма как цельного феномена, в которой не последнюю роль сыграла категория гнозиса.

Опыт духовного преображения

Не ставя целью проводить анализ всей теории Февра, уже не раз рассмотренной в отечественной литературе[12], лишь напомним, что многолетний опыт исследования различных эзотерических учений привел его к необходимости выработки единой модели, способной описать всё их многообразие. Эта модель была предложена им в работе «Ключ к западному эзотеризму», в которой было выявлено шесть характеристик так называемой «эзотерической формы мысли»[13], к четырем обязательным ее чертам французский ученый отнес принцип соответствия одних частей космоса другим, представление о живой природе, особую роль воображения, опыт духовного преображения или трансмутации. Именно последняя характеристика, отвечающая за практическое измерение западного эзотеризма, и ассоциировалась Февром с гнозисом. «Гнозис» определяется им как особая форма духовной и интеллектуальной деятельности, дающая знание не рационального характера. В связи с эзотеризмом гнозис обладает двумя специфическими характеристиками: с одной стороны, он несет сотериологическую функцию, а с другой — является чем-то большим, чем религиозная вера, так как знающему (гностику) вера уже не нужна. С содержательной точки зрения, Февр рассматривает гнозис как практику «интериоризации»[14] — вхождения внутрь себя и нахождения там спасительного знания-опыта, соединяющего человека и Бога. Такая практика возможна как для отдельного человека, самостоятельно по-

12. См., например: *Халтурин Ю.* Эзотеризм и мировоззрение русского масонства XVIII — XIX веков: попытка определения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. №31(4). С. 87–112. В статье не только проведен анализ концепции, но и дана хорошая ее иллюстрация на материале русского масонства.

13. Faivre, A. (1994) *Access to Western Esotericism*, p. 4. NY: State University of New York Press.

14. Ibid., p. 20.

лучающего знание-опыт из книг, так и для обучающегося под руководством наставника. В формальном плане эта практика выражается в культивации «активного воображения»[15], соединяющего адепта с «воображаемым миром», который на самом деле является иной реальностью, доступной активному воображению как органу, созданному для ее познания. Во многом гнозис рассматривается здесь как явление сходное с мистицизмом. Однако «в то время как гностик ищет в первую очередь посвящающего и спасающего знания, мистик ... стремится, прежде всего, соединиться со своим Богом...»[16]. Теософия является особым типом гнозиса, не столько концентрирующимся на спасении человека, сколько дающим знание о скрытых принципах бытия мира и природе Бога, Его отношению к человечеству и т. п. Иными словами, теософия может быть сравнена с теологией как системой знаний, с тем важным различием, что в ее основе лежит гнозис. «Теософы — единственные авторы, вдохновленные священными книгами, а теологи... те, перед кем стоит задача объяснить теософию»[17]. Таким образом, в узком смысле теософия является открытием истин теологии, а в широком — повествует об основаниях всего мира. С другой стороны, теософы занимаются своего рода герменевтикой, но она основывается на принципе все того же «активного воображения». В теософии, в отличие от мистики, значительную роль играют символы, ибо через них и открывается вся полнота бытия.

Таким образом, гнозис по Февру составляет опытное ядро западного эзотеризма. Этот взгляд предполагает эссенциалистский подход к интерпретации религиозных феноменов, позже вызвавший критику со стороны многих исследователей западного эзотеризма 90-х и 2000-х годов. Теория незыблемых характеристик Февра в целом была отвергнута большей частью научного сообщества, переключившегося на отвечающие современным тенденциям в сфере гуманитарных и социальных наук постструктуралистски ориентированные подходы. При этом лишь категория гнозиса, в отличие от всех основных характеристик эзотеризма[18],

15. Ibid., p. 21. Здесь и далее воображение надо понимать не в смысле фантазии, а в смысле сферы, соединяющей человека с высшим иным миром.

16. Ibid., p. 23.

17. Ibid., p. 27.

18. Подробнее о теории эзотеризма как формы мысли и об определяющих эту форму четырех базовых характеристиках, одной из которых и являлся «гнозис», см.: Faivre, A. *Access to Western Esotericism*, pp. 10–15.

смогла продолжить свое существование в качестве эвристически значимой, получив наибольшую популярность среди американских исследователей.

Гнозис и специфика «эзотерической традиции»: американский подход

Стоит заметить, что американская традиция изучения западного эзотеризма имеет тесную связь с традицией круга Эранос, поэтому не столь удивительно, что понимание гнозиса как опытного измерения эзотеризма присуще целому ряду ведущих американских ученых. Самым показательным примером являются работы Артура Версluиса.

Несмотря на многообразие стратегий толкования понятия «эзотерика», Версluис предлагает простую схему, возводящую термин к его исконному значению. Вся «западная эзотерическая традиция»[19], согласно Версluису, имеет две базовых составляющих: гнозис или гностическое понимание (*insight*), то есть знание о скрытых или невидимых мирах; и эзотеризм, означающий, что эти скрытые знания или предписаны для относительно небольшой группы людей, или ограничены для понимания в силу своей сложности и тонкости[20].

