Панин С.А.

ДИСКУССИИ О МЕТОДОЛОГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ ЭЗОТЕРИЗМА В РАБОТАХ ЕВРОПЕЙСКИХ И СЕВЕРОАМЕРИКАНСКИХ АВТОРОВ

Stanislav A. Panin

DISCUSSIONS ON METHODOLOGY IN THE STUDY OF ESOTERICISM IN WORKS OF EUROPEAN AND NORTH-AMERICAN SCHOLARS

The article is dedicated to the study of development and contemporary state of discussions on methodology in the works of North American and European scholars of esotericism. The author analyzes the ideas of C. du Prel, J. Frazer, L. Thorndike, F. Yates, several participants of Eranos, W. Hanegraaff and A. Versluis related this topic. In conclusion, the author argues that different methodologies in the study of esotericism should be understood as competitive "research programmes" rather than in terms of "old" and "new" paradigms.

Первые же попытки научного анализа эзотерических течений, предпринятые в XIX веке, выявили существенные расхождения в методологии исследователей, пытавшихся писать по этом вопросу. Следует отметить, что это расхождение по-прежнему сохраняет существенное значение для любого, кто вовлечен в указанную область исследований, поскольку многие связанные с ним проблемы остаются вполне современными и актуальными. По-прежнему мы зачастую не можем быть уверены, что сходимся с нашим собеседником в понимании того, что представляет собой академическое изучение эзотеризма, каковы его основные задачи и место в ряду других научных дисциплин. Разные исследователи склонны к использованию различных, подчас противоречащих друг другу методологических принципов. При этом лишь иногда исследователи способны от-

рефлексировать это; чаще же сторонники того или иного подхода воспринимают собственную исследовательскую программу как синоним академического исследования эзотеризма как такового, а это, конечно, вызывает непонимание и недоумение при столкновении с коллегами, чьи методологические установки оказываются иными. Бесплодными представляются при этом споры о том, чья методология верна, а чья нет, вырванные из контекста, проводимые в отрыве от каталогизации и внимательного осмысления существующих подходов, их исторического рассмотрения и сопоставления — в том числе (и прежде всего), на основании того, насколько продуктивным оказался тот или иной подход, что он смог предложить для углубления нашего понимания эзотеризма как исторического феномена и феномена современной культуры.

Уточним, что в рамках данной статьи под эзотеризмом подразумевается совокупность мировоззренческих представлений и практик, основанных на убежденности в существовании некоего тайного, доступного лишь «посвященным» знания, часто называемого «гнозисом». Эзотеризм включает в себя магию и мистицизм, являющиеся формами эзотеризма, основанными на различных этических принципах и различном опыте «гнозиса». Следует, однако, уточнить, что не все авторы используют указанные термины в аналогичных значениях. Магия, например, нередко определяется очень широко и может включать в себя мистицизм или же отождествляться с ним. Кроме того, в некоторых работах используются и другие смежные понятия, например, оккультизм, герметизм и т.п., которые могут интерпретироваться как тождественные эзотеризму или как отличные от него в зависимости от определения, которое дает соответствующему термину конкретный автор. Это требует большой внимательности при прочтении источников и, в некоторых случаях, дополнительных пояснений.

Расхождения в вопросе о том, каким образом следует исследовать эзотеризм и как понимать его место в культуре, возникли, как было отмечено выше, с самого момента зарождения академического изучения эзотеризма. Эти расхождения отчасти обуславливались разницей в первоначальной подготовке исследователей, которые взялись за изучение эзотеризма: часть

из них являлась историками, часть — антропологами, другие имели философское образование и были склонны рассматривать эту проблему в перспективе истории философии или в контексте собственных философских систем, которые часто пересекались в это время с психологией. Уже один этот факт естественным образом породил существенные расхождения в методологии, которую попытались применить пионеры академического изучения эзотеризма. Нередко это становилось причиной их изоляции друг друга, что, разумеется, лишь усиливало и без того существовавшие различия. Не менее важным оказалось и различие в мировоззренческих установках первых исследователей эзотеризма. К изучению эзотеризма преимущественно приходили люди, движимые одной из двух установок: часть из них в духе позитивистских настроений скорее надеялась «разоблачить» эзотеризм как суеверие и показать его ложную природу, другие видели в нем решение проблем современной западной цивилизации и ее важнейший компонент. При этом представителям обоих лагерей удалось сделать немаловажные наблюдения относительно природы эзотеризма, заложив основу для дальнейших, более объективных, исследований.

