Эзотеризм как предмет изучения

Артур Верслуис

Что такое эзотерика? Методы исследования западного эзотеризма

Arthur Versluis

What Is Esoteric? Methods in the Study of Western Esotericism

Arthur Versluis — Chair of the Department of Religious Studies and Professor, College of Arts & Letters at Michigan State University (USA). versluis@msu.edu

In this article the author analyzes contemporary approaches to the study of esotericism. The article includes an overview of the influential methodologies of A. Faivre and W. Hanegraaff, complemented by the author's original approach that he calls «sympathetic empiricism». The author focuses on extreme cases: pro-esotericism and anti-esotericism, reductionism and traditionalism. From the author's point of view, a truly academic approach would find a median position between these extremes, combining the benefits of emic and etic approaches. The author also deals with the problem of definition of esotericism, developing his original concept, where «gnosis» is used as a definitive quality common to all esoteric currents.

Keywords: esotericism, sympathetic empiricism, reductionism in the study of religion, perennialism, traditionalism, gnosis.

Оригинал см.: Versluis, A. (2002) «What is esoteric? Methods in the Study of Western Esotericism», *Esoterica* IV: 1–15. Права на перевод и издание предоставлены автором.

До недавнего времени существовало весьма небольшое количество научных работ, посвященных западному эзотеризму в целом. Конечно же, существовали разного рода статьи и книги, посвященные таким аспектам западного эзотеризма, как алхимия или розенкрейцерство, но при этом не было ощущения, что эти отдельные области формируют более широкое поле западного эзотеризма как такового. Переломом в этом отношении можно считать работы авторов середины XX века, таких как Фрэнсис Йейтс, но и в то время не появляется никого, кто ясно определил бы «западный эзотеризм» как поле для междисциплинарных исследований. Эта ситуация изменилась благодаря работам Антуана Фэвра (род. 1934), который в последней четверти XX века в своих многочисленных книгах и статьях определил это поле исследования.

Фэвр заведует в *École Pratique des Hautes Études* в Сорбонне кафедрой, которая называется «История эзотерических и мистических течений в Европе Нового времени и в современной Европе» (*Histoire des courants ésotériques et mystiques dans l'Europe moderne et contemporaine*), и его исследования представляют собой первый строго академический обзор западного эзотеризма. С его точки зрения, о западном эзотеризме следует говорить скорее в терминах «форм мысли», чем как об «оккультной традиции» или чем-то подобном. Он концентрируется прежде всего на выделении характерных черт, которые позволяли бы говорить о конкретных способах мышления как «эзотерических», и подобный подход получил сегодня широкое распространение. В своей программной работе «Accès de l'ésotérisme occidental» (1996) он выделяет четыре первичные и две вторичные характеристики, которые считает общими для всего многообразия западного эзотеризма.

Характеристики, выделенные Фэвром, таковы:

1. соответствия и взаимосвязь;
2. живая природа;
3. воображение;
4. трансмутация;
5. практика согласованности;
6. преемственность.

Как отмечали многие исследователи, аналогичные элементы могут быть найдены и в других традициях, из-за чего некоторые авторы поставили под вопрос полезность этих шести харак-

теристик[1]. Если, например, их можно найти в буддизме махаяны и ваджраяны или в религиозных традициях аборигенов, не слишком ли они широки для того, чтобы быть использованы в качестве определения западного эзотеризма? Соответствия между макрокосмом и микрокосмом, живая природа, использование способности к яркому воображению и убежденность в возможности трансмутации, равно как и преемственность, очевидно, не уникальны для западного эзотеризма. Поэтому напрашивается вопрос о том, не создают ли характеристики Фэвра более широкую модель для анализа эзотерических традиций как азиатского, так и европейского происхождения.

Задумавшись об этом, я в своей работе, посвященной христианской теософии, выделил шесть других характеристик, относящихся не к западному эзотеризму в целом, но только лишь к христианской теософии. Эти характеристики, перечисленные в работе «Книга Мудрости: антология Софии» (*Wisdom's Book: The Sophia Anthology*), таковы:

1. акцент на фигуре божественной Мудрости, Софии, «зеркале Бога», которая обычно описывается как женское начало;
2. призыв к непосредственному духовному опыту познания, которое подразумевает как озарение о божественном характере природы и космоса, так и метафизический или трансцендентный гнозис;
3. отсутствие сектантства, самоопределение в качестве теософского течения;
4. духовный лидер, руководящий определенным кругом последователей посредством писем и духовных наставлений;
5. ссылки на работы и идеи Якоба Беме и, возможно,
6. визионерский опыт, связанный с природой и нефизическими областями реальности (хотя п. 6 на самом деле включается в п. 2).

До сих пор я не нашел ни одной фигуры среди последователей теософии, которая не удовлетворяла бы хотя бы четырем пунктам этого списка[2].

Главное преимущество концентрации на конкретных течениях вроде теософии состоит в том, что таким образом мы можем

1. См. Oldmeadow, H. (2001) "The Western Quest for 'Secret Tibet'", *Esoterica* III: 83–85, где цитируется сочинение Ламы Говинды, которое вполне удовлетворяет выделенным Фэвром элементам западного эзотеризма.
2. Versluis, A. (2000) *Wisdom's Book: The Sophia Anthology*, pp. 10–14. St. Paul: Paragon House.

получить вполне удовлетворительный инструмент для того, чтобы определить, относится ли та или иная фигура к теософии. Для этого достаточно посмотреть, соответствует ли она указанным шести характеристикам. Используя этот набор характеристик, мы, например, можем увидеть, что «теософия» Елены Блаватской хотя и включает некоторые из указанных элементов (например, внимание к космологическому гнозису и идею духовного руководства), все же не относится к течению, представленному теософией Якоба Беме и связанных с ним теософов. Короче говоря, проще выделить характеристики, которые объединяют теософов и отличают их от других групп, чем найти такие характеристики, которые были бы общими для всего западного эзотеризма, не говоря уже о характеристиках эзотеризма, общих для различных культур.

Самая важная из характеристик эзотеризма, упущенная Фэвром, — это гнозис. Фэвр исключил это понятие скорее всего по той причине, что оно было для него весьма неудобным из-за его связи с тем, что обычно включается в категорию «мистицизма». Сегодня термин «мистицизм» стал весьма туманным: зачастую невозможно понять, используется ли этот термин для описания визионерского опыта, или же для описания невизионерского опыта, *via negativa*, или же вовсе для чего-то третьего. Гораздо удобнее использовать определения, добавляемые к слову «гнозис», которое обозначает непосредственное духовное озарение или относительно неких тайных аспектов космоса, или относительно вещей трансцендентных. В таком случае можно говорить либо о «визионерском гнозисе», либо о «гнозисе *via negativa*» и при этом избежать той неясности, которая создается термином «мистицизм»: то, какой тип гнозиса имеется в виду в данном случае, становится понятно из дополняющего его определения.