Гнозис рассматривается здесь как опыт духовного приобщения к иной высшей реальности. Знание, таким образом, понимается как опытное переживание того, что познается. Переживание дает знание, а знание является переживанием. Версluис во многих своих трудах подчеркивает, что современному человеку, воспитаннику технократической рационалистической культуры, очень сложно даже приблизиться к пониманию смысла гнозиса[21], именно поэтому ученые и не склонны принимать его в расчет. Это утверждение находится в русле идей Корбена и всего круга Эранос. Гнозис, согласно Версluису, является сущностным ядром «эзотерической традиции», всё остальное (каббала, алхимия, теософия и т. п.) есть лишь фор-

19. Versluis, A. (2004) *Restoring Paradise: Western Esotericism, Literature, and Consciousness*, p. 12. NY: New York University press.

20. См. Versluis, A. (2007) *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism*, p. 2. Lanham: Rowman Littlefield.

21. Противопоставление современного рационализма и гностического взгляда на мир — излюбленный прием Версluиса, см. например: Versluis, A. *Restoring Paradise: Western Esotericism, Literature, and Consciousness*, p. 2.

мы проявления этого ядра. Следовательно, Верслуис не только как Февр выделяет базовые черты, но утверждает их абсолютность для всей постулируемой им «западной эзотерической традиции»[22].

Согласно Верслуису, гнозис сам по себе неоднороден, в нем он выделяет два типа: космологический и метафизический. Метафизический определяется как «проникновение в Божественное»[23] и в свою очередь тоже делится на два пути: визионерский (соотносящийся с *via positiva* Дионисия Ареопагита) и соединяющий (соотносящийся с *via negativa*), «...визионерский подход идет через изображения, ... соединительный подход, напротив, избегает всех изображений»[24]. Следовательно, визионерский гнозис порождает многообразие поэтических и художественных репрезентаций внутреннего опыта визионера, источником которых служит мир воображения. В этих репрезентациях сообщается то уникальное знание о Божественном, которое получает в своем гнозисе визионер. Такой тип гнозиса преобладал в культурах, оставивших много визуальной и мифологической информации (по Верслуису, греко-римской и египетской)[25]. Гнозис соединения, также носящий названия «мистического брака»[26], ведет к прямому слиянию визионера и объекта его духовных усилий, слиянию, в котором границы между объектом и субъектом стираются.

Космологический гнозис по самому своему положению призван нести определенные знания об основах мироздания и определяется Верслуисом как «познание скрытых закономерностей космоса»[27]. Он раскрывает глубинные основания мира и находит свое отражение в таких учениях, как алхимия, астрология, хиро- и геомантия и им подобных. Американский исследователь под-

22. Заметим, что сам Верслуис подвергал отдельные положения методологии Февра критике (см. например: *Верслуис А.* Что такое эзотерика? Методы исследования западного эзотеризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. №31(4). С. 11–35), но, размежевываясь с концепцией французского ученого на словах, он в идейном плане стал его продолжателем, выведя эссенциализм Февра на новый уровень.

23. Versluis, A. *Restoring Paradise: Western Esotericism, Literature, and Consciousness*, p. 27.

24. Ibid.

25. Versluis, A. *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism*, p. 11.

26. Versluis, A. *Restoring Paradise: Western Esotericism, Literature, and Consciousness*, p. 31.

27. Ibid., p. 27.

черкивает, что предложенное разделение гнозиса в известной степени условно и всё его разнообразие сводится к одному принципу опытного познания Высшего.

Метафизический и космологический гнозис имеют различные формы проявления и функционирования, следовательно, по Верслуису, их вполне можно сопоставить с магией и мистицизмом. Магия основана на знании о мире и опыте воздействия на мир, следовательно, она может рассматриваться как одна из форм космологического гнозиса. В то время как мистицизм, напротив, является не формой деятельности в мире, а средством бегства из мира, направленном на изменение мистика и приводящим к познанию Божества. Таким образом, мистицизм — не что иное, как синоним метафизического гнозиса. Такое разграничение помогает избежать проблем, связанных с частым пересечением магии и мистики в истории эзотеризма. Подытожив обзор, заметим, что Верслуис определяет все базовые понятия, в той или иной степени связанные с исследованием эзотеризма, соотнося и возводя их непосредственно к проблеме гнозиса.

Сегодня работы Верслуиса наиболее репрезентативно выражают тенденцию акцентирования особой роли гнозиса в среде американских исследователей западного эзотеризма. Но Верслуис не одинок, наряду с его работами стоит остановиться и на трудах Гленна Александра Мэйги — исследователя западного эзотеризма и специалиста по классической немецкой философии, также строящего свои рассуждение вокруг рассматриваемой категории. Еще в своих ранних трудах, посвященных связям философии Гегеля с западным эзотеризмом, Мэйги не раз выделял значимость гнозиса как особого опыта, раскрывающего высшее знание[28], подчеркивая, что именно этот опыт лежит в основе западного эзотеризма, обозначаемого им поначалу как «герметическая традиция»[29]. Но вплоть до последнего времени Мэйги не разрабатывал единой системы интерпретации западного эзотеризма, пока перед ним не встала задача составления и редактирования кембриджского сборника, посвященного одновременно и западному эзотеризму, и мистицизму, своего рода «суммы современного со-

28. Вот, например, как категория гнозиса применяется Мэйги в отношении системы Гегеля: «Гегель верит, что мы возвышаемся над природой и становимся хозяевами своей судьбы через глубинный гнозис, содержащийся в его системе». (Magee, G.A. (2001) *Hegel and the Hermetic Tradition*, p. 14. Ithaca and London: Cornell University Press).