В конце XIX — начале XX в. ряд авторов в России и за рубежом попытался рассмотреть эзотеризм в контексте истории философии, выступая с идеалистических позиций. Как философов, этих авторов интересовала, прежде всего, роль эзотерических представлений в развитии европейской философской мысли. Многие из этих авторов приходили к идее о том, что эзотеризм можно рассматривать как особую форму философии, сыгравшую значительную и часто недооцениваемую роль в развитии европейской мысли, закладывая тем самым фундамент для появления в будущем работ таких исследователей, как Ф. Йейтс, Г.А. Мэйги, М. Моран и др. В числе авторов, принадлежащих к этому направлению, необходимо упомянуть немецкого философа Карла Дюпреля (1839–1899), который являлся одним из первых и наиболее известных представителей подобного подхода. Свое учение Дюпрель называл «трансцендентальной психологией». В его основе лежит объективно-идеалистическое представление о человеке как о двойственном существе, наделенном телом и душой. По-

следняя, по мнению Дюпреля, обнаруживается в исследованиях бессознательного, которые могут пролить свет на решение основного вопроса онтологии — вопроса о соотношении идеального и материального, и, следовательно, психология должна быть положена в основу всякой философии. Дюпрель пишет относительно соотнесения философии и психологии: «…от психологии находится до некоторой степени в зависимости судьба всей философии… философ, не изучивший предварительно, прежде чем приступить к занятиям метафизикой, психологии, похож на ботаника, который захотел бы при объяснении фруктового дерева не обращать никакого внимания на его плод»[1]. При этом большую роль в дальнейшем развитии психологии Дюпрель отводит «оккультическим наукам», то есть спиритическим и тому подобным опытам, усматривая в них возможность для непосредственного эмпирического исследования психики. Эта сторона учения Дюпреля, довольно обстоятельно к настоящему времени изученная, нас, однако, мало интересует в контексте данной статьи, поскольку перед нами стоит иная задача: рассмотреть Дюпреля как исследователя эзотеризма. Поэтому большее значение для нас имеет тот факт, что такого рода построения привели Дюпреля к необходимости более внимательного рассмотрения эзотеризма.

Стремясь определить место эзотерических учений в истории западной культуры, Дюпрель анализирует, прежде всего, творчество Канта как одного из главных философских авторитетов своего времени, выявляя его отношение к практике спиритизма и связанному с ним мировоззрению. Проведенный Дюпрелем анализ носит историко-философский характер, включает изучение и введение в научный оборот малоизвестных произведений Канта, позволяющих составить более полное представление о его отношении к мистицизму. В результате, Дюпрель приходит к выводу о близости идей Канта эзотерическому мировоззрению, указывая на взаимное влияние Канта и эзотерических учений его времени[2]. Анализируя содержание лекций Канта, Дюпрель

[1] Дюпрель К. Введение в изучение оккультических наук. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. — С. 25.

[2] Там же, с. 34.

