

Между текстом и опытом:
размышления о книге Павла Носачева
«Отреченное знание»: изучение маргинальной
религиозности в XX и начале XXI в.»

Владислав С. Раздьяконов

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, razdyakonov.vladislav@gmail.com*

Аннотация. Исследовательская литература об эзотеризме с середины XX столетия сложилась в самостоятельное историографическое направление. В отечественной литературе до недавнего времени отсутствовали сочинения, в которых были бы представлены обобщающие характеристики отдельных подходов к исследованию эзотеризма. В фокус внимания статьи поставлен исторический подход П.Г. Носачева к анализу зарубежной литературы, а также дана оценка созданной им типологии подходов к исследованию эзотеризма. Вопреки широко распространенному «дискурсивному» подходу к исследованию «религии» в статье обозначается необходимость для историков религии учитывать достижения психологии религии. Указывается на характерный для некоторых ключевых концепций эзотеризма (М. Элиаде, А. Февр, В. Ханegraаф) эсхатологизм. Исторический подход П.Г. Носачева признается наиболее адекватным способом дискуссии о методологическом разнообразии исследований эзотеризма. Сочинение П.Г. Носачева можно признать существенным вкладом в развитие отечественных религиоведческих исследований эзотеризма, представляющим читателю целостную карту актуальных и популярных подходов к его изучению.

Ключевые слова: эзотеризм, религиоведение, религиозизм, история религий, дискурс, опыт

Для цитирования: Раздьяконов В.С. Между текстом и опытом: размышления о книге Павла Носачева «Отреченное знание»: изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI в.» // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 2. С. 144–155. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-2-144-155

Between the text and experience:
reflections on Pavel Nosachev's
“‘Rejected knowledge’: Research of marginal religiosity
in the 20th and beginning of the 21st century”

Vladislav S. Razdyakonov

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, razdyakonov.vladislav@gmail.com*

Abstract. The research literature on esoterism since the middle of the 20th century has developed into an independent historiographical stream with various approaches to the study of this diverse phenomenon. There are no works in Russian that would present generalizing characteristics of these approaches and reveal the features of the concepts of individual authors who have made a significant contribution to the development of the problems associated with esoterism as a subject of scientific research. The article focuses on P.G. Nosachev's historical approach to the analysis of foreign literature, and also evaluates his typology of approaches to the study of esoterism. Contrary to the widespread “discursive” approach to the study of “religion”, the article emphasizes the need for historians of religion to take into account the achievements of the psychology of religion. The article points out the eschatological character of some key conceptions of esotericism (M. Eliade, A. Fevre, V. Hanegraaff). P.G. Nosachev's historical approach is recognized as the most adequate way of discussing the methodological diversity of esotericism studies. P.G. Nosachev's research can be recognized as a significant contribution to the development of Russian religious studies of esoterism and grants its readers with a full-scale map of different approaches to its study.

Keywords: esotericism, religious studies, religionism, history of religion, discourse, experience

For Citation: Razdyakonov, V.S. (2024), “Between the text and experience: reflections on Pavel Nosachev's ‘«Rejected knowledge»: Research of marginal religiosity in the 20th and beginning of the 21st century’ ”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 144–155, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-2-144-155

Русская историография исследований эзотеризма в последние годы испытывает небывалый подъем. Появляются новые отечественные сочинения, посвященные разным эзотерическим движениям, делаются переводы классических текстов зарубежных исследователей эзотеризма. Расширение историографической базы создает трудности для начинающих исследователей эзотеризма

ввиду отсутствия единой научной методологии его изучения и существенных различий между подходами, зачастую конкурирующих друг с другом.

Труд Павла Георгиевича Носачева представляет собой второе – дополненное – издание его монографии, впервые опубликованной в издательстве Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета в 2015 г. [Носачев 2015]. Научный формат сочинения – историко-аналитическое исследование, последовательно разбирающее характерные особенности теорий эзотеризма в перспективе четырех выделяемых автором подходов – мистоцентрического, классического рационализма, новоевропейского и американского. Характеризуя каждый из этих подходов, П.Г. Носачев как на уровне конкретных теорий, так и в области сделанных им аналитических обобщений отмечает их сильные и слабые места, стремясь показать многоаспектность современных академических исследований эзотеризма.