29. Magee, G. (2001) *Hegel and the Hermetic Tradition*, p. 12.

стояния исследований»[30] темы. Для выполнения такой сложной задачи была необходима теоретическая рамка в форме вводных замечаний, в которых в завершенном виде и оформилась теория Мэйги, эту теорию он назвал «синтетическим подходом»[31], претендующим на одновременное соединение двух тенденций в исследовании эзотеризма: вдохновленного постструкутрализмом современного европейского опыта[32] и базирующегося на Эранос американского. Прежде всего он объединяет мистицизм и эзотеризм, утверждая, что «корни эзотерических течений почти всегда приводят нас к мистическим традициям»[33]. Сущность мистицизма Мэйги определяет как гнозис, который, в свою очередь, является не чем иным, как «непосредственным восприятием абсолютной истины»[34]. Весь мистицизм, как восточный, так и западный, коренится в «трансцендентном источнике бытия»[35], стоящем над категориальными оппозициями и превосходящем любые формы выражения. Именно особый тип познания этого источника, невыразимый ни словами, ни понятиями, и сообщается, согласно Мэйги, мистиками в их трудах. Основными характеристиками такого опыта являются его фундаментальное отличие от всего человеческого опыта познания чувственного мира, ощущение проникновения в сущность вещей, интуиция того, что всё составляет собой единство. Все эти черты подчеркивают фундаментальную разницу гнозиса и всех типов современного познания, ведь «величайший грех, совершенный эзотерикой… — заявление о доступе к "другой реальности", которая в принципе не может быть достигнута с помощью эмпирических методов современной науки»[36].

30. Magee, G.A. (2016) "Editor's Introduction", in G.A. Magee (ed.) *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*, p. XV. NY: Cambridge University Press.

31. Ibid., p. XXIII.

32. О постструктуралистском подходе в изучении эзотеризма см.: *Носачев П.Г.* «Я алгеброй гармонию проверил…»: религиоведение, эзотеризм и дискурс в творчестве Коку фон Штукрада // Религиоведение. 2017. № 1. С. 80–89.

33. Magee, G.A. "Editor's Introduction", p. XV.

34. Ibid., p. XVI.

35. Ibid., p. XVII.

36. Ibid., p. XXV. Стоит отметить, что основой теории западного эзотеризма Мэйги является идея о противоположности эзотеризма мировоззрению человека эпохи модерна. Согласно его мысли, суть Просвещения не в том, что оно сконструировало эзотеризм (как это утверждается в работах Ханеграаффа и Штукрада), а в том, что по контрасту с собой оно высветило специфику такого типа мировосприятия.

Говоря о связи мистицизма и эзотеризма с гнозисом, Мэйги замечает, что «мистицизм и есть гнозис; эзотеризм — технэ,... это технэ основано на гнозисе»[37]. При этом не стоит упрощать картину, утверждая, что в эзотеризме нет теоретического измерения, напротив, он содержит и практику, и теорию, но особого рода. Любая эзотерическая теория, по Мэйги, коренится в глубоком опытном убеждении о единстве всего сущего, это убеждение и есть гнозис. Все эзотерические практики не ведут к обретению некоего опыта, на деле они уже базируются на общем предзнании (можно было бы назвать его верой, но Мэйги отводит вере место только в религии), которое и является гнозисом. Таким образом, и эзотерическое, и мистическое мировоззрение есть необходимый продукт гнозиса. В свою очередь гнозис всегда требует какого-то рефлексивного и практического выражения, отсюда и возникает многообразие эзотерических теорий и систем мистических действий.

Если для американских исследователей использование категории гнозиса входит в определенную традицию, то современные европейские исследователи эзотеризма[38], сознательно дистанцировавшиеся от подхода круга Эранос[39], не обращались к рассматриваемой категории как эвристически значимой вплоть до недавнего времени, когда в работах ведущего европейского исследователя темы Воутера Ханеграаффа эта категория получила фактически центральное значение.

Коперниканский переворот в изучении эзотеризма

Начиная с середины 90-х годов общей тенденцией в европейских исследованиях западного эзотеризма была вдохновленная постструктурализмом критика нарративов и археология зна-

37. Magee, G.A. "Editor's Introduction", p. XXX.

38. Под современными европейскими исследователями мы подразумеваем определенное направление в изучение эзотеризма, сложившееся после 80-х годов, отмежевавшееся от наследия Эранос и преимущественно ориентированное на современные постструктуралистские философские теории, наиболее полными его выразителями сейчас являются В. Ханеграафф и К. фон Штукрад. Подробнее об этом см.: *Носачев П.* Отреченное знание. Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века. Москва: ПСТГУ, 2015.