обосновывает идею о том, что из учения Канта о душе напрямую следует вера в мир духов и, более того, что сам Кант «ничуть не сомневался в том, что учение о душе надобно строить на почве оккультических наук»[1]. Подобное суждение представляет особый интерес для исследователя эзотеризма, поскольку позволяет пролить свет на то, почему творчество Канта в начале XX века пользовалось удивительной (для читателя, приученного видеть в Канте лишь критика учения Сведенборга и вообще всего мистического) популярностью среди эзотериков (например, рассмотрению идей Канта большое внимание уделяет П.Д. Успенский в своей книге «Tertium Organum»[2]). Рассматривая дальнейшее развитие западной философии, Дюпрель затрагивает и работы других авторов, в частности, Шопенгауэра и Гартмана. Обращаясь к авторам более раннего периода, Дюпрель ссылается на творчество Джордано Бруно, тем самым включая его в контекст истории эзотеризма, поскольку суждения Бруно, фактически, ставятся в один ряд с идеями Сен-Мартена и Парацельса (которые, в свою очередь, включаются в контекст историко-философского рассмотрения)[3]. Таким образом, хотя методология, которую положил Дюпрель в основу своей «трансцендентальной психологии», в значительной мере выходит за рамки того, что сегодня понимается как научный подход, в отдельных случаях исследования Дюпреля вполне соответствуют научным стандартам, что позволяет говорить о нем как об одном из первых представителей академического исследования эзотеризма. Такая оценка, в первую очередь, относится к тем аспектам творчества Дюпреля, в которых он выступает в качестве историка философии и которые сохраняют определенную актуальность для современных исследователей.

Выразителями альтернативного подхода к понимаю эзотеризма на рубеже веков стали авторы, рассматривавшие его с позитивистских позиций в контексте истории науки. В их числе, прежде всего, необходимо упомянуть Дж. Фрезера (1854–1941), пытавшегося рассмотреть магию как заслуживающую внимания попытку первобытного человека дать рациональное описание мира, потерпевшую крах из-за содержавшихся в ней логических ошибок. Хотя Фрезер далек от отождествления магии и науки, он, тем не менее, признает за ними определенное родство. «Фундаментальное допущение магии, — пишет он, — тождественно, таким образом, допущению современной науки: в основе как магии, так и науки лежит твердая вера в порядок и единообразие природных явлений»[1]. В то же время, несмотря на такое замечание, Фрезер, по сути, отказывает магии в позитивном историческом значении, характеризуя ее как «древнюю систему предрассудков» и не более того.

В XX в. в США этот подход развил Л. Торндайк (1882–1965), более всего, пожалуй, известный благодаря своей работе «История магии и экспериментальной науки». Торндайк представляет уже следующее поколение исследователей, и его работы, хотя и продолжают традиции, заложенные его предшественниками, демонстрируют, в то же время, существенные отличия от них. Если такие авторы как Фрезер рассматривали магию преимущественно в негативном ключе (как суеверие, логическую ошибку и т.п.), то у Торндайка отношение становится более нейтральным, а в некоторых случаях даже положительным. Магию Торндайк, в отличие от Фрезера, определяет чрезвычайно широко, включая в это понятие «все оккультные искусства и науки, суеверия и фольклор»[2]. Таким образом, можно говорить о том, что это понятие у него, фактически, тождественно современному понятию «эзотеризм». Признавая значение магии в истории науки, Торндайк, в отличие от Фрезера, уже не считает ее простой ошибкой прошлого и отмечает: «Моя идея состоит в том, что магия и наука были связаны в своем развитии, что маги были, возможно, первыми экспериментаторами и что история как магии, так и экспериментальной науки может быть лучше по-

[1] Дюпрель К. Указ. соч., с. 35.

[2] См.: Успенский П.Д. Tertium organum. Ключ к загадкам мира. — СПб.: Т-ва Печ. и Изд. дела «Трудъ», 1911, или более поздние издания — *прим. ред.*

[3] Там же, с. 51, 69–70.

[1] Фрезер Дж. Золотая ветвь. — М.: Эксмо, 2006. — С. 68.

[2] Thorndike L. A History of Magic and Experimental Science. Vol. 1. — N.-Y.: Columbia University Press, 1923. — P. 2.