Слово «гнозис» я использую в следующих значениях: (1) знание или непосредственное восприятие скрытых, или эзотерических, аспектов космоса (космологический гнозис), а также (2) непосредственное духовное озарение относительно полностью трансцендентной реальности (метафизический гнозис). Космологический гнозис сохраняет дуализм субъекта и объекта, который относится к области познания, и раскрывает соответствия между субъектом и объектом, человечеством и природой. Эти соответствия могут быть использованы для достижения определенных целей, как, например, в алхимии, астрологии или магии. Метафизический же гнозис есть недвойственное духовное оза-

рение, которое можно обнаружить в работах Майстера Экхарта или современного американского автора Бернадетт Робертс. Такое разделение, как отмечает Ли Ирвин, можно сопоставить с обнаруживаемым в *Corpus Hermeticum* разделением «низшего» и «высшего» гнозиса, где «низший» относится к философскому изучению, в то время как «высший» связан с непосредственным проникновением в *Нус*.

Фэвр стремится к тому, чтобы разделить «мистицизм» и «западный эзотеризм», но подобное разделение является искусственным, и в действительности, на практике оно невозможно. Примером тому могут быть труды Якоба Беме, в центре которых — духовное озарение, гнозис. Я считаю, что Беме не может быть правильно понят без обращения к ключевым для него понятиям *Ungrund* и *Nichts*, гнозису *via negativa*, составляющему ядро его визионерского гнозиса[3]. Таким образом, я говорю о том, что если мы не сможем понять такого важнейшего автора-эзотерика, как Беме, не обращаясь к понятию гнозиса, то как мы можем полностью исключить гнозис из числа характеристик эзотеризма? Гнозис игнорировать нельзя[4].

Разумеется, если мы принимаем в расчет гнозис как характеристику западного эзотеризма, мы вынуждены признать его присутствие не только в работах Беме и теософов, а также в таких алхимических трактатах, как «Герметический музей» 1675 года, но, кроме того, и в работах таких фигур, как Бернадетт Робертс или Франклин Меррелл-Вольф. Такого рода фигуры однозначно были бы исключены из обзора западного эзотеризма, предложенного Фэвром, и были бы классифицированы в качестве «мистиков», хотя их работы, без сомнения, эзотеричны (не для широкого круга) и являются «западными» по своей природе, так как связаны с католицизмом через Экхарта и с американской культурой — через Эмерсона.

Мы, конечно, можем исключить такие фигуры, но тогда вместе с ними придется исключать и тех, кто был известен как «гно-

3. О концептах *Ungrund* и *Nichts* см.: Versluis, A. (2001) «The Mystery of the Ungrund», *Studies in Spirituality* XV.

4. Другим примером, если он необходим, является Ханс фон Баадер. Баадер — несомненный гностик, он также теософ и к тому же — объект анализа в довольно пространном разделе книги Фэвра *Access to Western Esotericism*. Баадер был тем, кто вновь открыл Экхарта в XIX веке. Должны ли мы игнорировать гностицизм Баадера и рассматривать его только как «западного эзотерика»? Если так, то почему?

стики» в более ранние времена: Дионисия Ареопагита, Иоанна Эриугену, Майстера Экхарта, Джона Таулера, многие аспекты сочинений Якоба Беме и теософской школы — в общем почти всех, представляющих апофатические гностические течения (или, как в случае с Беме, синтетические, визионерски-апофатические). Если же мы включаем в «западный эзотеризм» таких гностиков, среди которых есть фигуры, жившие с 1575 года до современности, тогда мы должны будем согласиться с новой главной характеристикой западного эзотеризма. И, действительно, я должен сказать, что без идеи гнозиса само понятие западного эзотеризма становится попросту бессмысленным, настолько важна данная идея для всех этих разнообразных течений мысли.

Шесть характеристик, предложенных Фэвром, прекрасно описывают то, что можно назвать космологическим типом, к которому принадлежат многие течения западного эзотеризма, включая такие дисциплины, как практическая алхимия, астрология, геомантия и другие формы дивинации, а также такие тайные и полутайные общества, как розенкрейцеры, многочисленные магические ложи и ордена и т. д. Все они основываются на идее о соответствиях. Более того, значительная часть теософии Беме принадлежит к космологическому типу: учение о сигнатурах, триадическая природа космоса и т. д. Но признание первостепенного значения космологического измерения в том, что мы называем западным эзотеризмом, никак не отрицает присутствия метафизического, гностического измерения, во всяком случае в некоторых из тех же самых течений. Несмотря на все вышесказанное, базовый принцип методологии Фэвра — строгий исторический подход, нацеленный на поиск первичных, определяющих характеристик эзотеризма, — очень важен. Нам необходимы определения используемых терминов и базовых концептов, и даже если список Фэвра нуждается в пересмотре, концептуальное поле, в котором были сформулированы вышеуказанные характеристики, имеет большое значение для дальнейшей работы в этом направлении.

Другой ключевой автор, затрагивающий проблемы методологии, — датский профессор Воутер Ханеграаф, который руководит кафедрой, специально посвященной проблемам изучения западного эзотеризма (в частности, изучению герметизма и связанных с ним течений), в университете Амстердама. В серии статей Ханеграаф не только выделил основные современные подходы к исследованию эзотеризма, но также предложил собственный ме-

тодологический подход. Ханеграаф утверждает, что типология *a prioi* может быть правильной, но в целом не должна становиться основанием для понимания исследуемого и что «полностью развитое академическое исследование эзотеризма должно уделять внимание всем измерениям, которые могут быть обнаружены и в религиозных традициях (социальному, культовому, связанному с опытом, доктринальному, мифологическому, этическому и символическому)»[5]. Глубинной сущностью методологии Ханеграафа является то, что он называет «эмпирическим» подходом. Это означает, помимо прочего, что исследователь-эмпирицист старается избегать, насколько это возможно, априорных идеологических построений относительно эзотерической проблематики и пытается подходить к объекту своего изучения как хорошо информированный, обладающий открытым и, насколько возможно, нейтральным сознанием исследователь.

Ханеграаф использует различение эмического и этического подходов, принятое в религиоведении. Эмический подход — это такой подход, который реализует алхимик или теософ, поскольку он является алхимиком или теософом; Ханеграаф здесь также ссылается на «религионистику» (*«religionist» perspective*), которая означает эмическую перспективу с определенной религиозной позиции, противоположную более нейтральному историческому (этическому) подходу. «Главным фактором для интеграции любой этической интерпретации в науку является то обстоятельство, что ученые всегда остаются открытыми к критике со стороны своих коллег, которые могут поставить под сомнение их интерпретации», — пишет Ханеграаф[6]. И далее: «Как только ученый отказывается воспринимать критику, исследование деградирует и превращается в идеологию». Но он продолжает (и это его замечание чрезвычайно важно): «Непрерывный критический (и самокритичный) диалог эмического материала и этической интерпретации, напротив, является необходимым фундаментом для любого эмпирического исследования, которое надеется выйти за пределы банального описания». Для Ханеграафа наиболее важным является бесконечный «процесс понимания», «в котором ни одна из интерпретаций не должна претендовать на то, чтобы быть окончательным словом». Некоторые могут неверно

5. Hanegraaff, W. (1999) “On the Construction of ‘Esoteric Traditions’”, in *Western Esotericism and the Science of Religion*, pp. 42–43. Leuven: Peeters.