Свою точку зрения на рассматриваемый в книге историографический материал автор последовательно представляет во введении, отмечая свою приверженность этическому/эмическому разделению уровней описания, а также принципу методологического отстранения личной позиции как условию познания. Судя по изложенным в книге материалам и оценкам, с методологической точки зрения П.Г. Носачеву импонирует “эмпирический метод” Воутера Ханеграафа [Hanegraaff 1995]. С одной стороны, он критикует эссенциализм и “опытный” мистоцентризм, с другой – не сводит историческую реальность к «тексту».

Представляется существенным то, что П.Г. Носачев смотрит на круг рассматриваемых им проблем и тем из религиозоведческой перспективы. Он склонен определить эзотеризм как разновидность религии, и такой подход представляется вполне удачным и соответствующим вынесенному в заглавие понятию «маргинальная религиозность». В то же время П.Г. Носачев полагает, что “маргинальная религиозность” представляет собой «третью сферу человеческого бытия, отличную от религии и науки» (с. 15), при этом оговариваясь, что он отталкивается от мнения некоторых ее «выразителей», а также того факта, что такая «религиозность» конструировалась научным сообществом и христианскими церквями. В таком определении, в чем-то созвучном с подходом Станислава Панина [Панин 2019], видится некоторое противоречие: с одной стороны, эзотеризм образует «третью сферу», с другой – определяется как «религиозность». На мой взгляд, П.Г. Носачев все же выбирает именно последовательно религиозоведческий взгляд на предмет, утверждая, что история религии (с. 476) должна сыграть свою роль в прояснении эзотеризма как религиозного феномена.

Соединяя методологические наработки Ханеграафа и религиозно-ведческую перспективу, П.Г. Носачев верно, по моему убеждению, формулирует важный тезис: «чистый конструктивизм, уходящий своими корнями в теории постструктуралистов, хорош для анализа интеллектуальной истории, но плох, когда речь заходит об истории религии» (с. 291).

В религиозно-ведческой перспективе П.Г. Носачева мистоцентризм становится для него *скорее* объектом критики. К примеру, он солидаризуется (с. 38) – в этом отношении – с позицией Стивена Вассерстрёма [Wasserstrom 1999]. В том, что касается мистоцентризма, можно отметить два его требующих уточнения упрека – в отсутствии у этого подхода «критицизма» и его «эссенциализме». Недостаточно ясно, в чем должна заключаться критика опыта (с. 38), и необходима ли критика опыта как условие познания, в конечном счете, обязаны ли мы подозревать *любой* опыт в том, что он на самом деле нас обманывает и не то, что кажется? Представляется, что ответ на этот вопрос отнюдь неочевиден, и во многих случаях в рамках научного исследования факты опыта принимаются как то, что есть, а не как то, что создано исследователем. В том, что касается «эссенциализма», в целом П.Г. Носачев согласен со многими историками в том, что эссенциализм мешает разглядеть уникальную историческую специфику рассматриваемого материала. Однако остается открытым вопрос о том, каким именно образом можно избежать эссенциализма, и не является ли поиск основания или сущности тем *raison d'être* научной деятельности, который превращает ее из дискурсивной и политической игры в серьезное предприятие? Возможно также, что упрек в «эссенциализме» – это разновидность известного еще с XIX столетия упрека в догматизме, скрытое обвинение в метафизике как разновидности отвлеченного знания, однако насколько последовательно можно солидаризоваться с критикой философии и настаивать на существовании метафизически необусловленного научного знания? Ведь если «мистоцентризм теологичен... потому, что ученый-мистоцентрист говорит о религиозных феноменах со знанием дела» (с. 88), то тогда и любое научное исследование с его «положениями на защиту» не лишено теологичности и даже, с обыденной точки зрения, вряд ли стоит говорить о том, чего ты на самом деле не знаешь. Ключевая проблема мистоцентризма, как мне видится, не столько в самом «опыте» мистоцентристов, которые побывали «там», где не были иные исследователи, но в их специфическом познавательном методе, который исключает тех, кто не готов, подобно мистоцентристам, приобретать определенный вид опыта и/или использовать его в своих заключениях о природе рассматриваемого предмета. У меня нет сомнения в том, что специфический опыт участия

в практике имеет значение для понимания ее сущности, прежде всего ее убедительности для тех, кто ее практикует. Вопрос же о том, как именно легитимировать этот опыт в рамках научного исследования, основанного на принципе объективности, – это другой вопрос и действительно сложная задача.