нята в том случае, если мы будем изучать их вместе»[1]. Не менее важен был и другой аспект концепции Тордайка: перенесение изучение магии в область «истории идей» или, как пишет сам Торндайк, «истории мысли» (the history of thought). В отличие от исследователей, рассматривавших магию скорее как набор рецептов или практических приемов, Торндайк характеризует ее, прежде всего, как особую форму мировоззрения: «Как мы убедимся далее, точное значение слова "магия" оставалось весьма неясным как в античности, так и в Средние века. Не может быть, однако, сомнения в том, что оно применялось не только по отношению к какому-то прикладному искусству (operative art), но также к определенному набору идей и доктрин, и что оно характеризовало особый взгляд на мир»[2]. Это суждение Торндайка, вне всякого сомнения, является одним из наиболее значимых теоретических положений его работы, поскольку именно оно во многом определило характер и направление дальнейших исследований в этой области.

Вполне закономерным видится нам в этом свете переход от работ Торндайка к работам Ф. Йейтс (1899–1981), которая довела в своих сочинениях до логического завершения идею рассмотрения эзотеризма как особой формы мировоззрения, то есть продолжила рассмотрение эзотеризма в контексте «истории идей», в то же время, дистанцируясь от классической истории науки, которая представляется Йейтс недостаточной и ограниченной: «История науки может объяснить и проследить этапы, ведущие к возникновению современной науки в XVII веке, но она не объясняет, почему оно пришлось именно на это время, откуда вдруг взялся столь сильный интерес к миру природы и его процессам»[3]. Чтобы заполнить эту лакуну, историки должны, по мнению Йейтс, обратиться к истории ренессансного герметизма, поскольку ответ на поставленный вопрос скрывается именно в этой области. Именно герметизм «послужил движущей силой» в создании современной научной картины мира. Несложно заметить в этой идее о том, что история науки будет лучше понята только если рассматривать ее вместе с историей эзотеризма, сходство с процитированным выше высказыванием Торндайка, и сходство это отнюдь не является случайным. Йейтс прямо ссылается на американского исследователя в предисловии к своей работе «Джордано Бруно и герметическая традиция», признавая, что ее идея о связи между герметизмом и наукой в эпоху Возрождения была инспирирована, в том числе, «Историей магии и экспериментальной науки». Таким образом, преемственность подходов здесь прослеживается самым непосредственным образом.

Оценки Йейтс относительно роли эзотеризма в истории науки оказались настолько оптимистичными, что отдельные критики поспешили упрекнуть ее в чрезмерной близости к эзотеризму и даже записать в число эзотериков. Это, однако, не соответствует действительности ни в плане содержания ее идей, ни в плане ее биографии, которая не дает никакого основания заподозрить ее в подобной связи. Кроме того, значение эзотеризма в истории науки Йейтс признает лишь в качестве «побудительного мотива», стоящего за научной деятельностью. Так что идеи Йейтс весьма далеки от взглядов, например, П. Файерабенда, писавшего о необходимости свободной конкуренции между различными картинами мира и способами его освоения, уравнивая, например, традиционную и нетрадиционную медицину, астрономию и астрологию и т.д. Йейтс же, напротив, четко проводит границу между магией и наукой, признавая, в то же время, что первая может являться мотивацией и мировоззренческим обоснованием для второго: «Процедуры, которые пытался применять маг, сами по себе с подлинной наукой не имеют ничего общего. Вопрос в другом — могли ли они направить волю в сторону подлинной науки и ее процедур? В одной из предыдущих глав я предположила, что могли, и привела в качестве примера Джона Ди, который одной стороной души — подлинный математик, принадлежащий к той традиции, которая вела к научному прогрессу, а другой — пытается вызывать ангелов с помощью практической кабалы»[1].

[1] Thorndike L. Op. cit., p. 2.

[2] Ibid., p. 4.

[3] Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. — М.: Новое литературное обозрение, 2000. — С. 397.

[1] Йейтс Ф. Указ. соч., с. 397.