6. Ibid., p. 13.

понять акцент Ханеграафа на этической, эмпирической, историографической перспективе как поддержку антиэзотеризма, мимикрирующего под исследование, но в действительности, если посмотреть работы самого Ханеграафа, то можно убедиться, что он остается нейтральным комментатором, желающим как можно лучше понять и изложить исследуемый вопрос наиболее всеобъемлющим образом.

И, тем не менее, у кого-то могут возникнуть вопросы относительно строгого различения, которое он проводит между «религионистикой» и «эмпирицистским» подходом. Рассмотрим, к примеру, алхимический трактат. Весьма вероятно, что в нем имеются некие скрытые отсылки к алхимической работе, которые будут видны и понятны только практикующему алхимику. Поэтому можно предположить, что этический подход к этому трактату потерпит полную неудачу в попытке обнаружить отсылки к алхимической практике, и тогда эмический подход будет единственным, с помощью которого мы сможем понять реальный смысл трактата. В этом случае — как и в ряде других, на которые я мог бы сослаться, — проведение исследования с позиций симпатического эмпиризма могло бы внести неоценимый вклад в анализ исследуемой работы. Это именно тот подход, который я отстаиваю.

Весьма похожие споры возникают при исследовании буддизма. Вопрос состоит в следующем: может ли кто-то, не обладающий практическим знанием буддистской медитации, адекватно и аккуратно изложить суть традиции, в которой медитация занимает центральное место? Иначе говоря, должно ли исследование в идеале основываться на непосредственном знании практик, о которых идет речь? Я вспоминаю о довольно известном профессоре, специализировавшемся на дзен-буддизме, который прямо утверждал, что для понимания дзенских коанов нет нужды практиковать медитацию и что он может дать правильный ответ на любой коан, основываясь на чисто рациональном подходе (!). Я сомневаюсь, что его ответы были бы признаны удовлетворительными мастером дзена, но такого рода замечания весьма показательны для понимания той пропасти, которая разделяет западных ученых, с одной стороны, и то, что они пытаются изучать — с другой. Разумно ли претендовать на то, чтобы давать ответы на коаны, если вы — ученый, который никогда не практиковал дзен-буддизм? Это очень странное притязание — во всяком случае, на мой взгляд.

Что же касается «симпатического эмпиризма», то под ним я подразумеваю промежуточную позицию, которая включает как эмический, так и этический подходы. Применительно к западному эзотеризму, а также к религии в более широком смысле важно соблюдать баланс между ценностями научного исследования, стремящегося к достижению высоких стандартов объективности, и ценностями подхода, который ориентирован на то, чтобы благожелательно, с симпатией понять объект исследования, так сказать, постигнуть его изнутри. Антропологи давно уже признают важность баланса между этическим и эмическим подходами, что выражается в том, что антрополог, с одной стороны, включается в культуру, чтобы ее понять, а с другой стороны, сохраняет статус наблюдателя и исследователя. Если опасность злоупотребления эмической позицией состоит в том, что исследователь становится апологетом, то злоупотребление этическим подходом еще опаснее, так как оно приводит к тому, что исследователь не может понять и правильно описать то, что исследует. Если крайность эмического подхода связана с чрезмерной симпатией, то крайность чрезмерно этического подхода состоит в невежестве и враждебности по отношению к изучаемому, даже если невежество и враждебность прикрыты ширмой научной объективности.

Исследование западного эзотеризма — область, которая все еще находится в стадии формирования, и, по моему убеждению, для исследователей жизненно важно быть внимательными к собственной методологии; в частности, сознавать, что подходить к этой деликатной тематике необходимо не только со знанием исторического контекста, но и со знанием глубинных принципов эзотеризма, или, иначе говоря, со знанием метафизических и космологических принципов, лежащих в его основе.

Опасность редукционизма

Сегодня в науке продолжаются дебаты о ценности редукционистского подхода в религиоведении[7]. В своих ключевых статьях по методологии исследования эзотеризма Воутер Ханеграаф подчеркивает, что все существующие подходы можно разделить на несколько больших групп, среди которых основными явля-

7. Idinopulos, T. A. and Yonan, E. A. (eds) (1994) *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*. Leiden: Brill.

ются проэзотерический, антиэзотерический и эмпирически-исторический подходы[8]. Со своей стороны, я бы поместил эмпирически-исторические подходы на еще одну шкалу: от «взгляда изнутри», который подразумевает написание текста с позиций самой традиции, — через «эмпиризм», предполагающий более-менее нейтральный подход, — к «редукционизму» как попытке свести религиозное к нерелигиозному (например, к политике, социологии и т. д.).

Теперь, допустим, что кто-то может придерживаться эмпирической перспективы — то есть выступать как более-менее нейтральный наблюдатель, рассматривающий исторические фигуры, тексты или события; но при этом он также может признавать и реализовывать то, что я называю симпатическим, а Ханеграаф — эмическим подходом, то есть воспроизводить собственный взгляд алхимика или теософа, не позиционируя себя при этом в качестве алхимика или теософа. Такой подход, по моему убеждению, в особенности важен в исследовании эзотеризма, поскольку в противном случае существует риск игнорировать специфику объекта исследования, редуцировав его к чему-то иному. Современные защитники редукционизма утверждают, что их оппоненты боятся «онтологического редукционизма», который уничтожает «мнимое трансцендентное», и добавляют, что «хотелось бы знать, каким образом это помешает серьезному анализу чайной церемонии, движения феминисток или социальных аспектов конфуцианства»[9]. Но гораздо более важный вопрос состоит в другом: что́ мы упустим, если попытаемся, скажем, проанализировать работы Беме, раскрывающие тему *Ungrund'a*, и попытаемся редуцировать их к социально-политической проблематике? Реальная проблема редукционизма состоит в том, что он вполне может приводить к ошибочному прочтению, искажению смысла первоисточников. Таким образом, я утверждаю, что некоторая симпатия по отношению к авторам и изучаемым текстам просто необходима для того, чтобы правильно их понимать.