П.Г. Носачев, следуя «эмпирическому подходу», стремится исключить метафизику из научного исследования (он критикует, например, Дж. Кэмпбелла, с. 49; [Кэмпбелл 1997]), однако остается проблематичной сама возможность такого исключения. Прибегая к антикваристской и конструктивистской аргументации, он критикует концепцию мономифа Кэмпбелла за счет его релятивизации и контекстуализации (с. 50). Трудно, однако, отделаться от мысли, что выбор релятивистских и исторических аргументов скорее продиктован неприятием мистоцентризма как исследовательского подхода, нежели согласием с *последовательным* применением этих приемов, явным образом разрушающих не только глобальные нарративы, но и любые нарративы в принципе, например, при использовании их в субъективистских и конструктивистских программах. Следует подчеркнуть, что сам П.Г. Носачев уверенно держится позиции историзма, с чем можно только согласиться, однако не до конца ясно, где именно следует искать историческую истину, которую разыскивает историк, занимающийся реконструкцией истории религиоведения, – как именно можно перейти от текстов исследователей, с которых должно начать, к целостной реконструкции «подходов» и «парадигм», существующих исключительно в мире «воображения» исследователя и – если применить конструктивистскую критику – являющихся застывшими «слепками» его мысли.

Важно отметить, что в конечном счете упрек в «эссенциализме» и «редукционизме», которым часто злоупотребляют представители современной конструктивистской школы в религиоведении, может быть предъявлен абсолютно всем перечисленным в книге программам – даже если они не утверждают реальность религии в том или ином смысле – они определенно утверждают реальность чего-то, к чему религия должна быть сведена или с чем она могла бы быть соотнесена – будь это «природа» того или иного рода, как эмпирически познаваемая, так и сверхэмпирически, или «дискурс», часто толкуемый как имеющий политическую природу. Предъявленные замечания, впрочем, относятся не столько к личной позиции П.Г. Носачева, который был вынужден занимать по возможности отстраненную – вполне последовательную для историка – точку зрения, ограничиваясь отдельными замечаниями, сколько к дискуссии о научном методе, в которой участвуют ключевые герои написанной им книги.

Что касается мистоцентризма, то, как мне кажется, этот подход, в некоторых его аспектах, до сих пор не утратил своей актуальности, можно вспомнить, к примеру, насколько распространена среди антропологов-полевиков практика включения личного – в том числе и субъективного опыта в исследование. Представляется правильным исследовать современное состояние мистоцентризма и религиозизма, не заканчивая изложение истории ассоциированных с ним концепций и программ 1970-ми гг., – возможно также, как это было сделано П.Г. Носачевым в случае с подходом классического рационализма на примере Теофило Руиза (с. 189). Кроме того, не до конца обоснованным кажется исключение из круга рассматриваемых мыслителей Анри Корбена лишь на том основании, что «французский исламовед сам считал себя гностиком... воспринимал себя как участника маргинальной религиозности, а не как ее исследователя» (с. 26). У меня сложилось впечатление, что некоторые представители американского подхода также ассоциируют себя с маргинальной религиозностью, однако это не стало препятствием для включения их взглядов (ср. с. 355). К тому же Корбен очевидным образом оказал влияние на многих упомянутых в книге теоретиков эзотеризма (например, концепция «воображаемого мира» заимствуется Февром, с. 231) и с ним – явно или неявно – полемизируют многие современные исследователи, например, Лиана Саиф (с. 465). То же самое пожелание можно высказать и применительно к творческой мысли Ганса Йонаса (с. 151, 180).

Подход классического рационализма достаточно полно представлен П.Г. Носачевым. В то же время для меня осталась не до конца проясненной выборка авторов и соотнесение их концепций с выделенными признаками подхода. Если в случае с Теодором Адорно *reductio ad Hitlerum* вполне оправдана, то в случае с Фрэнсис Йейтс вряд ли можно признать этот принцип рабочим – она видела в «герметической традиции» определенную и заслуживающую изучения форму мысли и не прибегала, насколько мне известно, к ее «демонизации». Подход Йейтс можно упрекнуть в «эссенциализме» – но кого нельзя? – однако он вполне историчен и весьма умеренно оперирует характерным для рационалистического подхода противопоставлением «рационализма» и «иррационализма». В то же время сравнение подходов Йейтс и Штукрада к фигурам раннего Нового времени представляется удачным, так как оно показывает две конкурирующие исследовательские оптики – Йейтс хочет рассмотреть науку через призму истории эзотеризма, Штукрад смотрит на эзотеризм через призму истории науки. Отдельно следует поблагодарить П.Г. Носачева за то, что он раскрывает в своей книге малоизвестные отечественному читателю концепции «герметического семиозиса» Умберто

Эко и социологии «оккультного» Джеймса Уэбба. Можно было бы также разобрать концепцию “оккультной ментальности” Брайана Викарса (о нем П.Г. Носачев лишь кратко упоминает), который на протяжении многих лет участвует в дискуссии о специфике религии и эзотеризма в раннее Новое время [Newman 2009].