Йейтс, однако, не была единственным автором, оказавшим в середине XX века решающее влияние на становление современного исследования эзотеризма. Важнейшую роль в формировании «исследования эзотеризма» как особого направления научной работы сыграло движение, сложившееся вокруг конференции «Эранос», в том числе, работы таких выдающихся его представителей как К.Г. Юнг (1875–1961), А. Корбен (1903–1978), М. Элиаде (1907–1986) и А. Ферв (род. 1934). Помимо прочего, значение идей Эраноса состояло в том, что через Элиаде, значительную часть жизни проработавшего в Чикаго, они, по-видимому, оказали заметное влияние на развитие исследований в данной области в США. В основе методологии Эраноса был положен принцип «религионизма», сущность которого состоит в том, чтобы «исследовать исторические источники в поисках вечного и всеобщего»[1]. Ярким примером реализации такого подхода можно считать учение Юнга об архетипах; вполне вписываются в эту программу и работы Февра, который попытался в своих трудах описать и систематизировать убеждения, определяющие эзотеризм как таковой, вне связи с конкретно-историческими формами его проявления. В этом смысле, подход, практиковавшийся участниками Эраноса, во многом был тождественен феноменологическому подходу в религиоведении, понимаемому как исследование, направленное, говоря словами К. Тиле, на то, чтобы на основе анализа исторического материала «ответить на вопрос о том, в чем, собственно, заключается исток и сущность всякой религии, чтобы в конце концов, основываясь на полученных результатах, определить, какое место занимает религия в духовной жизни человека»[2].

[1] Hanegraaff W.J. Western Esotericism: The Next Generation // Mystic and Esoteric Movements in Theory and Practice. History and Discourse: Historical and Philosophical Aspects of the Study of Esotericism and Mysticism. Proceedings of the 5th International Conference (December 2–5, 2011, St. Petersburg). Ed. by Sergey Pakhomov. — St. Petersburg: Russian Christian Academy for Humanities, 2012. — P. 115.

[2] Тиле К. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. — М.: Канон+, 1996. — С. 169.

Влияние Эраноса, столь ощутимое в современных американских исследованиях, в меньшей степени заметно сегодня в Европе, поскольку здесь современные исследователи оказались склонны к более позитивистскому подходу и сугубо эмпирическим исследованиям, и в связи с этим стремились дистанцироваться от «чрезмерно эзотеричных» работ членов Эраноса. Кроме того, академическое сообщество Европы испытывает заметное влияние консервативных христианских кругов: не случайно первая профильная кафедра, созданная во Франции в 1964 году и легитимировавшая «изучение эзотеризма» как научную специальность, была названа кафедрой «истории христианской эзотерики». Как следствие, с целью обоснования строго научного характера своих работ исследователи, работающие в Европе, сформировали собственный подход, который К. Лерич в своей книге «Оккультное сознание» называет «неоэмпирическим»[1].

Самым известным представителем этого подхода, безусловно, является голландский исследователь Воутер Ханеграафф (род. 1961). Основу концепции Ханеграаффа составляет строгое разведение «эмической» (внутренней, инсайдерской) и «этической» (внешней, исследовательской) перспективы. Как отмечает Ханеграафф, исследование требует «эмического материала и этической интерпретации,»[2] которые ни в коем случае не должны пересекаться друг с другом. Именно такой подход приобрел на сегодняшний день значительную популярность, среди европейских исследователей. На наш взгляд, однако, несмотря на его видимую привлекательность, он, если проводить его последовательно, не может быть принят как основной или, тем более, как единственный подход в академическом изучении эзотеризма. Главная его слабость скрыта в том, что является одновременно наиболее привлекательной его стороной. Строгое разделение «эмической» и «этической» перспективы, во-первых, не соответствует всей истории академического изучения эзотеризма и

[1] Lehrich C. The Occult Mind. — Ithaca, London: Cornell University Press, 2007. — P. 167.