Следовательно, я верю в то, что чрезвычайно важно любить избранную тему. Очевидно, что сравнительный подход легко может ввести человека в заблуждение, и яркий пример этому — один

8. Hanegraaff, W. (1999) «Some Remarks on the Study of Western Esotericism», *Esoterica* I: 3–21; см. также Hanegraaff, W. (1998) «On the Construction of Esoteric Traditions», in *Western Esotericism and the Science of Religion*, pp. 11–63. Leuven: Peeters.

9. Fitzgerald, T. (2000) *The Ideology of Religion*, p. 67. New York: Oxford University Press.

из ранних исследователей тибетского буддизма Л. Остин Уэдделл, который утверждал, что ритуал освящения пилюль (Мани-римбу) в буддистской тантре напоминает христианскую евхаристию и потому эта традиция могла быть заимствована из несторианства[10]. Как отмечает Джеффри Сэмюэльс, эти две традиции, в действительности, весьма мало похожи друг на друга, но замеченное Уэдделлом сходство стало для него и других авторов поводом выстраивать спекуляции на тему исторического влияния христианства на буддистскую тантру[11]. Работа Уэдделла могла бы иметь некоторую ценность, но она существенно испорчена его упорными попытками очернить буддизм как религию, демоническую по своей природе (отсюда же проистекает необходимость объявить тибетскую «евхаристию» заимствованием из христианства). Поэтому его работа может рассматриваться одновременно как антиэзотерическая и как редукционистская.

В последние годы религиоведение подверглось ряду атак со стороны авторов, которые указывают, что в западных университетах оно все еще слишком тесно связано с породившим его христианским богословием. Такая критика зачастую связана с различными формами редукционизма. Аргумент, подробно разработанный Тимоти Фицджеральдом и в меньшей степени Д. Г. Хартом, состоит в том, что все поле религиоведческих исследований испорчено скрытым иудео-христианским фундаментом[12]. Но этот аргумент (если мы признаем, что это убедительный аргумент, а не огромное преувеличение) относится к сравнительному религиоведению и, в частности, к сравнению монотеистических и немонотеистических традиций — он не относится к исследованию западного эзотеризма, поскольку западный эзотеризм в значительной мере развивался в иудео-христианской среде (хотя, конечно, не исключительно в ней).

Однако основная проблема, затронутая Фицджеральдом и другими подобными авторами, — сведение религиоведческих исследований к культурно-историческим, что равносильно полному уничтожению религиоведения как такового, — в той же мере относится и к исследованию эзотеризма, поскольку такая редук-

10. Waddell, L. A. (1895) *The Buddhism of Tibet, or Lamaism*, pp. 444–448. London: Allen; цитируется по Samuel, G. (1993) *Civilized Shamans*, p. 261. Washington, D. C.: Smithsonian, 1993.

11. Samuels, G. *Civilized Shamans*, p. 262.

12. Fitzgerald, T. (2000) *The Ideology of Religion*; Hart, D. G. (1999) *The University Gets Religion*. Baltimore: Johns Hopkins.

ция будет фатальной для изучения западного эзотеризма. Почему? Прежде всего потому, что антиэзотеризм и редукционизм часто идут рука об руку. Едва ли кто-то сможет много узнать о реальной алхимии XVII века от ученого, подход которого основан на представлении о том, что алхимия была глупым заблуждением, исчезнувшим с развитием научного знания, не более чем химерой, придуманной заблуждающимися людьми. Сведение прекрасных серий алхимических иллюстраций из *Mutus Liber* или *Splendor Solis* к банальному реликту суеверного прошлого есть форма антиэзотеризма, которая лишь количественно, а не качественно отличается от осуждения «злобного оккультизма» фундаменталистами из числа христиан-евангелистов. В обоих случаях мы имеем дело с редукционизмом и, в силу убеждений авторов, — с антиэзотеризмом.

Историк религии Мирча Элиаде пошел в этом отношении еще дальше, критикуя некоторые формы историзма как разновидность редукционизма. В своем дневнике 1957–1969 годов, озаглавленном *No Souvenirs*, Элиаде писал:

> Мне хотелось бы проанализировать подход разного рода сторонников историзма… всех тех, кто верит, что возможно понять культуру, редуцируя ее к чему-то более низкого уровня (сексуальность, экономика, история и т. д.), и показать невротическую природу их подхода. Невропат исключает мистический компонент из жизни, культуры, духовной жизни… он более не может постигать глубинные значения вещей и, следовательно, не верит более в их реальность[13].

Но там же он отмечает:

> Я никогда не отрицал значения исторического контекста, его полезности для понимания религии. И если я никогда не говорил об этом значении, то лишь потому, что о нем и без того говорят слишком много, и в то же время игнорируется то, что кажется мне крайне важным: герменевтика религии[14].

Элиаде не критикует историзм сам по себе, он критикует лишь редукционистский историзм, который не пытается понять явление в его собственных понятиях и вместо этого стремится свести

13. Eliade, M. (1977) *No Souvenirs*, p. 144. New York: Harper.
14. Ibid., p. 121.

данное религиозное явление к чему-то другому. Редукционизм почти всегда является следствием идеологического искажения: исследователь подходит к изучаемой теме — например, теософии XVIII века, — так сказать, с идеологическим топором в руках; и хотя его исследование, возможно, прольет свет на некоторые социальные аспекты теософии, в целом оно почти наверняка не сможет адекватно отразить свой объект — прежде всего потому, что была проигнорирована «герменевтика религии».

Поэтому я настаиваю на эмпирически-историческом подходе, который не сводится к банальному редукционизму, но остается открытым для симпатического понимания объекта исследования. Это не обязательно означает принятие точки зрения «верующего» — в том смысле, что исследователь хочет «обратить» своих читателей; но это означает необходимость учитывать инсайты, которые могут родиться только у человека, смотрящего с позиций исследуемого течения или фигуры. Как этот конкретный алхимик или теософ понимал традицию, о которой писал? Если мы не можем честно ответить на этот вопрос, тогда, как мне представляется, нам грозит серьезная опасность неверно понять изучаемый объект. Исследование с применением симпатического и нейтрального подходов к объекту изучения позволяет нам хотя бы в воображении проникнуть в иное мировоззрение, которое мы исследуем, и адекватно изложить его другим. Идеологизированный подход в чем-то может быть полезен, но поскольку он не позволяет честно ответить на вопрос о том, как тот или иной автор сам понимал и излагал свою, эзотерическую, точку зрения, этот подход совершенно непригоден для фундаментального научно-исторического исследования, ориентированного на понимание изучаемого явления во всей его широте и глубине.

Перенниализм

Если редукционизм представляет собой один край рассматриваемого спектра, то противоположный край связан с перенниализмом или традиционализмом. «Перенниализм» — общий термин для обозначения подходов тех исследователей, которые рассматривают все многообразные мировые традиции с точки зрения их общих характеристик, а также считают, что они восходят к единым духовным архетипам. «Традиционализм» — разновидность перенниализма, представленная такими фигурами, как Рене Генон, Ананда Кумарасвами и Фритьоф Шуон, которые

настаивали на духовном значении религиозных традиций в противоположность упадочному современному миру.