Особенно удалась автору глава, посвященная новоевропейскому подходу, в частности, изложение концепций таких мыслителей, как Антуан Февр, Воутер Ханеграаф и Коку фон Штукрад. В то же время между этими тремя авторами я вижу значимые различия – Февр ищет ответ на вопрос о сущности эзотеризма в истории идей, Ханеграаф делает акцент на последовательной историзации и контекстуализации эзотеризма, Штукрад, по сути, отрицает (и не всегда последовательно) «эзотеризм», рассматривая его как следствие игры значений дискурса. В этом отношении их подходы принципиально различны, и их сближение у меня вызвало небольшое сопротивление.

Стоит отметить, что П.Г. Носачев жестко не противопоставляет выделяемые подходы – он демонстрирует то, как разные авторы влияют друг на друга, однако такое влияние иногда просит от автора дополнительных разъяснений. Например, мне сложно отнести к одному подходу Февра и Штукрада – если Февр говорит о «гуманистическом подходе», ссылаясь при этом на традиционалистов (с. 229), Штукрад явным образом критикует любые «традиции». Гуманистический подход Февра можно сопоставить с идеями «нового гуманизма» Элиаде [Eliade 1961], а сам он оказывается своего рода «переходной» фигурой между мистоцентрическим лагерем и лагерем собственно историческим (ср. с. 233). В то же время и Элиаде, и Февра и Ханеграафа (с. 273) объединяет эсхатологизм, вследствие которого они считают свои исследования призванными трансформировать гуманитарное знание.

У меня сложилось впечатление, что, согласно П.Г. Носачеву, только новоевропейский подход может претендовать на соответствие таким критериями научного познания, как объективность и беспристрастность. Хотя с такой характеристикой, если придерживаться эмпирической методологии, должно согласиться, все же, насколько я могу судить, работа с источниками может быть дополнена личным опытом исследователя – в этом правда «мистоцентризма», да и «американского» подхода. История религии, безусловно, дисциплина самостоятельная, однако ее не стоит отгораживать от психологии религии через противопоставление дескрипции – теории. Инсайты психологии религии позволяют глубже понять основания логики верующих, которые в своих интерпретациях опираются зачастую не на абстрактные идеи, но на опыт участия в конкретных религиозных практиках. «Эмпирический подход»

Ханеграафа безусловно способствовал легитимации исследований эзотеризма и должен оставаться ведущей методологией его исследования, но личный опыт явным образом может его дополнять так, как это происходит в антропологическом исследовании. Личный опыт антрополога – не только внутренний, но и внешний – также неповторим, однако последнее не является препятствием для его введения в качестве важного элемента научного исследования.

Кроме того, стоит отметить, что сведение Ханеграафом «западного эзотеризма» к «историографической концепции» переводит исследования в область значений, тем самым пролагая путь дискурсивному подходу. Однако этот подход – и в этом мне видится некоторое внутреннее противоречие концепции голландского религиоведа – противостоит «чистому» историзму и требованию «слушать» источники так, как будто бы они содержат нечто существенное о самом предмете. Эзотеризм, безусловно, не только историографическая концепция (с. 259), и сведение его к тексту явным образом упрощает этот феномен, проявляющий себя и в социальном, и в психологическом аспектах.

В конечном счете Ханеграаф – сколь бы дескриптивистскую позицию он ни занимал в начале исследований – по мнению П.Г. Носачева, пришел к эссенциализму, только уже вполне проговоренному и осознаваемому, заявляя о «гнозисе» как «Солнце религиозного космоса» (с. 278). Хотя в целом П.Г. Носачев критически оценивает такой редукционистский выбор (тем более что схема трех типов познания Ханеграафа, на мой взгляд, и правда упрощает ситуацию, с. 276), все же непонятно, чем именно должен закончить историк религии, если он отваживается прямо и ясно формулировать свои мысли о предмете своего исследования. Думаю, что сформулированная концепция – это не плохой конец, и если он приходит туда же, куда пришли до него некоторые другие, разве так велик тот грех против новизны, которую от него требует научная методология? В конечном счете, упоминания о категории «гнозиса» мы найдем – в той или иной форме – у представителей различных подходов к его исследованию эзотеризма.