[2] Hanegraaff W.J. New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought. — Albany: State University of New York Press, 1998. — P. 6.

вынужденно отвергает лучшие из предшествующих исследований (включая работы Юнга, Элиаде, Йейтс и многих других авторов), а заодно и значительное число современных работ, как основанные на «устаревших парадигмах».

Во-вторых, как справедливо отмечает К. Лерич, такое разделение имплицитно подразумевает наличие непреодолимой пропасти между субъектом и объектом исследования, и потому уничтожает всякую надежду на достижение понимания собственного объекта, по сути, делая само исследование бессмысленным занятием[1]. В-третьих, как отмечает А. Верслуис, Ханеграафф, отвергая идею сущностного единства различных эзотерических систем, составляющую основу религионизма Эраноса, тем самым ставит под вопрос возможность проведения компаративных исследований, подразумевающих сопоставление различных эзотерических систем, в том числе, весьма отдаленных друг от друга во времени и пространстве, например, восточной и западной алхимии[2]. Если мы полагаем, что между эзотерическими традициями есть нечто общее, то мы, в целом, принимаем фундаментальное феноменологическое допущение религионизма. Если же между ними ничего общего нет, то у нас нет и основания для их сопоставления, поскольку в этом случае термины каждой конкретной традиции являются уникальными, непереводимыми и несопоставимыми с терминами других традиций. Таким образом, мы видим, что неоэмпирический подход Ханеграаффа порождает немало серьезных проблем, которые его сторонникам еще предстоит разрешить. Кроме того, сама стилистика Ханеграаффа, делящего исследования эзотеризма на относящиеся к «устаревшим» и «новым» парадигмам является, на наш взгляд, довольно спорной и, представляя все в черно-белом цвете, упрощает тем самым историю развития академического исследования эзотеризма.

В отличие от Ханеграаффа, пишущего в куновском ключе о «смене парадигм» в исследовании эзотеризма, нам представляется более продуктивным интерпретация различных подходов в контексте концепции «исследовательских программ», что позволяет рассматривать академическое исследование эзотеризма как сложное явление, в рамках которого конкурируют различные методологические подходы. В качестве одной из таких программ, конкурирующих с идеями континентальных неоэмпириков, может быть назван подход американского исследователя А. Верслуиса. Подход Верслуиса в некотором смысле близок к программе Эраноса, однако, Верслуис отнюдь не отождествляет себя с ним. Февра, в частности, он подвергает критике на том основании, что выделяемые им элементы «эзотеризма», в действительности, характеризуют не эзотеризм как таковой, а лишь одну из его разновидностей[1]. Верслуис, правда, не отказывается от сверхзадачи религионизма — обнаружения всеобщих фундаментальных принципов эзотеризма как особого типа мышления, — но полагает, что такая глобальная задача, по-видимому, не может быть решена в настоящее время, а потому признает приоритет конкретно-исторических исследований, предполагая в будущем на основе сравнительного анализа исторического материала выделить те общие элементы, которые формируют эзотерическое сознание. В то же время, Верслуис предполагает возможность и необходимость не просто формального описания своего предмета, но сопереживания и направленности на понимание тех, кто является объектом исследования. Такой подход Верслуис называет «симпатическим эмпиризмом» и пишет о нем следующим образом: «Хотя я и признаю чрезвычайную важность историографии в изучении эзотеризма, <…> я не верю в то, что историография сама по себе подходит для того, чтобы адекватно исследовать сложное, многозначное по своей природе эзотерическое мышление, эзотерические традиции и, в особенности, эзотерический опыт. Эзотеризм, рассматриваемый во всем многообразии своих форм и во всей присущей ему многомерности, невозможно понять, не выходя за рамки одних лишь исторических данных: как минимум, изучение эзотеризма

[1] Lehrich C. Ibid., p. 168.

[2] Верслуис А. Что такое эзотерика? Методы исследования эзотеризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2013. — №4 (31). — С. 26.