39. Примеров такого дистанцирования достаточно много, пожалуй, самым последовательным ученым такого плана можно считать К. фон Штукрада, см. например, Stuckrad, von K. (2010) *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*. Leiden: Brill.

ния, призванные продемонстрировать сконструированность большинства старых научных предубеждений в отношении западного эзотеризма. Эти предубеждения условно можно разделить на два типа: редукционистская критика, считающая эзотеризм набором пустых суеверий, и религионистская эмпатия, усматривающая во всем многообразии эзотерических учений единое ядро, к которому можно приобщиться. С непримиримой критикой обоих этих позиций выступил в своей программной статье 1996 года Воутер Ханеграафф, для нас здесь особенно важной представляется его критика религионизма[40], поскольку именно его черты угадываются в работах Февра и Верслуиса[41]. По Ханеграаффу «религионизм... правильно было бы критиковать не за то, что он утверждает больше того, что может доказать, а за размывание границы между эмпирическим и неэмпирическим знанием, ошибочно приписывая научную ценность последнему... Эмпирическое исследование не может принять никакого аксиоматического убеждения о конечной природе реальности»[42]. Такое отношение к эссенциализму в описаниях эзотеризма было центральным для Ханеграаффа на протяжении почти двадцати лет и нашло свое полное отражение в его фундаментальном труде «Эзотеризм в академии», где он продемонстрировал, как категория «западного эзотеризма» была сначала сконструирована в рамках христианского апологетического дискурса, а затем унаследована просвещенческим дискурсом Нового времени и от него современными научными исследованиями. Казалось бы, в сконструированной категории нет смысла искать какую-то основу и, следовательно, анализируемая нами

40. Термин «религионизм», распространенный среди современных западных историков религиоведения, характеризует широкое течение среди религиоведов первой половины XX века, признавших несводимость религиозных феноменов к продуктам человеческой деятельности, это течение утверждает реальность центра религиозной жизни (того, который Р. Отто назвал нуминозным), описывает возможности некоей связи с этим центром и подчеркивает невозможность постичь суть религии с помощью стандартизированного инструментария современной науки. Наиболее полно эти тенденции были выражены кругом Эранос, но к этому же течению относят и классическую феноменологию религии, и формы интегрального традиционализма в религиоведении.

41. В одном из своих исследований Ханеграафф напрямую характеризует исследования Верслуиса как «открыто религионистские» (Hanegraaff, W.J. (2011) "Kabbalah in Gnosis magazine (1985-1999)", in B. Huss (ed.) *Kabbalah and Contemporary Spiritual Revival*, p. 258. Beer-Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press).

42. Hanegraaff, W.J. (1995) "Empirical Method in the Study of Esotericism", *Method & Theory in the Study of Religion* 7(2): 100.

тема не должна иметь никакого отношения к работам Ханеграаффа, но это не так.

Уже в «Эзотеризме и академии» есть смутные указания на то, что творчество амстердамского профессора обретает эссенциалистские черты, и ключевой здесь становится как раз категория гнозиса[43]. В конце книги Ханеграафф, рассматривая возможность систематического определения эзотеризма в истории его исследований, предполагает, что в эзотеризме можно выделить две характеристики: тяготение к космотеизму[44] и гнозис. Гнозис, по Ханеграафу, есть логическое следствие эманационистской сущности космотеизма и понимается им как опытное приобщение к высшему уровню бытия. Эзотерический дискурс характеризуется не столько «претензией на высшее или идеальное знание, но, скорее, путем утверждения того, что знание абсолютной реальности возможно и доступно для тех, кто стремится к нему»[45]. Эта же линия аргументации с выделением особой важности категории «гнозиса» для понимания западного эзотеризма была продолжена Ханеграаффом в его докладе, сделанном на симпозиуме «Путь гнозиса» в апреле 2013 года в Москве. Позже такие рассуждения нашли свое полное раскрытие в книге «Западный эзотеризм: Путеводитель для запутавшихся»[46], претендующей на роль учебника и были воспроизведены в главе с говорящим названием «Гнозис», написанной ученым для кембриджского руководства по западному эзотеризму и мистицизму, вышедшему в 2016 году[47].

Обобщить современные размышления Ханеграаффа на эту тему можно следующим образом. В религиоведении вот уже мно-

43. Стоит заметить, что это не первое обращение к «гнозису» в трудах Ханеграаффа, еще во время обучения в университете он написал примечательную статью (Hanegraaff, W.J. (1992) "A Dynamic Typological Approach to the Problem of 'Post-Gnostic' Gnosticism", *Aries* 16: 5–43), где указал на важность гнозиса для исследований эзотеризма, но в последующих его работах эта тема не получала продолжения вплоть до последнего времени.

44. Подробнее об этом понятии см. введение к Assmann, J. (1997) *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. London: Harvard University Press.