Посыл исследований Ханеграафа благороден – деконструировать образ Врага, закрепленный за «западным эзотеризмом» (с. 283), однако представляется, что такой посыл неминуемо ведет к конструированию нового образа Другого как условия формирования самостоятельной идентичности. В качестве такого Другого часто, как показывает, например, исследование П.Г. Носачевым творчества Верслуйса, конструируется воображаемая и реальная «ортодоксия», противостоящая множеству разнообразных и уникальных голосов отдельных личностей (с. 381). В конечном счете

диалектика множества-единства пронизывает исследования эзотеризма – единство опыта противостоит многообразию форм его выражения, единство ортодоксальной формы – и пресловутый эссенциализм – противостоит многообразию субъективного опыта верующих.

Можно признать важной мысль Штукрада о том, что интерес к эзотеризму стоит связать с формированием новой эпистемы европейской культуры (с. 300). Следуя его собственной методологии (с. 316), можно рассмотреть и труды самого Штукрада как часть этой эпистемы и выявить проекцию «фукианского» дискурса в его собственных трудах. Говоря образно, когда конструктивистская змея укусит себя за собственный хвост, наверное, тогда она сможет очнуться от сна дискурса и обратиться к поиску реального, того, что стоит – все же – за пределами текста как способа его описания и выражения. Может быть, эта змея вспомнит об авторе и даже о Творце. В конечном счете последователи школы исследований эзотеризма, вдохновленные Штукрадом и Бергундером, интересуются не объектами и предметами исследования, а самим исследователем, вернее, тем, как он формирует свою идентичность и легитимирует ее посредством научного знания. Безусловно, изучение этого вопроса важная задача – но она не должна подменять научное исследование.

Говоря об американском подходе, П.Г. Носачев, прежде всего, знакомит отечественного читателя с концепциями таких популярных авторов, как Артур Верслуис и Джеффри Крайпл. П.Г. Носачев специально подчеркивает, что мистоцентристы критически относятся к психологии, опираясь на феноменологию, в то время как «американцы» позитивно смотрят на психологию, понимая ее в духе Уильяма Джеймса и, в целом, в перспективе «метафизической религии» (определение Катрин Албанезе), которая определяет сознание как средство постижения высшей реальности. На самом деле, как мне видится, различие важное, но не столь существенное, так как в конечном счете и некоторые феноменологи полагали, что хотя нуминозный объект существует в сознании, его онтологический статус остается открытым – в этом состоит очевидное сближение и мистоцентризма, и американского подхода, о котором в части, посвященной «влиянию Эранос», говорит П.Г. Носачев.

Из отдельных замечаний можно отметить отдельные утверждения автора, которые можно было бы, наверное, смягчить. К примеру, не представляется обоснованным как прямолинейное противопоставление «Запада» и «Востока», так и мысль о том, что «на Востоке в принципе сложно говорить о маргинализации какого-либо религиозного явления» (с. 15). Возможно, стоило бы более последовательно суммировать черты американского подхода –

концепции Глена Мейги и Джеймса Хантера небезынтересны, однако скорее хотелось бы увидеть обобщение черт американского подхода, в особенности тех из них, которые позволяют противопоставить этот подход мистоцентрическому подходу. Кроме того, наверное, стоило бы больше уделить внимания «переходным формам» в рамках новоевропейского подхода, в частности, подробнее раскрыть концепцию Брайана Копенхейвера [Copenhaver 2015], на работы которого в исследовании автора часто появляются ссылки, но которому П.Г. Носачев уделяет относительно немного места (ср. с. 444–446).

Завершает книгу рассуждение о современном состоянии исследований эзотеризма. В целом соглашаясь с его оценками этих исследований как важных в критическом отношении, однако, чересчур увлекающихся современными модными в науке тенденциями, было бы также небезынтересно посмотреть на то, что общего можно обнаружить между эзотеризмом 1970-х гг. и современными постмодернистскими и постструктуралистскими программами, подобно тому, как это было сделано, например, с феноменологической программой применительно к религиозизму. Мне пришла в голову по прочтении радикальная мысль – нельзя ли рассматривать «конструирование идентичностей» в контексте истории эзотеризма как концепт, предназначенный для культивирования лучшего «себя» посредством собственного мышления, а также связать конструктивизм с современным трансгуманизмом.