[1] Верслуис А. Указ. соч., с. 16.

и, в частности, мистицизма требует того, чтобы хотя бы в воображении попытаться соприкоснуться с тем, что мы изучаем»[1].

Развивая эту мысль, Верслуис рассматривает в качестве примера исследование творчества мистика Б. Робертс и пишет: «Если смысл работы Робертс состоит в том, чтобы передать нам некоторый опыт, выводящий нас за пределы нашего “Я”, не является ли для исследователя ее работ необходимым хотя бы ограниченно постичь то, что она стремится передать, хотя бы в воображении попытаться включиться в ее реальность? Здесь я говорю о той проблеме, которая уже в течение некоторого времени обсуждается в рамках западных академических исследований буддизма: не является ли для ученого идеальным непосредственное понимание на собственном опыте того, о чем он пишет в своей работе? Мой ответ таков: да, хотя можно интеллектуально понять и даже опосредованно поучаствовать в процессе духовного пробуждения, который описывает Робертс, идеально было бы самостоятельно пережить этот опыт»[2].

Характеризуя эзотеризм как сложный и многогранный феномен, Верслуис полагает, что адекватный взгляд на него может быть получен только посредством совмещения различных подходов, различных «перспектив». В качестве примера он приводит выполненный им перевод алхимического текста Дж. Пордейджа. «Когда я переводил этот текст на английский язык, — пишет Верслуис, — я сделал следующее: я создал группу для его обсуждения, в которую вошли, среди прочих, два известных физика, историк алхимии и юнгианский аналитик. Один из физиков предоставил характеристику этого текста с позиций современной физики; исследователь алхимии подошел к этому тексту как к еще одному типичному примеру текстов такого рода; юнгианский аналитик превратил его из алхимического трактата в работу по юнгианской психологии. Каждый из них отчасти смог пролить свет на этот трактат, но избери я какой-то из этих подходов в качестве единственного, мой перевод значительно хуже передавал бы смысл оригинального трактата, поскольку смысл трактата был бы искажен или поглощен избранной мной методологией»[1].

[1] Versluis A. Mysticism and Study of Esotericism // Esoterica. — Vol. 5 (2005). — P. 28.

[2] Ibid., p. 38.

Итак, как мы видим, на протяжении истории в исследовании эзотеризма был выработан целый ряд подходов к его изучению. Представляется, что каждый из них внес определенный вклад в понимание сущности эзотеризма. Будущее же научного изучения эзотеризма, как нам кажется, связано с развитием междисциплинарных исследований и включением в формирующуюся картину большего числа различных перспектив. Совершенно необходим поэтому критический анализ работ предшествующих исследователей и глубокое знакомство с ними. При этом, однако, нужно избегать крайностей. Недопустимо как некритическое перенимание идей именитых предшественников, так и полное отрицание их достижений, присущее некоторым авторам. Современным же исследователям, прежде всего, предстоит научиться признавать существование множества возможных подходов к рассмотрению такого сложного явления как эзотеризм. Это относится не только к позитивистским подходам, но и к тем, которые признают необходимость более активного взаимодействия и, возможно, даже взаимного проникновения эмической и этической перспектив. В академическом исследовании эзотеризма можно очень условно выделить две знаковые линии, которые очень грубо можно охарактеризовать как рассмотрение эзотеризма с условно «позитивистских» позиций (от Фрезера до Ханеграаффа) и рассмотрение эззотеризма в рамках «философии» или «интеллектуальной истории» (от Дюпреля до Верслуиса). Каждая из этих линий характеризуется собственной динамикой. Исследования первого типа начинались как критическое разоблачение суеверий и развивались в сторону все большего признания исторического значения эзотеризма и отказа от гиперкритицизма. Исследования второго типа развивались от практически полностью «инсайдерских» работ (таких как работы К. Дюпреля) ко все большей научной строгости, точности и рациональной аргументированности.

[1] Ibid., p. 32.