Традиционализм как доктринальная система со всей определенностью утверждает существование вечной истины, исходя из убеждения в том, что эзотерики (*esoterists*, в отличие от *esotericists* Фэвра) имеют к ней доступ. Шуон пишет об этом в весьма характерной для него безапелляционной манере:

> В действительности, *philosophia perennis*, актуализированная Платоном, Аристотелем, Плотином, Отцами Церкви и схоластами, формирует определяющее интеллектуальное наследие, и основная проблема состоит не в том, чтобы заменить их чем-то лучшим, но в том, чтобы вернуться к истокам, как вокруг нас, так и внутри нас самих, и подвергнуть всю современную жизнь анализу в свете единой и вечной истины[15].

А также, цитируя Кеннета Олдмидоу:

> Традиционализм основывается на уверенности в существовании Примордиальной Традиции, Универсальной Мудрости, которая, через многие Откровения, манифестируется в различных религиозных традициях. Далее, каждая такая традиция содержит в себе сердце эзотерической метафизической мудрости, которое несет в себе те же принципы, что заложены в *sophia perennis*[16].

Из приведенных цитат мы видим, что традиционализм настаивает на том, что он обладает абсолютной истиной. Это порождает сопротивление традиционализму в академических кругах, где такие утверждения делать не принято.

Весьма слабую критику работы Шуона «Трансцендентное единство религий» (*The Transcendent Unity of Religions*) мы находим, например, в «Журнале Американской академии исследования религии» (*Journal of the American Academy of Religion*), где Ричард Баш пишет о том, что он не впечатлен разработанной Шуоном концепцией трансцендентного единства и даже «испытывает трудности с разделением на элитарное меньшинство… и массы человеческих существ, которые не могут стать частью

15. Schuon, F. (1961) *Stations of Wisdom*, p. 43. London: John Murray.

16. Oldmeadow, R. (2000) *Traditionalism: Religion in the Light of the Perennial Philosophy,* p. 180. Colombo: Sri Lanka Institute of Traditional Studies.

трансцендентного единства. Метафизического дуализма удалось здесь избежать путем эпистемологического и антропологического дуализма, основанного на утонченной надменности, которую едва ли мы найдем у тех, кто в действительности жаждет религиозного единства»[17]. Эта критика элитизма и надменности является довольно распространенной, но, в действительности, она не затрагивает более фундаментального вопроса о том, может ли традиционализм быть (и если может, то в какой мере) основой оригинального подхода в исследовании западного эзотеризма и — шире в сравнительном религиоведении.

Гораздо более содержательной является критика, предложенная В. Ханеграафом. Последний утверждает, что «первый необходимый шаг, который должен быть сделан в исследовании западного эзотеризма на пути превращения его в серьезную научную дисциплину, состоит с том, чтобы освободить его от перенниализма»[18]. Ханеграаф настаивает на этом потому, что перенниализм (традиционализм) «создает собственную метафизическую среду, в которой он является обладателем абсолютной истины о природе религии», что «делает логически невозможным открытие чего-либо нового и неожиданного». Традиционализм основывается на следующем утверждении: «Если ты понимаешь, то ты согласишься с нами; если же ты не согласен, то, очевидно, ты просто не понимаешь»[19]. И в самом деле, в текстах традиционалистов вы едва ли найдете ссылки на западные эзотерические традиции, такие как алхимия или христианская теософия, а термин *esoterism* заменяет у них *esotericism*, что выражает их акцент на единстве религий, заменяющий обращение к конкретным формам эзотеризма. Коротко говоря, Ханеграаф приходит к заключению, что *esoterism* означает (для большинства за пределами академического сообщества) сравнительное исследование религий, базирующееся на определенном доктринальном основании, и потому не является релевантным для исследования западного эзотеризма[20].

17. Bush, R. (1976) «Frithjof Schuon's 'The Transcendent Unity of Religions': Con», *Journal of the American Academy of Religion* XLIV (4): 716–717.

18. Hanegraaff, W. (1995) «Empirical Method in the Study of Esotericism», *Method and Theory in the Study of Religion* 7 (2): 110.

19. Ibid. См. также Bowman, L. (1990) «The Status of Conceptual Schemata: A Dilemma for Perennialists», ARIES 11: 9–19.

20. Hanegraaff, W. «On the Construction of 'Esoteric Traditions'", pp. 26–27.

Как отмечает Ханеграаф, традиционализм выражает довольно радикальную перспективу, которая отвергает современность как проявление упадка, а вместе с ней отвергает и большинство современных исследований. Однако традиционализм ставит вопросы, на которые в любом случае необходимо дать ответ, когда мы обращаемся к сравнительному исследованию религий и, в частности, к исследованию различных форм эзотеризма — не только западного, но и восточного. На каком основании мы можем сравнивать, скажем, буддистскую тантру и европейскую алхимию? Допустимо ли утверждать, что *Ungrund* и *Nichts* Беме в некоторых (вероятно, во многих) аспектах пересекаются с буддистским понятием шуньяты, пустоты? А если допустимо, то означает ли это, что эти самостоятельные традиции основываются на универсальном опыте трансцендентного, как это стал бы утверждать Франклин Меррелл-Вольф? Или же мы должны догматически утверждать, что мы имеем право изучать европейские традиции только в собственном контексте и что ничего полезного не может быть извлечено из сравнения, например, суфизма, даосизма, индуизма или буддизма с европейскими формами алхимии? Если кто-то отвечает на последний вопрос утвердительно, он тем самым уничтожает всякую возможность сравнительного изучения эзотерических традиций.

Сравнительное исследование эзотеризма

Более удовлетворительный подход к межкультурному сравнению эзотерических традиций (включая западный эзотеризм), по контрасту с подходом традиционализма, можно обнаружить в работе Пьера Риффара. В своей книге *L'Ésotérisme* (1990) он выделяет восемь характеристик эзотеризма: (1) обезличенность автора; (2) оппозиция эзотерического и экзотерического; (3) концепция «тонкого мира», являющегося посредником между духом и материей; (4) учение о соответствиях; (5) эзотерическое значение чисел; (6) «оккультные науки»; (7) «оккультные искусства»; (8) инициация[21]. Интересно, что хотя список Риффара более инклюзивен, чем список Фэвра, в него также не включен гнозис в качестве центрального элемента.

21. Riffard, P. (1990) *L'Ésotérisme,* pp. 245–306. Paris. Краткий обзор этой работы содержится в публикации: Riffard, P. «The Esoteric Method», in *Western Esotericism and the Science of Religion*, pp. 63–74.