П.Г. Носачев предпринимает попытку построить исследование в историческом ключе, однако, судя по всему, он не настаивает на ясно проговариваемой периодизации. Так, мистоцентризм, в строгом смысле еще не являющийся научной программой, сменяет рационализм, в котором «впервые предмет и исследователь отделяются друг от друга» (с. 109). Им на смену приходит Февр, отчасти, как переходная фигура, после которого наступает эпоха Ханеграфа и далее – его критиков, увлеченных современными колониальными и конструктивистскими оптиками. Хотя, возможно, речь идет лишь о моей перспективе, хочется отметить, что все эти подходы хотя и возникали в разное время, продолжают сосуществовать, опираясь на различные эпистемологические принципы, – их выживаемость обусловлена человеческой природой, и при всех их недостатках и однобокости лишь вместе они дают целостную картину исследований эзотеризма как феномена истории религии.

Сочинение П.Г. Носачева представляет собой ценное приобретение для отечественной историографии, первое и единственное серьезное обобщение на русском языке зарубежного исследовательского опыта, обязательное и необходимое чтение для всех, кто только начинает свои исследования эзотеризма. Это прекрасная

карта исследований эзотеризма, по которой можно начать ориентироваться в этом все еще относительно новом для отечественной гуманитарной аудитории предмете. Следует положительно отметить общую историографическую нейтральность книги и в целом исторического подхода П.Г. Носачева, благодаря которой читатели знакомятся с современным состоянием научных дискуссий о сущности и значении эзотеризма.

Литература

- Кэмпбелл 1997 – *Кэмпбелл Дж.* Тысячеликий герой. Киев: Рефл-бук, 1997. 384 с.
- Носачев 2015 – *Носачев П.Г.* «Отреченное знание»: изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI в. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 336 с.
- Панин 2019 – *Панин С.* Философия эзотеризма: Эзотеризм как предмет исторической и философской рефлексии. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 208 с.
- Copenhaver 2015 – Copenhaver B. *Magic in Western culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 612 p.
- Eliade 1961 – *Eliade M.* History of religions and a new humanism // *History of Religions*. 1961. Vol. 1. No. 1. P. 1–8.
- Hanegraaff 1995 – *Hanegraaff W.* Empirical method in the study of esotericism // *Method and Theory in the Study of Religion*. 1995. Vol. 7. No 2. P. 99–129.
- Newman 2009 – *Newman W.R.* Brian Vickers on alchemy and the occult: A response // *Perspectives on Science*. 2009. Vol. 17. No. 4. P. 482–506.
- Wasserstrom 1999 – *Wasserstrom S.* Religion after religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos. Princeton: Princeton University Press, 1999. 384 p.

References

- Campbell, J. (1997), *Tysyachelikii geroi* [Hero with a thousand faces], Refl-book, Kiev, Ukraine.
- Copenhaver, B. (2015), *Magic in Western culture: from Antiquity to the Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Eliade, M. (1961), "History of religions and a new humanism", *History of Religions*, vol. 1, no. 1, pp. 1–8.
- Hanegraaff, W. (1995), "Empirical method in the study of esotericism", *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 7, no 2, pp. 99–129.
- Newman, W.R. (2009), "Brian Vickers on alchemy and the occult: A response", *Perspectives on Science*, vol. 17, no. 4, pp. 482–506.
- Nosachev, P.G. (2015), «*Otrechennoe znanie*»: *izuchenie marginal'noi religioznosti v XX i nachale XXI v.* ["Rejected knowledge": Research of marginal religiosity

in the 20th and beginning of the 21st century], Izdatel'stvo PSTGU, Moscow, Russia.

Panin, S.A. (2019), *Filosofiya ezoterizma: Ezoterizm kak predmet istoricheskoi i filosofskoi refleksii* [Philosophy of esotericism. Esotericism as a subject for historical and philosophical reflection], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.

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

Информация об авторе

Владислав С. Раздьяконов, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, г. Москва, Миусская пл., д. 6; razdyakonov.vladislav@gmail.com

Information about the author

Vladislav S. Razdyakonov, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047, Russia; razdyakonov.vladislav@gmail.com