45. Hanegraaff, W.J. (2012) *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, p. 372. Cambridge: Cambridge University Press.

46. Hanegraaff, W.J. (2013) *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, pp. 86–101. London: Bloomsbury Academic.

47. Hanegraaff, W.J. (2016) "Gnosis", in G.A. Magee (ed.) *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*, pp. 381–392. NY: Cambridge University Press.

гие годы преобладает тенденция чрезмерной рационализации, когда религиозные учения сводятся почти исключительно к букве, при этом об опыте самих верующих не говорится почти ничего, а ведь именно опыт и составляет суть религиозной жизни[48]. В этой связи с эвристической точки зрения категория гнозиса обладает большим потенциалом для исследований западного эзотеризма, поскольку она единственная напрямую касается опытного его измерения, но для ее продуктивного использования нужно разорвать плотную связь этого термина с историческим гностицизмом. Во многом из-за этой связи «гнозис» не получил широкого религиоведческого признания, поскольку начиная с ересиологической полемики раннего христианства шла тенденция к его стигматизации, унаследованная как историей философии, так и религиоведением. Лишь в последнее время в исследовательской литературе рассматриваемая категория наконец вновь вернулась к своему исторически более корректному значению «экстатического восхождения, ... непосредственного восприятия, ... единства с высшей реальностью...»[49]. Именно такое понимание, по Ханеграаффу, характерно для парадигматического текста *Corpus Hermeticum* и внутренне присуще всему западному эзотеризму. В герметических текстах адепт, встречаясь с откровением, знает, что он видит и слышит, в то же время он открывает, что сам принадлежит миру света, из которого исходит откровение.

Для пояснения значения гнозиса в истории мысли Ханеграафф выстраивает условную схему трех типов познания. Познание реальности через разум выражается в науке и философии, знание здесь сообщаемо посредством языка, воспроизводимо и подтверждаемо в эксперименте. Вера, другой тип познания, также дискурсивно сообщается, но убеждение в сообщаемом полностью зависит от личного опыта каждого верующего. Третий тип познания — гнозис — не может быть не только экспериментально проверен, но даже и сообщен дискурсивно. При этом гнозис не отвергает веру или разум, он лишь показывает их ограниченность, претендуя на то, чтобы вывести познающего на лежащий над этими категориями уровень познания истины. Поэтому большин-

48. В своем творчестве Ханеграафф не раз обращался к этой идее, см. программную работу Hanegraaff, W.J. (2003) "Dreams of theology", in *Theology and Conversation: Toward a Relational Theology*, pp. 709–733. Leuven: Leuven University Press.

49. Hanegraaff, W.J. "Gnosis", p. 391.

ство эзотерических систем легко комбинировались как с научным знанием, так и с религией, при этом отличаясь от них. Жесткая оппозиция между тремя типами познания — достояние позднего модерна, когда и наука, и религия стали намеренно отгораживаться от эзотеризма, а для эзотеризма «гнозис, как правило, стал восприниматься как "духовная" альтернатива вводящей в заблуждение вере (рассматриваемой как слепое доверие авторитету и традиции) и разуму (рассматриваемому как консервативный рационализм и редукционизм)»[50].

В чем же по Ханеграаффу суть гнозиса? Если мы обратимся к историческим источникам описания этой формы, то первое, с чем встретимся, это его невыразимость, любое высказывание о нем носит характер неадекватной аналогии. Таким образом, «чтобы действительно понять, о чем идет речь, нужно пережить такой опыт самому»[51]. Судя по текстам эзотериков, все они говорят о каком-то особом, отличном от обыденного, типе сознания, который среди современных исследователей может называться «экстаз», «транс» и т. п, но эти термины сами по себе мало что проясняют, к тому же сильно отягощены культурным фоном их возникновения и связанным с ним ассоциативным рядом, термин «гнозис» в этом плане имеет определенные преимущества. Согласно Ханеграаффу, наиболее удачным способом описания этого опыта являются концепции измененных состояний сознания, служащие «ключом к пониманию общих для западного эзотеризма притязаний на обладание "высшим знанием"»[52].

Как видно, в своих последних трудах Ханеграафф не дает исчерпывающего определения гнозиса, он подчеркивает его место в исследовании эзотеризма и описывает возможные перспективы его изучения. Можно даже сказать, что будущее развитие исследований в этой сфере он напрямую связывает с обращением к изучению эзотерического опыта (гнозиса) через призму кон-

50. Hanegraaff, W.J. *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, p. 93.

51. Ibid., p. 94. Любопытно сопоставить эти слова Ханеграаффа с его характеристикой интегрального традиционализма, данной 20 лет назад, отмечая тупиковость теорий традиционалистов, как представителей религионизма, он писал: «Любая критика убеждений перенниалистов заходит в тупик "безвыходной логики": "если вы поняли, вы согласитесь; если вы не согласны, очевидно, вы не понимаете"» (Hanegraaff, W. "Empirical method in the study of esotericism", p. 122)