В своей более поздней статье Риффар говорит о признаках, по которым можно сравнивать эзотерические традиции: (1) мифическое происхождение; (2) космические циклы; (3) цепь инициации; (4) тайные книги; (5) тайные имена; (5) оккультная этимология; (6) анагогическое толкование; (8) духовное толкование; (9) магическое использование (эзотерических сочинений или произведений искусства)[22]. Однако все это Риффар относит к «внешним» методам сравнения и в дополнение к ним предлагает «внутренние» методы, что соответствует разделению между эмическим и этическим подходами. Он приводит следующий пример: справедливо, что в работах А. Ж. Фестюжьера можно найти полезную информацию о *Corpus Hermeticum*, но если вы хотите получить ясное понимание природы герметической традиции, вам следует скорее обратиться к сочинениям Марсилио Фичино, хотя его внешние сведения о *Corpus Hermeticum* могут быть не совсем точными[23]. Оба этих аспекта важны, и не следует переоценивать значимость исторических сведений, принижая значение инсайтов эзотериков относительно их собственной традиции; коротко говоря, эмический, или внутренний, подход может быть гораздо более ценным и больше прояснять, чем подход внешний и этический.

Если Риффар заложил основы методологии компаративного исследования эзотеризма, то на практике такое исследование мы можем найти в работах Анри Корбена (1903–1978), чьи многочисленные и влиятельные работы основываются на феноменологическом и внутреннем подходах к исламским текстам, в особенности текстам персидского суфизма, которые сопоставляются с работами таких европейских авторов, как Сведенборг, Беме, Ойтингер и Баадер. Более всего Корбен известен, пожалуй, благодаря тому, что он разработал концепт *mundus imaginalis* — воображаемого мира визионерского соприкосновения с духовными авторитетами. Эта концепция воображаемого мира оказала огромное влияние на сферу искусства и литературы, а также на психологию, благодаря таким фигурам, как британский поэт и ученый Кэтлин Рэйн (род. 1908), американский психолог Джеймс Хиллман (род. 1926) и американец Роберт Сарделло (род. 1942). Корбен раскрывал духовное мировоззрение таких авторов, как визионер-суфий Сухраварди, с точки зрения движения «изнутри наружу»: он стремился,

22. Riffard, P. «The Esoteric Method», pp. 65–71.

23. Ibid., p. 73.

насколько это возможно, увидеть вещи так, как их бы увидел Сухраварди, сохраняя при этом, в качестве фона, собственную включенность в западный эзотеризм.

Хотя Корбен и не делал четких выводов методологического характера (подобных тем, что делали Ханегграаф или Риффар), его можно рассматривать как инноватора в области компаративного исследования эзотеризма — в том смысле, что он настаивал на важности понимания эзотерической проблематики не только извне, но и изнутри. Корбен с пренебрежением относился к характерному для историзма акценту на сборе внешней информации; для него гораздо более важным было понимание того эзотерического мировоззрения, которое выражает автор. Конечно, Корбена можно обвинить в том, что он вышел за пределы строгой истории религии, но он сам такое обвинение, скорее всего, рассматривал бы как комплимент. Корбен прямо призывает своих читателей присоединиться к нему в «битве за душу мира», стать воинами духовного рыцарства, выйти за пределы того, что он считает современным узилищем банальной истории, чтобы вступить в визионерский мир персидской духовности. Таким образом, его работы одновременно являются и компаративным исследованием, и духовным наставлением.

Как и традиционалистов, Корбена следует рассматривать скорее в качестве первичного, а не вторичного источника. Однако, как бы мы ни рассматривали работы этого автора, не приходится сомневаться в том, что они (как и работы Генона и Эволы) заслуживают пристального внимания — и не в последнюю очередь потому, что вносят существенный вклад в современную мысль. Мирча Элиаде писал о том, что работы Генона представляют собой мифологический способ понимания мира, и то же самое можно сказать о работах Корбена, Эволы и других традиционалистов[24]. Хотя далеко не все тексты этих авторов можно признать академическими, а многие из них просто враждебны современной науке, сами по себе они заслуживают академического исследования, поскольку выражают значимые реакционные течения современной мысли.

Гнозис: скромное предложение

Какие выводы можно сделать, предложив этот обзор различных методологических подходов к исследованию эзотеризма?

24. Eliade, M. *No Souvenirs*, p. 291.

Как главный редактор академического журнала, посвященного изучению эзотеризма, я часто сталкиваюсь с вопросами, которые были затронуты выше. С самого начала я решил допустить в журнале широкий спектр подходов — при условии, что предлагаемые к публикации тексты одобряются редакцией. Мы отвергали только те работы, в которых присутствовал антиэзотеризм или редукционизм, поскольку не хотели давать площадку для публикации тем, кто, вместо того чтобы заниматься исследованием, брал в руки идеологическую кувалду и пытался загнать объект своего изучения в заранее определенную рамку[25]. Мы также считали неправильным давать слово тем, кто стремится очернить само поле соответствующих исследований. С моей точки зрения, ни один из методологических подходов — эмпирико-исторический, типологический, «внутренний» или иной — не должен доминировать в данной области, поскольку каждый из них может что-то дать для более глубокого понимания эзотеризма.

Сказав все это, хотел бы предложить иной подход к исследованию эзотеризма, который можно использовать в компаративном изучении эзотерических течений и который создает возможность исторического рассмотрения. Начну с определения «эзотеризма», которое может показаться чересчур прямолинейным: как знания, доступ к которому есть (или должен быть) только у ограниченной группы, а не у общества в целом. Термин «эзотерический» указывает на тайное или полутайное духовное знание, включающее космологический и метафизический гнозис (поэтому, на мой взгляд, мы не может исключить из него такие явления, которые квалифицируются как «мистицизм»). Мы должны рассматривать все эзотерические феномены, не отбрасывая, ради удобства, те или иные явления. Анализ эзотерики не следует ограничивать ее космологическими формами.

Далее, когда мы рассматриваем западный эзотеризм — от древности до наших дней, мы можем выделить одну характеристику, которая все это время является центральной: гнозис. Еще раз повторим: гнозис связан с непосредственным духовным озарени-

25. Пример подобной тенденции можно увидеть у Эрика Фёгелина, чьи работы основаны на полном непонимании идей гнозиса и гностицизма. Критический разбор антиэзотерических сочинений Фёгелина см. в работе: Hanegraaff, W. «On the Construction of 'Esoteric Traditions'", p. 29–36. Другой пример — Карл Рашке. Его книга «Вторжение вечности» (Raschke, C. (1980) *The Interruption of Eternity: Modern Gnosticism and the Origin of the New Religious Consciousness*. Chicago) хотя и более информативна, чем работы Фёгелина, но также характеризуется чрезмерно критическим отношением к гностицизму.

ем относительно природы космоса и человека и в этом смысле может рассматриваться как имеющий космологическое и метафизическое приложение. В самом деле, есть основания говорить о двух фундаментальных и связанных друг с другом типах гнозиса: в «космологический гнозис» включаются такие традиции, как астрология и различные «-мантии» (геомантия, картомантия и т. д.), а также традиции нумерологических, геометрических, алфавитных соответствий и аналогий, традиции естественной магии, основанной на этих соответствиях, и т. д. Космологический гнозис раскрывает тайные закономерности природы и выражает духовные и магические истины; он соотносится с понятием *via positiva* у Дионисия Ареопагита. С другой стороны, «метафизический гнозис» связан с озарениями о вещах трансцендентных, что соотносится с *via negativa* Дионисия и выражено такими гностическими фигурами, как Майстер Экхарт и Франклин Мерелл-Вольф. Между этими двумя понятиями нет непреодолимой границы: например, визионерский опыт в целом относится к космологическому гнозису, но может содержать элементы метафизического гнозиса.

Я выбираю гнозис как основу для определения эзотеризма прежде всего потому, что гнозис любого типа есть то, что эзотерично в эзотеризме. «Эзотеризм» — обозначение исторического явления, которое мы исследуем; «гнозис» же относится к тому, что является эзотерическим, скрытым, охраняемым и передаваемым внутри этого исторического явления. Без скрытого знания, передаваемого тем или иным способом, не было бы эзотеризма. Алхимия, астрология, различные магические традиции, герметизм, каббала, иудейский и христианский визионерский или апофатический гнозис — под рубрикой «западный эзотеризм» скрывается огромное множество явлений, связанных друг с другом одним фактором: освоение той или иной тайной дисциплины приводит к обретению человеком скрытого знания о космосе и трансцендентном. Это тайное знание не есть продукт одного только разума, оно скорее — результат гнозиса, который, согласно представлениям эзотериков, происходит из некоего сверхрационального источника.

Жиль Квиспел, исследователь древнего гностицизма, утверждал, что в европейской традиции можно выделить триаду: вера, разум и гнозис; гнозис выступает в ней как скрытое течение западной мысли. И хотя я не согласен с юнгианскими предпосылками работ Квиспела, я полагаю, что, выделяя эту триаду, он прав

в фундаментальном смысле. Я также полагаю, что мы не можем исследовать европейский, американский или какой бы то ни было иной относительно современный эзотеризм без опоры на знание его источников как минимум времен поздней античности. Невозможно понять триаду веры, разума и гнозиса, не имея при этом в виду весь контекст европейской истории, в которой она проявилась. И, что более важно, невозможно адекватно исследовать, сравнительно или нет, различные версии эзотеризма, не обращая внимания на то, что при этом мы вторгаемся на территорию, чуждую чисто рационалистическому разуму ученого, и что для того, чтобы понять ее, мы должны научиться хотя бы в воображении в нее проникать.

Ранее рядом ученых уже были предприняты попытки, хотя и весьма ограниченные, сравнить гностицизм поздней античности с буддизмом ваджраяны, с теософией Беме и с персидским суфизмом[26]. Эти усилия направлены на то, чтобы предложить новые оригинальные идеи, связанные с этими разделенными, но часто очень похожими традициями и духовными течениями. Но то, что здесь обсуждается, — нелегкая тема. До тех пор пока историк, опирающийся на традиционный подход, считает, что работать необходимо только с однозначными историческими данными — датами, событиями, ключевыми фигурами, — историк эзотеризма вынужден будет противостоять привнесению нового измерения, которое мы обозначили как гнозис. Это измерение относится не только к традиционной истории, прежде всего потому, что понятие гнозиса связано с инсайтом относительно того, что выходит за пределы истории. Так, к примеру, визионер-

26. См. Versluis, A. (1997) «Christian Theosophy and Gnosticism», *Studies in Spirituality* 7: 228–241; компаративные исследования Анри Корбена, включая такие работы, как: Corbin, H. (1958) *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*; Corbin, H. (1969) *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. Princeton: Princeton University Press; Corbin, H. (1960) *Terre céleste et corps de résurrection*; Corbin, H. (1977) *Spiritual Body and Celestial Earth*. Princeton: Princeton University Press; Corbin, H. (1980) *Temple et contemplation*. Paris: Flammarion. Джон Рейнолдс и Кейт Доумэн, пионеры в области перевода и комментирования текстов тибетского буддизма, использовали термин «гнозис» при анализе дзогчен и других продвинутых практик буддизма. В частной переписке Рейнолдс даже отмечал, что он хотел бы опубликовать книгу, где античный гностицизм сравнивался бы с буддизмом ваджраяны; по его мнению, между этими традициями могла существовать историческая связь. Примеры использования термина «гнозис» применительно к буддизму можно найти в следующих работах: Reynolds, J. M. (1996) *The Golden Letters: The Three Statements of Garab Dorje*, pp. 110, 122, 205, 270. Ithaca: Snow Lion; Dowman, K. (1984) *Sky Dancer: The Secret Life and Songs of the Lady Yeshe Tsogyal*, p. 333. London: Arkana.

ское откровение происходит в определенный момент времени, но то, что́ открывается в этом откровении, имеет вневременную природу. Как писал визионер XVIII века Жан Лидэ, чтобы вступить в визионерский мир, необходимо избавиться от «шор времени». То же самое должен попытаться сделать и историк эзотеризма, хотя бы в воображении, если не в действительности, иначе его история деградирует до банального редукционизма или клеветы, основанной на непонимании предмета. И то усилие воображения, которое придется приложить, станет только сильнее, если речь идет не об одной, а о двух формах эзотеризма, существующих в различных культурах.

Но это усилие воображения имеет решающее значение, когда кто-то стремится понять эзотерическую проблематику не только снаружи, но и изнутри. Работы Корбена, Элиаде или Шолема показывают значение такой практики. Здесь я не собираюсь рассматривать вопрос об аккуратности или ее отсутствии в работах Корбена — ведь я не специалист по персидской духовности, но я отмечаю его усилия, направленные на то, чтобы понять точку зрения того, кого мы изучаем. Это — приключение, возможность которого открывает для ученого исследование эзотеризма, приключение, которым едва ли может похвастаться какая-либо другая область. В будущем сравнительное изучение эзотерических традиций займет свое достойное место в качестве подраздела в исследовании эзотеризма, но на сегодняшний день эта область переживает младенческий период, так что еще многим основополагающим исследованиям надлежит быть проведенными, а многим историям — быть написанными. Ведь прежде чем мы сможем адекватно сравнивать европейскую алхимию с алхимией Южной Индии, нам нужно составить достаточно полное представление о европейской алхимии самой по себе! И даже эта задача еще не решена, так что потребуется немало знаний и способностей воображения для того, чтобы создать удовлетворительную интерпретацию.