52. Hanegraaff, W. *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, p. 99.

цепций изменённых состояний сознания. Одну из своих программных работ по теме он завершает следующим утверждением: «разумеется, осуществление этого подхода с необходимостью предполагает своего рода коперниканский переворот в изучении гностических, герметических и эзотерических форм религии, поскольку это будет способствовать изменению положения гнозиса от статуса малой планеты к рассмотрению его как Солнца религиозного космоса. Это может показаться радикальным, но это то, что и предлагает данная работа»[53]. Стоит пояснить, почему Ханеграафф здесь пишет о радикальности обращения к изучению эзотерического опыта. Дело в том, что общим настроем всех европейских исследований эзотеризма после 80-х была опора на широкий исторический анализ, склонность считать религиозные и эзотерические учения производными от географических и культурно-исторических реалий, не рассматривая возможность того, что некий опыт представителей эзотерических учений хоть как-то мог самостоятельно определять содержание этих учений. Долгое время опыт также считался производным от внешних условий. Ханеграафф был одним из главных защитников такого историко-критического подхода, здесь же он впервые предлагает пересмотреть отношение к личному религиозному опыту, введя его как важный фактор в изучение эзотеризма, тем самым эзотеризм перестает быть лишь сферой текстуальных, историко-критических исследований и открывается для целого ряда наук, в той или иной степени работающих с феноменом религиозного опыта.

Такая радикальная, на первый взгляд, переориентация вполне объяснима. Во-первых, как мы продемонстрировали выше, Ханеграафф с самых ранних своих работ склонялся к эссенциалистскому пониманию опыта в эзотеризме. Можно сказать, что ни конструктивистская, ни историцистская методологии в исследовании эзотеризма не давали ему достаточно полного понимания того, почему столь много людей избрало для себя именно такие формы духовной жизни. В смысловом отношении эссенциалистская категория гнозиса как особого опыта стала для него своего рода *deus ex machina*, с помощью которого достраивается пазл реконструкции эзотерической формы религиозности. Во-вторых, не стоит забывать, что такое *открытое* обращение к эссенциалистскому пониманию произошло не в чисто ака-

53. Hanegraaff, W.J. "Gnosis", p. 392.

демическом труде «Эзотеризм и академия», а в рассчитанном на широкие массы введении в изучение эзотеризма. Стоит заметить, что именно эссенциалистская форма подачи материала является наиболее доходчивым и ясным способом изложения религиозных систем, ее проще всего воспринимает неподготовленный читатель[54]. Правда, и этот способ можно использовать различно, в последнем труде Ханеграаффа он обрел форму категоричных утверждений, тогда как, например, в одном из последних трудов его американского коллеги Джеффри Крайпла, посвященном введению в сравнительное религиоведение, сходные эссенциалистские категории (религиозный опыт, Святое и т. п.) всегда даются с пояснениями об их спорности для научного сообщества[55].

Таким образом, мы можем заключить, что на примере истории категории «гнозиса» видна смена вех в изучении западного эзотеризма, заключающаяся в переходе от историко-критических исследований и постструктуралистского отрицания самостоятельности религиозных явлений к проблематике религиозного опыта как центральной в понимании эзотерических учений. Сейчас всерьез можно говорить о ренессансе «гнозиса» как религиоведческой категории, и, как следствие, о возвращении к эссенциалистскому пониманию всего комплекса эзотеризма, пониманию, от которого с начала 60-х годов сперва в социологии оккультного, а затем и в трудах представителей европейского сообщества исследователей всячески стремились уйти. Этот процесс очень показателен и может объясняться по-разному. Как демонстрирует случай Ханеграаффа, чистый конструктивизм, уходящий в теории постструктуралистов, хорош для анализа интеллектуальной истории, но плох, когда речь заходит об истории религии[56]. Но, как известно, нет ничего нового под солнцем, и современное увлечение категорией «гнозиса» также имеет свои очевидные параллели. Мы не зря начали этот текст с упомина-

54. Дабы не умножать примеры такого типа, сошлемся лишь на богатую традицию феноменологии религии, развитую и продолженную в американском религиоведении после 60-ых, самыми яркими иллюстрациями такого подхода будут пользующиеся неослабевающей популярностью труды Мирча Элиаде.

55. См. Kripal, J. (2014) *Comparing Religions*. New Jersey: Wiley-Blackwell.

56. Пожалуй, именно так можно описать разницу между общей идеей «Эзотеризма в академии» и «Путеводителя...», книг, написанных Ханеграаффом друг за другом.