Хотя очень сложно сохранить нейтральность, не впадая в крайности либо полного поглощения эзотеризмом, либо полного его отторжения, это именно то, что требуется от исследователя для понимания сложной и нюансированной области его изучения. Исследователь должен попытаться понять мир непривычным способом, и это требует симпатического подхода к различным фигурам, текстам и произведениям искусства, подхода, открытого к неожиданностям, но в то же время сохраняющего критиче-

скую дистанцию. Западный эзотеризм является обширным и глубоким исследовательским полем, которое может быть лучше всего описано как длинная серия исследований, затрагивающих саму природу сознания. Весьма вероятно, что исследователь обнаружит в многообразных формах космологического и метафизического гнозиса неожиданные откровения о природе, человечестве и духовности.

Центральной точкой этих откровений являются отношения между «Я» и окружающим, между субъектом и объектом. В статье, опубликованной в «Журнале исследования сознания» (*Journal of Consciousness Studies*), я утверждаю следующее:

> Западный эзотеризм тяготеет к тому, чтобы рассматривать и применять язык совершенно иным образом, чем тот, к которому привыкло большинство из нас. Здесь язык используется не для основанного на конвенциях обозначения отношений субъекта и объекта, но для того, чтобы преобразовать сознание или наметить путь к трансмутации сознания посредством того, что мы можем обозначить как иероэйдетическое знание. Будь то каббала или алхимия, трубадуры и рыцари, луллианское искусство, теософская магия, пансофия, эзотерическое розенкрейцерство или масонство, мы обнаруживаем в них вновь и вновь тему преобразования сознания, что предполагает, так сказать, пробуждение латентных, лежащих в глубине связей между человечеством, природой и божественным, а также восстановление райского единства между ними. Иероэйдетическое знание может быть понято в терминах восхождения от объективированного взгляда на язык, основанного на разделении «Я — другой», к представлению о языке как откровении, как *via positiva*, как пути, который ведет к выходу за пределы разделения «Я — другой». Именно в этом акценте на инициатической, иероэйдетической силе языка можно усмотреть вклад западного эзотеризма в науку о сознании.

Ближе к концу статьи я отмечаю:

> Доктрина современного технологически ориентированного общества потребления основана на материалистическом, секулярном и объективированном мировоззрении, так что позиция соучастия, трансформации и гнозиса, которая характеризует западный эзотеризм, кажется, полностью исключена из нее. Тем не менее, именно сегодня впервые появилось большое число ученых, занимающихся как западным эзотеризмом в целом, так и отдельными его тече-

> ниями, и вполне вероятно, что их исследования могут неожиданным образом пролить свет на исторические истоки современности, а также раскрыть отношения западных эзотерических традиций с западным сознанием[27].

Очень важно понять, что исходные посылки западных эзотерических традиций существенно отличаются от современных способов мышления и понимания и что, проникая в эти течения мысли, мы, возможно, увидим наш мир совершенно иными глазами.

Если западному эзотеризму суждено получить последовательное развитие как полю научных исследований, то такое развитие должно быть связано с признанием его уникальной природы. Уникальным его делает не только междисциплинарный характер, но и тот факт, что каждое из его многочисленных течений связано с открытием новых путей познания, с преодолением дихотомии субъект — объект, будь то через академическую работу, визионерский опыт или апофатический гнозис. Хотя в этом пространстве определенно есть место для чисто исторических исследований, наибольшее значение будут иметь работы, подобные работам Корбена, Элиаде и Шолема, которые ориентированы также на раскрытие способов мышления, связанных с эзотеризмом, и стремятся к тому, чтобы открыть нам новое видение и понимание. Такими, по моему убеждению, должны быть наиболее важные характеристики этого формирующегося поля исследований, где еще многое предстоит сделать.

Перевод с английского Станислава Панина

Библиография/References

Bowman, L. (1990) «The Status of Conceptual Schemata: A Dilemma for Perennialists», ARIES 11: 9–19.

Bush, R. (1976) «Frithjof Schuon's 'The Transcendent Unity of Religions': Con», *Journal of the American Academy of Religion* XLIV (4).

Corbin, H. (1958) *L'imagination créatrice dans le soufisme de Ibn 'Arabî*. Paris: Flammarion.

Corbin, H. (1969) *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. Princeton: Princeton University Press.

Corbin, H. (1960) *Terre céleste et corps de résurrection*. Paris: Buchet/Chastel.

27. Versluis, A. (2000) «Western Esotericism and Consciousness», *The Journal of Consciousness Studies* 7 (6): 20–33.

Corbin, H. (1977) *Spiritual Body and Celestial Earth*. Princeton: Princeton University Press.

Corbin, H. (1980) *Temple et contemplation*. Paris: Flammarion.

Dowman, K. (1984) *Sky Dancer: The Secret Life and Songs of the Lady Yeshe Tsogyal*, London: Arkana.

Eliade, M. (1977) *No Souvenirs*. New York: Harper.

Fitzgerald, T. (2000) *The Ideology of Religion*. New York: Oxford University Press.

Hanegraaff, W. (1995) «Empirical Method in the Study of Esotericism», *Method and Theory in the Study of Religion* 7 (2).

Hanegraaff, W. (1999) «On the Construction of 'Esoteric Traditions'", in *Western Esotericism and the Science of Religion*. Leuven: Peeters.

Hanegraaff, W. (1999) «Some Remarks on the Study of Western Esotericism», *Esoterica* I: 3–19.

Hart, D. G. (1999) *The University Gets Religion*. Baltimore: Johns Hopkins.

Idinopulos, T. A., Yonan, E. A. (eds) (1994) *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*. Leiden: Brill.

Oldmeadow, R. (2000) *Traditionalism: Religion in the Light of the Perennial Philosophy*. Colombo: Sri Lanka Institute of Traditional Studies.

Oldmeadow, H. (2001) «The Western Quest for 'Secret Tibet'", *Esoterica* III: 48–107.

Raschke, C. (1980) *The Interruption of Eternity: Modern Gnosticism and the Origin of the New Religious Consciousness*. Chicago.

Reynolds, J. M. (1996) *The Golden Letters: The Three Statements of Garab Dorje*. Ithaca: Snow Lion.

Riffard, P. (1990) *L'Ésotérisme*. Paris.

Riffard, P. «The Esoteric Method», in *Western Esotericism and the Science of Religion*, pp. 63–74. Leuven: Peeters.

Samuel, G. (1993) *Civilized Shamans*. Washington, D. C.: Smithsonian.

Schuon, F. (1961) *Stations of Wisdom*. London: John Murray.

Versluis, A. (1997) «Christian Theosophy and Gnosticism», *Studies in Spirituality* 7: 228–241.

Versluis, A. (2000) «Western Esotericism and Consciousness», *The Journal of Consciousness Studies* 7 (6): 20–33.

Versluis, A. (2000) *Wisdom's Book: The Sophia Anthology*. St. Paul: Paragon House.

Waddell, L. A. (1895) *The Buddhism of Tibet, or Lamaism*. London: Allen.