ния о работе Уильямса. Дело в том, что современное использование категории «гнозиса», как универсальной характеристики всего эзотеризма всех эпох и типов, очень напоминает историю с расширительным употреблением исторически синонимичной категории «гностицизм», ставшей, по выражению того же Уильямса, «меткой Протея, лишившейся всякого четкого значения для широкой читающий публики»[57], поскольку одновременно «значила слишком много и, возможно, слишком мало»[58]. В своём исследовании Уильямс предлагает несколько важных критериев, по которым мы можем определить эвристичность того или иного термина-конструкта[59], суть их можно суммировать следующим образом: целью любого конструкта является освещение темного вопроса, указание верного направления дальнейших исследований, превращение сложного явления в простое и доступное для описания. Отвечает ли категория «гнозис» этим требованиям? На наш взгляд — нет. Суть этой категории совершенно неясна, включение в ее рамки всего опыта всех эзотерических групп и учений размывает ее границы, а смешивание с не менее сомнительными категориями «мистицизма»[60] и «измененных состояний сознания»[61] превращает исследование с ее помощью в своеобразный тест Роршаха, где с помощью метода свободных ассоциаций ученый должен определить, почему то или иное движение относится к эзотеризму. Конечно, можно сказать, что любая научная категоризация является своего рода игрой, мало что дающей с эвристической точки зрения, а все попытки деконструкции понятий вписываются в известный тренд «десубстан-

57. Williams, M.A. *"Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*, p. 3

58. Ibid., p. 4.

59. То, что «гнозис» в рассматриваемом значении является исследовательским конструктом, не вызывает никаких сомнений, поскольку в истории эзотеризма из самих адептов этот термин использовали единицы.

60. Сама история сферы исследований мистицизма демонстрирует, что резкий переход на новый уровень постановки проблемы и рассмотрения вопросов произошел лишь тогда, когда сама категория «мистицизм» была поставлена под сомнение представителями конструктивистской парадигмы. (Подробнее см.: Katz, S. (ed.) (1978) *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press; Gellman, J. (2014) "Mysticism", in Stanford Encyclopedia of Philosophy. 03.03.2014 [https://plato.stanford.edu/entries/mysticism/, accessed on 07.07.2017].

61. О дискуссионности категории ИСС и о различных вариантах ее понимания см. труды Питерских конференций «Психотехники и измененные состояния сознания», проходивших в 2012–2016 годах. Подробнее см. http://aiem-asem.org/

циализации», ставший общим после 60-х годов XX века, и это будет вполне справедливо. Справедливым будет и обвинение Уильямса в недостаточной аргументированности эпистемологической роли терминов-конструктов в научном исследовании. Но не стоит игнорировать и тот факт, что под понятием гнозиса в исследованиях эзотеризма скрывается вполне конкретная эссенциалистская по своей сути установка, принятие или отвержение которой влечет полный пересмотр всей системы исследований, как это хорошо иллюстрирует случай Ханеграаффа. Пожалуй, именно расплывчатость и неопределенность «гнозиса» как категории и делает ее столь удобной для криптоэссенциалситской методологии. Кроме того, введенная в исследование, она может стать своеобразным ящиком Пандоры, наполненным различными волюнтаристскими интерпретациями неких личных переживаний, значимость, содержание и эвристичность которых просто невозможно обосновать, что легко превратит научное исследования в мифопоэзию.

Завершить наш текст хотелось бы предостережением еще одного исследователя гностицизма и эзотеризма Йоанна Петру Кулиану, который в юмористическом ключе охарактеризовал весь спектр проблем, возникающий при широком использовании исследователями научной категоризации, эти проблемы, на наш взгляд, с неизбежностью встанут перед исследователями западного эзотеризма, если они вновь вернутся к эссенциалистскому описанию, широко применяя категорию «гнозис»:

> Когда-то я верил, что гностицизм был легко определяемым феноменом, принадлежавшим к истории религий поздней античности. Конечно, я был готов принять идею различного рода продолжений античного гнозиса и даже идею спонтанного появления мировоззрений, в которых бы в разное время возникали вновь отдельные элементы гностицизма. Однако вскоре я понял, что был весьма наивен. Не только гнозис был гностичен, но и католические авторы и неоплатоники были гностиками, гностична была Реформация, гностичен был коммунизм, гностичен был и нацизм; либерализм, экзистенциализм и психоанализ также были гностичны, современная биология была гностична, Блейк, Йетс, Кафка, Рильке, Пруст, Джойс, Музиль, Гессе и Томас Манн были гностиками. Более того, от очень авторитетных интерпретаторов гнозиса я узнал, что гностична наука и гностично суеверие; сила, противосила и отсутствие силы гностичны; гностичны правые и гностич-

ны левые; Гегель — гностик и Маркс — гностик; Фрейд — гностик и Юнг — гностик; все вещи и их противоположности одинаково гностичны[62].

Библиография / References

Верслуис А. Что такое эзотерика? Методы исследования западного эзотеризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. №31(4). С. 11–35.

Жданов В. Тайное или явное? Гнозис и эзотерика: проблема определений // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Сборник материалов Четвертой конференции АИЭМ. Санкт-Петербург: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2011. С. 5–25.

Носачев П. Отреченное знание. Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века. Москва: ПСТГУ, 2015.

Носачев П.Г. «Я алгеброй гармонию проверил...»: религиоведение, эзотеризм и дискурс в творчестве Коку фон Штукрада // Религиоведение. 2017. № 1. С. 80–89.

Февр А. 500 лет эзотеризма: Новая область междисциплинарных исследований в рамках академии // 500 лет гностицизма в России. М.: ВГБИЛ, 1994.

Халтурин Ю. Эзотеризм и мировоззрение русского масонства XVIII — XIX веков: попытка определения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. №31(4). С. 87–112.

Assmann, J. (1997) *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. London: Harvard University Press.

Culianu, I.P. (1984) "The Gnostic Revenge: Gnosticism and Romantic Literature", in Von J. Taubes (Hrsg.) *Religionstheorie und politische Theologie. Bd. 2: Gnosis und politik*. München: Wilhelm Fink.

Faivre, A. (1994) *Access to Western Esotericism*. NY: State University of New York Press.

Fevr, A. (1994) "500 let ezoterizma: Novaia oblast' mezhdistsiplinarnykh issledovanii v ramkakh akademii" ["500 years of esotericism: A new area of interdisciplinary research within the Academy"], in *500 let gnostitsizma v Rossii*. M.: VGBIL.

Hakl, H.T. (2013) *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. Brisol: Equinox.

Hanegraaff, W.J. (1992) "A Dynamic Typological Approach to the Problem of 'Post-Gnostic' Gnosticism", *Aries* 16: 5–43.

Hanegraaff, W.J. (1995) "Empirical Method in the Study of Esotericism", *Method & Theory in the Study of Religion* 7(2): 100.

Hanegraaff, W.J. (1998) "On the Construction of 'Esoteric Traditions'", in A. Faivre, W.J. Hanegraaff (eds) *Western Esotericism and the Science of Religion*, pp. 11–61. Leuven: Peeters.

62. Culianu, I.P. (1984) "The Gnostic Revenge: Gnosticism and Romantic Literature", in Von J. Taubes (Hrsg.) *Religionstheorie und politische Theologie. Bd. 2: Gnosis und politik*, p. 290. München: Wilhelm Fink.

Hanegraaff, W.J. (2003) "Dreams of theology", in *Theology and conversation: Toward a relational theology*, pp. 709–733. Leuven: Leuven University Press.

Hanegraaff, W.J. (2011) "Kabbalah in Gnosis magazine (1985-1999)", in B. Huss (ed.) *Kabbalah and Contemporary Spiritual Rrevival*. Beer-Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press.

Hanegraaff, W.J. (2012) *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hanegraaff, W.J. (2013) *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, pp. 86–101. London: Bloomsbury Academic.

Hanegraaff, W.J. (2016) "Gnosis", in G.A. Magee (ed.) *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*, pp. 381–392. NY: Cambridge University Press.

Katz, S. (ed.) (1978) *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press.

Khalturin, Yu. (2013) "Ezoterizm i mirovozzrenie russkogo masonstva XVIII–XIX vekov: popytka opredeleniia" ["Esotericism and the worldview of the Russian Freemasonry of the 18th–19th centuries: Toward a conceptualization"], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 31(4): 87–112.

King, K.L. (2003) *What is Gnosticism?* Cambridge: Harvard University Press; Aland, B. (2009) *Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Kripal, J. (2014) *Comparing Religions*. New Jersey: Wiley-Blackwell.

Kurt, R. (1977) *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. Leipzig: Koehler & Amelang.

Magee, G.A. (2001) *Hegel and the Hermetic Tradition*. Ithaca and London: Cornell University Press).

Magee, G.A. (2016) "Editor's Introduction", in G.A. Magee (ed.) *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*, p. XV. NY: Cambridge University Press.

Nosachev, P. (2015) *Otrechennoe znanie. Izuchenie marginal'noi religioznosti v XX i nachale XXI veka* [Renounced knowledge: the study of marginal religiosity in the XX and early XXI century]. Moskva: PSTGU.

Nosachev, P.G. (2017) ""Ia algebroi garmoniiu proveril...': religiovedenie, ezoterizm i diskurs v tvorchestve Koku fon Shtukrada"["«I checked harmony with algebra...": Religious studies, esotericism and discourse in the works of K. von Stuckrad"], *Religiovedenie* 1: 80–89.

Quispel, G. (1951) *Gnosis als Weltreligion*. Zürich: Origo.

Stuckrad, von K. (2010) *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*. Leiden: Brill.

Versluis, A. (2004) *Restoring Paradise: Western Esotericism, Literature, and Consciousness*. NY: New York University Press.

Versluis, A. (2007) *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism*. Lanham: Rowman Littlefield.

Versluis, A. (2013) "Chto takoe ezoterika? Metody issledovaniia zapadnogo ezoterizma" ["What is esoteric? Methods in the study of Western esotericism"], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 31(4): 11–35.

Wasserstrom, S.M. (1999) *Religion After Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*. Princeton: Princeton University Press.

Williams, M.A. (1996) *"Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Zhdanov, V. (2011) "Tainoe ili iavnoe? Gnozis i ezoterika: problema opredelenii" ["Covert or overt? Gnosis and esotericism: The problem of definitions"], in *Mistiko-ezotericheskie dvizheniia v teorii i praktike. Sbornik materialov Chetvertoi konferentsii AIEM*, ss. 5–25. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii.