

ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ

П.Г. Носачев

Многообразие мистического: «мистика» и «мистицизм» в западном эзотеризме конца XIX – начала XX века

Павел Георгиевич Носачев – кандидат философских наук, доцент Школы культурологии, доцент кафедры Философии религии и религиозных аспектов культуры. НИУ «Высшая школа экономики».

Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Российская Федерация, 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая д. 23Б; e-mail: pnosachev@hse.ru

В статье выдвигаются два ключевых тезиса. Первый заключается в указании на ограниченность возможности использования общих категорий, таких как «мистицизм», в исследовании религии. Второй тезис сводится к подчеркиванию уникальности труда У. Джеймса для интеллектуальной истории XX в. На примере западного эзотеризма конца XIX – начала XX вв. автор показывает динамику употребления терминов «мистика» и «мистицизм», выделяя два исторических периода – «до Джеймса» и «после Джеймса». В работах Элифаса Леви и Жерара Анкосса мистицизм определяется как набор иррациональных заблуждений, такое видение вполне соответствует просвещенческому взгляду на мистицизм и задается общей философской тенденцией времени. Выход труда Джеймса смещает акценты не только в гуманитарной мысли, но и в западном эзотеризме. Вышедшие после Джеймса работы Рене Генона, Алистера Кроули и Петра Успенского не только отмечены влиянием представления Джеймса о мистицизме, они в значительной степени строятся вокруг теорий Джеймса. Автор делает вывод, что сам западный эзотеризм представляет собой не единую духовную традицию, а феномен, определяемый общими культурными трендами. В то же время на примере трансформации значения термина «мистицизм» в эзотеризме, очевидно, что «мистицизм» является сконструированной категорией, постоянно меняющейся в зависимости от определяющего ее культурного контекста.

Ключевые слова: западный эзотеризм, мистицизм, психология религии, интеллектуальная история, У. Джеймс, Э. Леви, Папюс, Р. Генон, А. Кроули, П. Успенский

В первом номере этого журнала канадский исследователь Майкл Стобер в своей статье [Стобер, 2017] развернул перед читателем обширную панораму компаративных исследований мистицизма от конца XIX в. и почти до сего дня. Претендующий на всеохватность текст автора заставляет задуматься о сути исследуемого феномена. В тексте Стобера христианская аскетика сочетается с иудейской каббалой, плавно перетекающей в движение бхакти, смешанное с суфизмом, приправленным алхимией и разбавленным оккультизмом. Все это пестрое разнообразие, любая из частей которого противоречива и совсем не-

очевидна, именуется неким общим термином «мистицизм». Обоснование для такого широкого обобщения автор находит в традиции компаративных исследований, ставящих своей целью изучение мистицизма как надконфессионального общего для всех культур и религий феномена. В этом контексте почти невозможно удержаться от проведения аналогий. Большинство исследований, старающихся описать мистицизм «в целом», вызывают в памяти одну историю, рассказанную как-то Авраамом Хершелем. Один пожилой джентльмен, житель Берлина, каждый день прогуливался в городском парке, сидел там на скамейке под своим любимым деревом, отдыхая от городской суеты. Но в один прекрасный день незнакомец со скрипкой подсел на излюбленную пожилым человеком скамейку и стал яростно играть, извлекая из бедного инструмента дикую какофонию. Несмотря на то, что все это раздосадовало пожилого джентльмена, он ни слова не сказал незнакомцу. На следующий день история повторилась. Вероятно, пожилой человек надеялся, что в итоге скрипач избрет другое место для своих экзерсисов, но этого так и не произошло. Казалось, что царапание смычком по плохо настроенному инструменту столь увлекает его, что он не замечает ничего вокруг. В конце концов раздраженный пожилой джентльмен обратился к своему неумелому соседу, в сдержанно вежливой манере спросив его: «Простите, господин, а какого композитора Вы играете?» «О, – отвечал тот, – никого в особенности, я играю музыку в целом»¹.

Порой книги и статьи, в которых авторы претендуют на описание мистицизма «в целом», смахивают на скрипача из приведенной истории. Сам Хершель, рассказавший эту историю, считал, что мистические поиски всегда происходят в контексте «конкретной религиозной культуры, с ее отличительной концептуальной Вселенной, вбирающей в себя способы дискурса, тексты, традиции, обряды и ритуалы» [ibid., p. 3]. Так же считал и Гершом Шолем², впервые описавший историю иудейского мистицизма, и многие другие ученые, посвятившие свои труды изучению особенностей мира конкретной религии. Нам представляется, что именно такое конкретное рассмотрение проблемы мистического опыта ценно с эвристической точки зрения. При этом нам в этой статье не интересно идти по проторенной дорожке, обращаясь к уже хорошо разработанным аспектам христианства, ислама, иудаизма или любой другой религиозной традиции. Пожалуй, любопытнее всего рассмотреть мистицизм в рамках более экзотичной сферы западного эзотеризма³. Под западным эзотеризмом здесь, следуя общему консенсусу современных исследователей, мы понимаем особый культурный феномен, берущий начало в синкретизме эпохи Возрождения и проявляющий себя в различных формах (масонство, каббала, алхимия, герметизм и т. п.) в западной культуре вплоть до сего дня. Ведущий исследователь темы Воутер Ханеграафф так характеризует содержание этого феномена:

¹ Эта история приводится в сборнике, посвященном творчеству Г. Шолема: [Mendes-Flohr (ed.), 1994, p. 3].

² Так, в своем классическом труде «Основные течения в иудейской мистике» он, в частности, писал, что «не существует такого явления, как абстрактная мистика, или мистического переживания, не связанного с определенной религиозной системой. Существует не мистика вообще, а лишь определенная форма мистики – христианская, мусульманская, еврейская мистика и т. д.» [Шолем, 2004, с. 40].

³ О специфике этой сферы и ее истории см.: [Носачев, 2015].

Во второй половине XV в. в контексте итальянского Ренессанса возродился интерес к различным формам язычества поздней античности. Одним из примеров этого был неоплатонизм, понятый мыслителями Ренессанса не просто как философия в современном академическом смысле, но как религиозная система, включающая вид религиозной магии, известный как теургия. Еще одним примером является так называемая герметическая философия, фундаментальные труды которой (известные как *Corpus Hermeticum*) были открыты и переведены на латинский... Весьма влиятельные христианские богословы и философы, такие как Марсилио Фичино и Джованни Пико делла Мирандола, считали эти источники, по сути, согласовывающимися с христианским откровением... Христианское восприятие и осмысление этих нехристианских источников привело к возникновению новой синкретической духовности, часто именуемой герметизмом эпохи Возрождения... Тесно связанным с этим новым типом «герметического» христианства было движение синкретической духовности на основе взаимного обогащения еврейских и христианских традиций... результат стал известен как христианская каббала... Вместе с христианским герметизмом она стала основой ренессансного проекта очищенной христианской магии или оккультной философии, в контексте которой христианские символические системы были обогащены новыми элементами, производными от астрологии, естественной магии и алхимии [Hanegraaff, 2003, p. 725–726].

Сейчас исследования эзотеризма стали одной из самых перспективных и бурно развивающихся сфер религиоведения, в ее рамках появляются и работы, рассматривающие связи между мистицизмом и эзотеризмом [см., напр.: Versluis, 2007; Magee (ed.), 2016]. Отметим, что современный российский Госстандарт высшего профессионального образования эксплицитно устанавливает связь между мистицизмом и эзотеризмом введением обязательного для программ магистерского образования религиоведов курса «Мистические и эзотерические учения». Само это наименование предполагает как разведение двух этих феноменов, так и существование между ними определенной связи.

При всем отмеченном выше, обращение ко всему западному эзотеризму с целью выявления в нем мистических элементов так же непродуктивно, как и изучение мистицизма в целом. Стоит сделать одно важное пояснение о том, чем по своей сути является эзотеризм.

Существует устойчивый миф, что эзотеризм – это некая цельная гомогенная традиция, имеющая единые принципы, положения, теории, передающаяся через общества посвященных от начала первого века вплоть до сего дня. Такое заблуждение разделяют как многие адепты самих эзотерических учений (в таком случае неверно называть его заблуждением, это лишь предмет их веры), так и их яростные критики – представители традиционных религий⁴, и эта же идея легла в основу целого ряда научных систем, стремящихся объяснить и описать феномен эзотеризма [см., напр.: Faivre, 1994; Versluis, 2007; Magee (ed.),

⁴ См. столь широко распространенную как в дореволюционной, так и в постсоветской апологетической литературе концепцию «антицеркви», возводимой к гнозису, полученному праотцами в раю, и существующей как тень христианства на протяжении веков. Вот как описывает эту ситуацию современный церковный автор: «Некоторые церковные историки и светские историки религии в их (сект. – П.Н.) существовании находят некое еретическое преемство, как бы некое противощерковное ложное предание, дошедшее до нашего времени и оказывающее влияние на образование доктрин новых сект» [Конь, 2008, с. 20–21]. Подробнее критический анализ этой концепции см.: [Носачев, 2012].

р. XIII–XXXV]. Но современные исследования в этой сфере показали, что ни о какой гомогенности и единстве в эзотеризме говорить не приходится. Эзотеризм являет собой сложный, крайне противоречивый конгломерат верований, практик, теорий, учений, мифов и образов. Данный конгломерат никогда не был статичным, он, словно губка, вбирал в себя из окружающей культуры очень многое, постоянно трансформируясь в различных своих аспектах. Так, в огромном количестве эзотерических учений, сколь бы далекими они ни позиционировали себя от христианства, мы найдем даже не следы, а целые системы христианских идей и образов. С наступлением XIX в. эзотеризм вбирает в себя весь многообразный дискурс современного научного знания как в позитивном, так и в негативном его планах [подробнее см.: Aspren, 2014]. С наступлением XX в. он срастается с новыми формами культуры [напр., см.: Ligan, 2014; Bauduin, Ferentinou (eds.), 2018]. Примеры такого рода можно множить бесконечно, мы приводим их, лишь чтобы отметить, что при исследовании связей эзотеризма и мистицизма нужно избирать максимально конкретный объект, временной отрезок и учитывать всю специфику синкретичности эзотеризма. Именно поэтому мы хотели бы обратиться к истории использования категорий «мистика» и «мистицизм» в западном эзотеризме второй половины XIX – первой половины XX в. Тому есть ряд причин. Прежде всего, именно XIX в. в истории западного эзотеризма знаменует новый этап. По мнению наиболее авторитетных исследователей [см.: Hanegraaff, 1996], именно здесь происходит секуляризация эзотеризма, характеризующаяся возникновением в нем двух полярных течений – романтизма и оккультизма. Оба явления напрямую выражают процесс трансформации эзотеризма. Романтизм в данном случае понимается как продукт слияния эзотеризма предыдущих эпох и движения контрпросвещения. Тенденция к «расколдовыванию» мира, тяга к прогрессу породили реакцию, одновременно вылившуюся в критику современной культуры и бегство в зачарованное прошлое, которое (поскольку процессы необратимы) нельзя уже вернуть, а можно лишь пересоздать заново. Оккультизм, в свою очередь, если мы воспользуемся определением Ханеграаффа, представляет собой «категорию в изучении религии, в состав которой входят либо все попытки эзотериков прийти к соглашению с расколдованным миром, либо попытки обычных людей найти смысл в эзотеризме с точки зрения расколдованного светского мира» [ibid., p. 422].

О форме согласия с современным миром, выразившейся в отражении естественнонаучных категорий в эзотеризме, мы уже упомянули, но на примере «мистицизма» можем проследить и другие, более утонченные влияния философских и религиоведческих теорий на формирование эзотеризма описанного периода, именно появление этих новых учений и является вторым основанием для сужения хронологической рамки. Напомним, что указанный нами период связан с концептуальным оформлением категории «мистицизм» как некоего уникального надрелигиозного явления, связанного с индивидуальным религиозным опытом. Как справедливо замечает В.К. Шохин, традиция осмысления мистического опыта имеет долгую историю и существовала до и вне труда У. Джеймса. При этом именно в конце XIX – начале XX в. появились первые работы, пытающиеся обобщить все наработки предыдущих эпох и предложить какое-то синтетическое определение мистицизма. Такой труд был впервые предпринят Уильямом Ингом [Шохин, 2017]. Чуть позже сходную операцию

провел и У. Джеймс. Именно труд последнего «Многообразие религиозного опыта» (1902) стал в последующей традиции рассматриваться как ключевой для понимания мистицизма в целом. Причины популярности труда Джеймса, затмившего своих предшественников, не раз обсуждались в литературе [см.: Schmidt, 2013], нам здесь лишь важно отметить его принципиальную инаковость в отношении работ как предшественников (Инг), так и последующих исследователей (Э. Андерхилл). Джейн Шэу, сопоставившая три классических компаративных труда, стоящие у истоков исследований мистического опыта (Инг, Андерхилл и Джеймс) в XX в., выделяет целый ряд отличительных черт работы Джеймса, прежде всего замечая, что «и Инг, и Андерхилл, были заинтересованы в методичной, преднамеренной и систематической культивации мистических состояний. Каждый из них для этого опирался на христианскую традицию» [Shaw, 2017, p. 234]. **Джеймс, напротив, интересовался не культивацией этого опыта, а его описанием, как энтомолог описывает новый вид насекомых.** Очевидно, что Джеймс не был таким убежденным христианином, как Андерхилл или Инг, современники оценивали его как «слишком религиозного для неверующих и недостаточно религиозного для верующих» [ibid., p. 231]. Прежде всего Джеймс понимал религию как «состояние сознания» [ibid.], не стремясь найти «единой сущности религии» [ibid.], **его интересовало многообразие «спорадических опытов»** [ibid., p. 232], которые было принято именовать религиозными. Кроме того, «Инг и Андерхилл, по крайней мере на каком-то уровне, писали предписывающие книги. Инг хотел добиться того, чтобы мистика стала интеллектуально уважаемой – он критиковал Джеймса за то, что тот не давал никаких критериев для оценки ценности и истинности религиозных переживаний, Инг предлагал ответ на состояние интеллектуального кризиса церкви. Андерхилл стремилась сделать мистический путь доступным для каждого, избавив его от эзотеричности и странной сверхъестественности» [ibid., p. 236]. **Джеймс, напротив, не стремился установить истинное положение религиозного опыта внутри религии, равно как и не хотел указать людям способ обретения ононого, он хотел на эмпирическом материале описать разнообразие его форм, предложив на секулярно-научном языке психологии его объяснение.** В отношении опыта Джеймс выступал не как философ и богослов, а как психолог. Иными словами, именно Джеймс впервые подошел к феномену религиозного и мистического опыта со строго эмпирических позиций, применив к религиозным явлениям инструментарий современной ему эмпирической науки. Джеймс изучал религиозный опыт так же, как физики изучали явление радиоактивности, а психологи (к которым он, кстати, принадлежал) феномен человеческого сознания. Все эти особенности труда Джеймса будут важны нам для последующего анализа работ выразителей западного эзотеризма. Переходя непосредственно к выявлению концептов «мистика» и «мистицизм», мы обратимся к трудам лидеров западного эзотеризма рассматриваемого периода – Элифаса Леви, Папыоса (Жерара Анкосса), Петра Демьяновича Успенского, Алистера Кроули и Рене Генона. Каждый из них сыграл значительную роль в оформлении современного эзотеризма, каждый разработал свое учение, включающее особое видение религии и эзотеризма, в котором определенное место отводилось «мистике» или «мистицизму». Далее мы сгруппируем рассматриваемых авторов в смысловом, а не хронологическом порядке.

Тень древних мистерий

Альфонс Луи Констан (1810–1875), более известный под псевдонимом Элифас Леви, католический дьякон, сложивший с себя сан и ставший одним из первых выразителей западного эзотеризма, предложил рассматривать магию как научную систему. По замечанию исследователей, «несмотря на то, что он опирался на труды предшественников, его способ представления магии был чем-то новым, он представил магию как цельную систему знаний, как путь, которому может следовать любой человек при условии достаточного учения и прилежания» [McIntosh, 2015, p. 220]. После опубликования своего самого известного труда «Учение и ритуал высшей магии» он сам назвал себя профессором высшей магии, занялся активной пропагандой своего учения, что дало неплохие результаты. В эзотеризме последующих лет его труды стали восприниматься как классические, идеи, предложенные в них, вошли в референтный корпус эзотеризма XIX–XX вв. **Леви создал сложный синтез различных религиозных и эзотерических учений**, был одним из первых, кто в XIX в. ввел моду на таро, каббалу, магические ритуалы. Но, кроме этого, Леви также был убежденным социалистом, приверженцем представления об этапах развития истории Иоахима Флорского, человеком, воспитанным в духе свободомыслия Франции тех лет. Именно поэтому труды Леви представляют собой своеобразный гибрид из социальных учений постреволюционной эпохи, позитивистской научности и мешанины из христианских, каббалистических, алхимических и астрологических теорий с просвещенческим рационализмом. Именно со столь сложным фоном становления мысли Леви и связана специфика использования в его работах терминов «мистика» и «мистицизм».

Если отбросить все традиционные для католиков [подробнее см.: Schmidt, 2013] той эпохи упоминания о мистическом богословии, то можно выделить несколько форм дискурса о мистицизме в трудах Леви. Заметим, что эти термины достаточно часто используются им во всех основных его трудах эзотерического периода⁵. Можно сказать, что в трудах Леви есть несколько линий использования терминов, происходящих от корня *mystikós*. Термины *мистицизм* и *мистика* употребляются им в уничижительном смысле, тогда как историческое явление *мистерий*, напротив, в сугубо положительном. Так, самый известный труд Леви «Учение и ритуал высшей магии» пронизан антитезой «мистицизма» и «мистерий». Под мистериями в тексте Леви нужно понимать исторический конструкт, созданный им, сводящийся к якобы существовавшей в древности цепи адептов единого истинного знания, приобщение к которому получали те, кто был в них посвящен. Вот как об этом пишет сам Леви: «Под покровом всех священных и мистических аллегорий древних учений, сквозь мрак и странные испытания всех посвящений, под покровом всех священных писаний, в развалинах Ниневии и Фив, на изъеденных временем камнях древних храмов, на почерневшем лице сфинксов Ассирии и Египта, в чудовищных или чудесных рисунках, переводящих для верующих Индии священные страницы Вед, в странных эмблемах наших старых алхимических книг, в церемониях приема, практиковавшихся всеми таинственными обществами... повсюду мы находим следы доктрины, повсюду торжественной, повсюду старательно

⁵ В жизни Леви принято выделять три этапа: католический, революционный и эзотерический.

скрываемой» [Леви, 2010, с. 7]. Согласно Леви, эта доктрина была истинной наукой, полностью согласной с духом просвещенного разума. Для него мистерии не несли мистического (в таинственном и сверхъестественном значении термина) смысла, скорее, это было приобщение к научному знанию. Вот как любопытно об истории этого знания пишет он сам: «Мы намерены раскрыть те секреты науки, которые скрываются за тенью древних мистерий, которые гностики так грубо предали, или, скорее, неподобающе извратили, которые распознаются в темноте, скрывающей преступления тамплиеров, которые встречаются сегодня в загадках масонских ритуалов» [Леви, 1995]. Иными словами, Леви позиционирует себя дешифровщиком древнего знания, стремящимся избавиться от ложных наслоений. Этими ложными наслоениями для Леви были религиозные суеверия, общим названием для которых в его трудах выступает термин «мистицизм».

Для Леви «мистицизм» – синоним иррационализма в негативном значении. Во всех его трудах уничтожительные характеристики мистицизма проходят красной нитью. В «Ключе к великим тайнам» он называет «воспламененный мистицизм» [Леви, 2013, с. 227] уделом сектантов, связывает его с формой иллюзорных грез [там же, с. 335], мистицизм выступает как ложь⁶, форма утопических построений [там же, с. 412], суеверие прошлого, «парализующие разум и заставляющие замолчать в человеке образ божественного Слова» [там же, с. 432]. В «Великом аркане» мистицизм связывается с вымыслом [Lévi, 1898, p. 347], ханжески «тошнотворным» поведением «капуцинов и святош» [ibid., p. 359]. Но больше всего о мистицизме Леви пишет в той же главной книге «Учения и ритуалов высшей магии», он даже отводит ему целую главу. Здесь мистицизм наделяется еще более негативными чертами. Для Леви эта форма поведения человека, связанная с экзальтацией, чрезмерным нервно-психическим возбуждением, приводящим к фанатизму, необузданному и опасному поведению; мистицизм хранит в себе «сомнительные надежды и бессмысленные страхи» [см.: Леви, 2010, с. 105–110], корень его – невежество. В таком значении мистицизму противостоит магия, по Леви, она «отличается от мистицизма тем, что судит априори, только установив предварительно апостериори самую основу своих суждений... в оккультных науках все реально, и теории устанавливаются только на основании опыта» [Леви, 2010, с. 72]. Таким образом, личному хаотичному мистицизму противопоставляется научность магии. Но мистицизм в равной степени противен и правильно понимаемой религии. Так, в другой работе Леви замечает, что «у религии нет большего врага, чем разнузданный мистицизм, ошибка которого состоит в его лихорадочных видениях божественных откровений» [Леви, 1995]. Мистицизм по природе своей анархичен, и в этом он враг как науке, так и религии. Чреду таких примеров можно продолжать и дальше, но представляется, что общий настрой Леви понятен.

Взгляды Леви на мистицизм связаны с разработанной им доктриной об «астральном свете», хорошо прижившейся после него в эзотеризме [подробнее см.: McIntosh, 2015, p. 225–227]. Для Леви астральный свет представлял собой некую естественную силу, с помощью которой человек способен менять окружающий его мир. На повелевании этой силой строилась магия древних, с

⁶ В частности, он пишет: «Церковь остается святой, несмотря на ложных мистиков» [Леви, 2013, с. 439]. Здесь любопытно противопоставление церкви и мистицизма.

ее помощью можно было управлять временами года, предсказывать будущее, общаться на расстоянии, творить чудеса и т. п. В одном месте из «Ключа к великим тайнам» есть любопытное противопоставление: «...имя просветленный, которое общепринято дают адептам, неправильно всеми толкуется, когда ему придают мистический смысл, обозначающий человека, чей ум считается чудесно освещенным. Просветленный просто означает знатока и обладателя [астральным] светом, будь то через знание великого магического действующего начала, или через рациональное и онтологическое понятие абсолюта» [Леви, 2013, 269–270]. Иными словами, под просветленными людьми всех эпох и религий Леви понимает рационалистов, постигших с помощью ума суть астрального света, научившихся управлять им. Придавать мистический смысл жизни просветленных – значит исказить и извращать суть их пути, изобретая чудо там, где его нет. Исследователи творчества Леви видели в астральном свете форму развития учения Месмера о магнетическом флюиде [Фиалко, 2012], нам же представляется, что если сопоставить это учение с воззрением Леви на мистицизм в целом, то можно обнаружить более интересные истоки. Уравнение мистицизма и суеверного иррационализма не было изобретено Леви, здесь он следует общему месту в философской мысли Нового времени, напрямую заимствуя эти противоположения из трудов философов-просветителей. В таком контексте учение об астральном свете может быть модификацией декартового естественного света разума, ведь у Леви, как и у Декарта, философ (или просветленный) обладает знанием, познавая начала в своем собственном разуме. Разум – главный инструмент в системе Леви. Таким образом, в работах Леви понимание мистицизма является производным от широко распространенного понимания мистицизма как пагубного иррационализма и суеверия⁷.

Мистицизм и «Древняя наука»

Близкую к теории Леви картину мы обнаруживаем и у другого выдающегося деятеля французского эзотеризма – Папюса (Жерар Анкосс). Папюс (1865–1916), сделавший немало для популяризации практической магии, создавший популярный и широко распространившийся квазимасонский орден мартинистов, разделял целый ряд идей Леви. В частности, он также делил мистерии на великие и малые, видел в древних религиях единую систему передачи истинного научного знания или «древней науки»⁸, которую он называл оккультизмом [Папюс, 2013, с. 1]. В своих трудах Папюс противопоставляет материализм и мистицизм, фактически последний становится у него синонимом религиозности особого эмоционально обостренного типа. Мистицизм, в свою очередь, он противопоставляет оккультизму, выражаясь вполне в духе Леви: «Оккультизм не есть синоним слова мистицизм, предмет которого главным образом заключается в изучении вопросов теологического характера, тогда как оккультизм представляет собой, во-первых – философскую систему, стремящуюся синтезировать знания, добытые науками, с целью установления законов, управляющих всеми явлениями, отвергая случайности; во-вторых – это

⁷ Об истории этого понимания см.: [Schmidt, 2013, p. 454–458].

⁸ О роли концепта древней науки в эзотеризме этой эпохи см.: [Андреев, 2004, с. 118].

группа наук, изучающих невидимый мир и его проявления в мире видимом, для чего применяется особый метод – аналогия» [там же]. В сочинениях Папюса мистицизм более положительное, чем материализм, явление, это своего рода ступень к постижению науки оккультизма⁹, но общей проблемой мистицизма является его малая рациональность, акцент на эмоциях, порой доходящих до экзальтации. Крайний мистицизм скорее вреден, чем полезен. Особенно много о мистицизме в таком значении он пишет в своих работах, направленных на описание правил магии на практике. В частности, в «Практической магии» все посты, телесные упражнения и разнообразные практики по контролю над телом он именуется «мистическими упражнениями» [Папюс, 2002, с. 73]. При этом они сами по себе без должного рационального контроля и ограничения становятся «безрассудными» [там же], способными приводить к истощению организма, порой к сумасшествию [там же, с. 97], а в сочетании с психоактивными веществами – к галлюцинациям, «принимаемыми многими чувственно-мистическими натурами за предвкушение райского блаженства» [там же, с. 84]. Подобного рода мистицизм, по Папюсу, лежит в основании спиритуалистических сект, «приводящих последователей к гнусным понятиям» [там же, с. 79].

Таким образом, несмотря на более мягкое, чем у Леви, употребление термина «мистицизм», Папюс следует тому же просвещенческому духу, видя в мистицизме синоним религии в ее иррациональном и гипертрофированно-экзальтированном аспекте. Стоит отметить, что, как и у Леви, у Папюса нет даже и намека на объединение всех религиозных гениев (в терминологии Шлейермахера) в единую семью мистиков (в терминологии Инга и Джеймса). Напротив, единство религиозной жизни придает тайная цепь посвященных в «древнюю науку», именуемую оккультизмом.

«Мистицизм» и «Традиция»

К той же линии французского эзотеризма принадлежит и один из самых известных выразителей западного эзотеризма в XX в. – Рене Генон (1886–1951). Он состоял в папюсовском ордена мартинистов и некоторое время учился у него, разделяя представления об оккультизме, но позже в силу долгого пути духовных поисков через католицизм и ислам¹⁰ оформил свое учение интегрального традиционализма, ставшее сложным конгломератом как идей Папюса и Леви, так и христианских, исламских, индуистских доктрин, масонских теорий и многого другого. В контексте этой статьи особый интерес представляет то, что все работы Генона написаны уже после выхода в свет и широкого признания труда Джеймса, в то время как Леви и в значительной степени Папюс творили в «эпоху» до Джеймса.

В трудах Генона можно обнаружить несколько форм дискурса о мистицизме. Прежде всего это уже хорошо знакомая нам идея мистерий как хранилища истинного, неповрежденного знания. Правда, в отличие от Леви и Папюса, Генон отказывается от термина «оккультизм», придав ему резко негативное

⁹ Подробно о мистицизме в этом значении он пишет в главе «Как я стал мистиком» своей работы «Оккультизм: Первоначальные сведения».

¹⁰ Подробнее о духовном пути Генона см.: [Сэдживк, 2014].

значение, и изобретает свой термин «инициация». В системе Генона Абсолют разворачивает Себя в мир, присутствуя в нем, и это присутствие можно определить геноновским термином «Традиция»¹¹. Человек может приобщиться к Абсолюту посредством инициации, которая «представляет собой не что иное, как связь с традиционной регулярной организацией» [Генон, 2008, с. 375]. Эта инициация в древности носила форму мистерий¹², доступных лишь посвященным; с веками, правда, истинное содержание мистерий стиралось, и в итоге мертвая форма полностью вытеснила содержание.

Но помимо мистерий Генон достаточно много говорит о мистиках Средних веков и раннего Нового времени, приписывая им особую роль в истории сохранения и передачи «Традиции». Согласно Генону, христианство было эзотерической формой выражения «Традиции», постепенно проявлявшей себя в римской культуре, и при этом оно неуклонно «экзотерировалось». Сперва оно приняло язык философского дискурса, на котором рациональным образом и выразило догматическое учение, затем приняло систему таинств доступных всем действиям, вводящих внутрь Церкви, и, наконец, каноническое право, явившееся, по Генону, лишь заимствованным и переделанным римским правом. В итоге к IX в. из доступного лишь посвященным инициатического учения оно стало эзотерическим, сохранившим в себе лишь внешнюю оболочку «традиционности». Согласно поздним работам Генона, эзотеризм в христианстве выжил в двух формах. В Западной Церкви его сохранили орденовые организации Средних веков, например тамплиеры. В подтверждение своей мысли Генон не приводит исторических фактов, он, скорее, совершает своеобразный интеллектуальный кульбит. Наличие инициации в орденах он подтверждает возникновением мистического движения ближе к закату Средних веков. В частности, Генон отмечает, что в эту эпоху, когда «... инициатические организации прекратили свое существование или, по меньшей мере, стали крайне трудно доступными... и появился феномен мистицизма... такое хронологическое совпадение однозначно указывает, что оба этих явления тесно связаны между собой» [Генон, 2000]. То есть одного временного совпадения двух явлений в данном случае достаточно, чтобы не только вывести одно из другого, но и наделить оба явления единым инициатическим смыслом. В Восточной Церкви ту же роль хранителей «Традиции», согласно Генону, выполняло исихастское движение. По мысли основателя интегрального традиционализма, Восточная Церковь не знала феномена мистики, и «это обстоятельство наводит на мысль, что определенные формы христианской инициации еще сохранились в этих Восточных Церквях, и это полностью подтверждается в случае исихазма, инициатический характер которого не вызывает никаких сомнений» [там же]. Последняя фраза имплицитно подразумевает наличие разницы между мистикой и инициацией, эта разница, по Генону, не просто существует, а является краеугольным камнем в понимании сути его учения о «Традиции».

Система Генона связана с пониманием времени. Современность для него – эпоха Кали-юги, неуклонного неостановимого пути человечества в пропасть конца мира. Поэтому отношение к мистикам и эзотерическим обществам подчиняется логике дифференциации. Так, многие формы эзотеризма до XIX в. он

¹¹ В работах Генона и его последователей этот термин всегда пишется с заглавной буквы.

¹² Генон много пишет о разделении на большие и малые мистерии, о роли и значении мистерий для инициации в древности.

считает отчасти содержащими инициацию, все формы после этого рубежа он именуется оккультизмом и ассоциирует с извращением всех духовных ценностей. Именно в контексте этой логики возникает учение Генона о «мистицизме».

Феномена мистицизма Генон вскользь касается в своих ранних работах, он упоминает о нем и в «Ошибке спиритов», и в «Теософизме», но цельное его видение предлагает лишь в одной из последних работ «Заметки об инициации», посвящая обстоятельному разбору мистицизма ряд разделов. По Генону, мистицизм не следует смешивать с мистикой – уделом древних мистерий, «для понимания этого слова следует учитывать не только этимологию, но и значение, приобретенное им в ходе употребления и единственно приписываемое ему в настоящее время» [Генон, 2008, с. 375]¹³. Мистицизм как особую форму интеллектуальной и духовной жизни Генон ставит достаточно высоко, однозначно выше философии и теологии [там же, 2008, с. 540], в нем он усматривает очевидную ценность для традиционных религиозных форм. Но при этом он проводит между мистицизмом и инициацией четкую и почти непреодолимую границу. Генон подчеркивает, что современная тенденция приданию мистицизму глобального характера, с помощью которого готовы описывать и восточные, и западные учения, – изобретение либо злонамеренных личностей, либо поверхностных ученых. Для него мистицизм – исключительно западное, «специфически христианское явление» [там же, с. 363], ориентированное на личный опыт и ничего общего не имеющее с восточными сугубо инициатическими системами. Во-первых, мистицизм является достоянием экзотерической религиозности, а не эзотерических тайных обществ и посвяtitельных систем. Во-вторых, мистицизм чрезмерно эмоционально окрашен, связан с чувствами, которые выводят мистика за пределы его личности, якобы давая некое высшее знание, на деле же все озарения мистика зачастую «просто плод воображения или индивидуальной фантазии» [там же, с. 369]. По Генону, «мистика почти всегда слишком легко вводит в заблуждение его [мистика. – П.Н.] воображение, порождения которого нередко нельзя отличить от реальных результатов мистического опыта» [там же, с. 667]. В-третьих, все эти особенности мистицизма придают ему смутные и туманные черты, делая его совсем ненадежным средством в духовной работе. Все это полностью противопоставляет мистицизм инициации. Вот как вполне в духе Леви и Папюса пишет об этом Генон: «...в самом деле, инициация, в отличие от мистических реализаций, не падает с облачных вышей неведомо как и почему; напротив, она покоится на позитивных научных законах и строгих технических правилах» [там же, с. 449].

Все отмеченные выше характеристики мистицизма, делающие его несовместимым с инициацией, суть лишь производные от трех его фундаментальных черт, о которых Генон достаточно много пишет в своих работах. Первая черта – индивидуалистичность. Мистик, по Генону, – «существо “изолированное” и “нерегулярное”» [там же, с. 375], не связанное ни с какими традициями, системами передачи знания и откровения, он не может передать свое знание кому-либо и не может научиться правилам общения с духовным миром от кого-либо. Вторая черта, везде особенно выделяемая Геноном, – пассивность. «В мистическом опыте роль индивида ограничивается простым восприятием

¹³ Это указание на современность термина «мистицизм» очень любопытно, чуть дальше мы к нему вернемся.

того, что предстает перед ним, но сам он при этом в счет не идет... именно в этом таится для него главная опасность, – ведь он открыт, таким образом, всем влияниям, хотя, за редкими исключениями, не имеет необходимой доктринальной подготовки, которая позволила бы ему провести между ними хотя бы мало-мальское различие» [там же, с. 365]. Третья черта – кратковременное пребывание мистика в состоянии переживаемого им опыта. Вот как об этом пишет Генон: мистические состояния предстают «как нечто преходящее и мимолетное, куда существо входит и откуда выходит, подчас не надеясь обрести их вновь» [там же, с. 450].

Мы вполне намеренно привели эти три характеристики *in extenso*, цитируя слова Генона, нам было особенно важно подчеркнуть, что не наша вольная интерпретация, а текст самого французского традиционалиста недвусмысленно подводит нас к сравнению его взгляда на мистицизм со взглядом Джеймса. На самом деле, перед нами не что иное, как три ключевые характеристики мистицизма, выделенные Джеймсом в ставшей классической шестнадцатой лекции его «Многообразия религиозного опыта», а именно: Неизреченность, Бездеятельность воли и Кратковременность [Джеймс, 2017, с. 298–299]. Иными словами, Генон здесь описывает концепт мистицизма, введенный Джеймсом, принимая все его основные положения, только давая ему не позитивную, как у Джеймса, а негативную оценку. Стоит отметить, что о самом Джеймсе как психологе и философе Генон пишет в трех своих работах («Теософизм» [Генон 2014, с. 28], «Заблуждениях спиритов» [Генон 2015, с. 106–108] и «Царство количества и знамения времени» [Генон, 2003, с. 237]). Все упоминания имени американского ученого даны вскользь и в связи с его вовлеченностью в исследование спиритизма. Генон как активный борец против современного ему оккультизма порицает увлечение Джеймса спиритизмом, связывая это увлечение с его философскими идеями, в которых Генон видит явное противоречие «Традиции». Можно сказать, что из современных ему философов больше всего от Генона достается Бергсону и Джеймсу. Последнего он даже обвиняет в «бессознательном сатанизме»¹⁴, отмечая, что такая характеристика удачно описывает последний период творчества американского мыслителя. Несмотря на столь нелестные оценки, как мы видим, Генон полностью принимает теоретические построения Джеймса и использует их в создании собственной теории инициации, пусть избирая их в качестве «неправильного» фона, на котором он пишет историю «правильной» духовности.

Но необыкновенные приключения концепта Джеймса в западном эзотеризме совсем не ограничиваются Геноном. Подтверждением тому служат еще два примера, на которых мы остановимся далее.

¹⁴ Определение этого экзотичного явления стоит привести полностью: «...сатанизм этого рода может быть сугубо умственным и теоретическим, не подразумевая какой-либо попытки вступить в отношения с какими бы то ни было сущностями, чье бытие во многих случаях даже не рассматривается. Именно в этом смысле можно, например, считать сатанинской всякую теорию, которая значительно искажает идею Божества; и здесь следовало бы на первое место отнести представления об эволюционирующем Боге...» [Генон, 2015, с. 323]. К приверженцам такого типа сознания Генон относит не только Джеймса, но и Спинозу и Гегеля.

«Мистицизм» и «Магия»

Алистер Кроули (1875–1947) – одна из самых одиозных и в то же время влиятельных личностей XX в., а потому в описании истории термина «мистицизм» в западном эзотеризме было бы странно не обратиться и к его трудам. Такое обращение даже на поверхностном уровне приводит к ряду любопытных наблюдений. Во-первых, Кроули в отличие от всех предшествующих авторов, разработал цельную теорию мистицизма, вписав его в свою систему как базовый элемент. Во-вторых, он, равно как Леви, Папиус и Генон, искал построения эзотерической теории, имеющей строго научный вид, но, в отличие от вышеописанных авторов, именно в мистицизме он видел краеугольный камень научности. Эти наблюдения заставляют нас подробнее остановиться на теории Кроули.

В своих основополагающих трудах «Магия в теории и на практике» (1929 г.) и «Магия без слез» (1945 г.), оформивших его систему магического иллюминизма, Кроули почти не пишет о мистицизме. Вот с чего он начинает свой главный труд «Магия в теории и на практике»: «Подобно Е.П. Блаватской, я обнаружил, что для такой работы не существует названия. «Теософия», «Окультизм», «Мистицизм» – все эти слова обладают нежелательными смысловыми оттенками. Вот почему я выбрал слово МАГИЯ – как самый точный и, в то же время, самый опороченный из всех имеющихся терминов. Я должен сделать МАГИЮ важнейшим фактором жизни КАЖДОГО ЧЕЛОВЕКА» [Кроули, 2013, с. 36]. Как следует из этого утверждения, Кроули намеренно отвергает термин «мистицизм» для обозначения своей системы, хотя признает, что иные авторы его использовали в близком для него значении. Позже он пишет о мистицизме, характеризуя его как особый и очень значимый метод магической практики, целью которого является отождествление мага с Богом, в формальном плане выраженное в процессе самадхи [там же, с. 73]. При это Кроули не задается целью подробно описать суть этого метода, сославшись на то, что цельное его описание уже было дано им в так называемой «Книге Четыре», такая же ссылка в сходном контексте дается им и в книге «Магия без слез» [Crowley, 1973, p. 56].

«Книга Четыре», или «Магия: Книга Четыре. Liber ABA», – произведение, впервые опубликованное в 1912 г., позже дополнялось и расширялось, окончательный его вариант был издан лишь после смерти Кроули. Эта работа задумывалась Кроули как доступное введение в теорию магии¹⁵. Русский перевод книги носит удачное и вполне соответствующее содержанию название «Мистицизм и магия». Книга действительно состоит из двух частей, в первой описывается подготовительный этап для работы настоящего мага (он именуется мистицизмом), вторая же часть непосредственно посвящена магической практике. Первая часть книги написана очень своеобразно и представляет собой урезанную версию работы по компаративному религиоведению. В самом

¹⁵ Его роль очень наглядно выражена словами предисловия к тексту, написанного либо самим Кроули, либо его помощницей, в нем все произведения Кроули, написанные до этой книги, характеризуются как «слишком концентрированные, слишком глубокомысленные, слишком загадочные для средних умов» [Кроули, 2011, с. 29]. «Книга Четыре», напротив, должна подойти и средним умам.

начале Кроули замечает, что современному человеку необходимы гарантии, описания четких и ясных путей и практик к достижению того, что ему нужно, поэтому логичным было бы выделить такой общий путь в существующих мировых религиях, при этом «искать его в области догматики бессмысленно... Легенды о чудесах, пожалуй, распространены повсеместно, однако здравый смысл не приемлет их в отсутствие наглядных доказательств» [там же, с. 34]. Остается лишь сфера духовного опыта. Кроули предполагает, что в жизни всех «великих вождей человечества» [там же, с. 37] (среди них он называет в первую очередь Будду, Моисея, Христа и Магомета) есть некое объединяющее их «белое пятно» [там же, с. 34], которое он предлагает интерпретировать как их скрытый путь по обретению особого духовного опыта, этот опыт он и называет мистицизмом¹⁶. Проще говоря, по Кроули, все великие религиозные учения человечества берут свой исток в едином переживании. Суть этого переживания и этапы его достижения и ставит своей целью описать Кроули. Раздел «Мистицизм» посвящен рекомендациям чисто практического характера, в нем Кроули предлагает последовательный набор йогических упражнений, начиная с овладения асанами и практиками правильного дыхания и завершая достижением дхьяны и самадхи. На его взгляд, сутью всех религиозных практик является идея обретения полной концентрации не развлекаемого ничем ума, отсюда все требования физических и моральных ограничений и отсюда идея затворничества, поскольку именно с ее помощью человек может избавиться от лишних причин для развлечения. Кроули подробно описывает все те опасности, которые подстерегают человека на этом пути: ложное ощущение быстрого прогресса к совершенствованию, галлюцинации, мысли о собственном превосходстве, особые способности и т.п. Как мы уже отметили, главной целью пути является очищение ума. Когда же оно достигнуто, человек обретает особое состояние, идентифицируя его через индийский термин *самадхи*. Вот одно из описаний этого состояния по Кроули: «...при этом полностью исчезает упомянутое выше осознание разделенности на “я” и “не-я”, на созерцателя и созерцаемый объект, на познающего и познаваемое. Обычно этому сопутствуют яркий свет, громкие звуки и чувство полного блаженства, настолько всепоглощающего, что при попытках описать его все средства человеческого языка вновь и вновь оказываются бессильны. Ум отправляется в нокаут» [там же, с. 42]. Кроули намеренно использует йогические термины, играя с их значением, он очень много берет из сутр Патанджали [см., напр.: там же, с. 66, 77, 78, 80, 81] и работ Вивекананды [см., напр.: там же, с. 46, 54, 77, 80, 81], но при этом полагает, что практика, описанная ими, универсальна и имеет общечеловеческое значение. Поэтому, когда мистики говорят о встрече с личным Богом или безличным Абсолютом, для Кроули это все один и тот же опыт обретения Бога в себе – вопрос, как понимать этого Бога, он оставляет открытым. Для Кроули вся система магии – а именно с опыта самадхи начинается настоящая магия – есть экспериментальный процесс, построенный на принципе проверки практикой и лишенный каких-то догматических предубеждений, поэтому он не

¹⁶ Вот как это описывает он сам: «На первый взгляд эти утверждения кажутся совершенно разными, но в действительности все они описывают опыт одного рода. Лет пятьдесят назад такой опыт называли бы “сверхъестественным”, в наши дни – скорее, “духовным”, а еще полвека спустя назовут как-то иначе, в зависимости от того, как будет пониматься в то время природа данного феномена» [Кроули, 2011, с. 36].

вдается в детали религиозных учений, смешивая различные традиции. Для нас наибольший интерес в этой работе Кроули представляют два аспекта: как он описывает наивысшее состояние самадхи и какой методологический принцип прилагает к построению всей своей системы. Начнем по порядку.

В описании самадхи у Кроули можно выделить ряд черт, которые вновь заставляют нас вернуться к ключевым характеристикам мистического опыта у Джеймса. Первая характеристика Джеймса «неизреченность» явственно обнаруживается у Кроули во многих местах, приведем лишь один пассаж: «Теперь же, в результате этого достижения, две упомянутые части сливаются воедино. Обычно это сопровождается невероятным потрясением. Описать это не под силу даже подлинным мастерам слова, поэтому не удивительно, что полубразованные зайки способны лишь барахтаться в океане сентиментальных восторгов. Это событие, сокрушающее самые основы ума и превращающее всю нашу прежнюю жизнь в сущее ничтожество по сравнению с пережитым опытом, неизбежно придает всем нашим поэтическим чувствам и эмоциям некую экстатическую окраску» [там же, с. 68]. В других местах он отмечает, что этот опыт по определению необъясним, познать его суть можно, только непосредственно его пережив [там же, с. 69]¹⁷.

Вторая характеристика Джеймса «интуитивность», характеризующая суть мистического опыта как проникновение в глубины истины, «закрытые для трезвого рассудка. Они являются откровениями, моментами внутреннего просветления, неизмеримо важными для тех, кто их пережил» [Джеймс, 2017, с. 299], также встречается у Кроули. Вот лишь наиболее характерный отрывок, раскрывающий ее суть: «Перед этим светом меркнут все прочие события нашей жизни. Поэтому людям никогда не удавалось ни проанализировать, ни верно оценить его... они достаточно справедливо отмечают, что в сравнении с ним вся человеческая жизнь – суета сует» [Кроули, 2013, с. 43]. В другом месте, характеризуя суть дхьяны¹⁸, он замечает, что «мы также вправе условно допустить, что дхьяна реальна; и даже более реальна и, следовательно, более важна для нас, чем любой другой опыт» [Кроули, 2013, с. 76]. Обе эти характеристики соответствуют мысли Джеймса, мистический опыт, по Кроули, закрыт для трезвого рассудка, неспособного его оценить, неизмеримо важен и ни с чем несопоставим.

Не реже пишет Кроули и о третьей характеристике мистического опыта – кратковременности. Вот что можно прочесть в одном из его примечаний к тексту: «Мы пока что не располагаем никакими данными, позволяющими установить продолжительность дхьяны. Можно утверждать лишь, что она пришлась на период между таким-то и таким-то часом, а следовательно, продолжалась меньше этого временного промежутка. Судя по записям Брата Perdurabo, весь

¹⁷ Заметим, что такие же рассуждения присутствуют и в других трудах Кроули. Так, в «Магии в теории и на практике» он пишет: «Когда человек влюблен, весь мир становится для него безграничной и вечной любовью. Но его мистическое состояние не передается другим, и окружающие либо смеются над ним, либо сердятся на него» [Кроули, 2013].

¹⁸ В классической йоге (сутры Патанджали (ок. V в. н. э.) и комментарии к ним, включая субкомментарии) дхьяну (dhyāna) и самадхи (samādhi) можно соотносить как процесс сосредоточенного созерцания и его результат (в виде растворения сознания в объекте созерцания), который должен привести к цели йоги – прекращению флюктуаций сознания и к «освобождению». – *Примеч. гл. ред.*

опыт дхьяны может уложиться в один час пять минут» [там же, с. 75]. Заметим, что это небольшая корректировка Джеймса, утверждавшего, что мистический опыт длится от получаса до двух: Кроули, исходя из собственных наблюдений (он и есть брат *Perdurabo*), устанавливает более жесткие рамки.

Лишь бездеятельность воли никак не фигурирует в описаниях высшей формы мистического пути Кроули. Но трех названных характеристик вполне достаточно, чтобы всерьез говорить о том, что в понимании мистицизма Кроули следует идеям Джеймса. Такое утверждение будет еще более обоснованным, если мы обратимся к общему философскому методу, положенному английским магом в основание его системы, метод этот – как раз философия Джеймса, а именно прагматизм. Общей установкой Кроули всегда был антидогматизм, отрицание каких-бы то ни было предубеждений, будь то религиозные, научные или мифологические представления, во всем он был склонен полагаться на опыт, прежде всего свой собственный. В одном из разделов «Книги Четыре» свою организацию «Орден серебряной звезды»¹⁹ он противопоставляет всем существующим религиям, утверждая, что лишь его «члены всеми силами остерегаются выступать с утверждениями, не поддающимися проверке обычными средствами; если же без этого никак не обойтись, то, по крайней мере, избегают догматических формулировок» [там же, с. 67]. Далее во многих местах этой же работы рассуждения Кроули о том, что главное – это не условия возникновения того или иного процесса, а его результат, воспроизводят известные аргументы Джеймса из «Многообразия религиозного опыта». Так, попытки объяснить сверхъестественные феномены «сумасшествием или эпилепсией» Кроули опровергает указанием на возникновение на основании этих феноменов целых организаций [см.: там же, с. 37], именно на основании переживания дхьяны для индивида он заключает о ее ценности²⁰, даже правила для медитации Кроули выстраивает с точки зрения прагматической установки²¹.

Если всех этих аргументов еще недостаточно, чтобы установить прямую зависимость Кроули от Джеймса²² и в первую очередь от его теории религиозного и мистического опыта, то дадим слово самому Кроули. В своей автобиографии он пишет следующее: «Отчасти благодаря “Многообразию религиозного опыта” Уильяма Джеймса я пришел к идее использовать методы йоги... Джеймс указывает на то, что различные религиозные учителя достигли возможности влиять на человечество, по существу, таким же образом, то есть входя в состояние самадхи. Транс дает высшую духовную энергию и абсолютную уверенность в себе, он устраняет нормальные запреты к действию. Я предположил, что любой человек должен использовать эту силу, чтобы развить свои способности... эта идея связывает мистицизм с магией, ибо одно из главных

¹⁹ Обычно это название сокращается как А:А:

²⁰ В частности, он пишет: «...дхьяну определяют как самое яркое и самое катастрофическое из впечатлений, какие только может испытать человек... таким образом, значимость данного переживания для индивида трудно переоценить... попытавшись списать подобный опыт на галлюцинацию, временное упомешательство или нечто в таком же роде, мы очень скоро убедимся, что нам это не под силу...» [там же, с. 74].

²¹ Вот как он определяет возможную установку для медитации: «А – это предмет, который В считает “священным”. Следовательно, для В вполне естественно избрать его в качестве объекта медитации» [там же, с. 81].

²² Стоит отметить, что в исследовательской литературе эта связь, хоть и кратко, уже подчеркивалась, см.: [Pasi, 2012].

действий мага – призвать Бога... отождествить себя с ним и наполнить свою работу его непорочным импульсом» [Crowley, 1989, p. 244]. Иными словами, Кроули сам признает, что его видение мистицизма строится на труде американского философа. Еще одним, последним, подтверждением этого будет список книг, который Кроули рекомендовал для чтения своим последователям в первом выпуске журнала “Equinox” в 1909 г., призванного к распространению и утверждению учения Кроули по всему миру. В этом списке вместе с книгами самого Кроули, Свами Вивекананды, Э. Леви, МакГрегора Мазерса, «Дао де Цзин», «Бхагавадгитой» и прочими есть только одно научное исследование – «Многообразие религиозного опыта» У. Джеймса [Liber E, 1909, p. 33]. Чуть дальше в том же журнале текст «Храм царя Соломона» открывает большая цитата из труда Джеймса [The Temple of Solomon, 1909, p. 141]. Представляется, что на этом обоснование влияния американского философа на представления о мистицизме у британского мага можно завершить.

«Мистические состояния»

Столь прямое влияние теории Джеймса мы найдем не только в работах Кроули. Один из сооснователей известного эзотерического учения «Четвертого пути» Петр Демьянович Успенский (1878–1947) в течение своей жизни достаточно серьезно интересовался психологией. По мнению некоторых исследователей, несмотря на то, что само учение Четвертого пути в значительной степени строилось на работе с психической сферой, знания его основателей о современных им тенденциях в научной психологии были очень поверхностны [Руднев, 2010], этого нельзя сказать о связи Успенского с Джеймсом. О мистицизме специально Успенский пишет немного, лишь в его поздней работе «Новая модель Вселенной», вышедшей в 1930 г., он отводит целую главу этому феномену, желая прояснить свое отношение к мистицизму. «Новая модель Вселенной» фактически стала итогом всех трудов Успенского, написанных до его серьезного сотрудничества с Гурджиевым. Как он сам подчеркивает, «книга была начата и практически завершена до 1914 г.» [Успенский, 2006, с. 3], а в 1930-м лишь дополнена и переработана. Таким образом, даже хронологически ее текст приближает нас к выходу книги Джеймса. Уже с первой главы автор много пишет о так называемых «мистических состояниях сознания» [там же, с. 23], по его мнению, «в последние годы психологическое изучение человека признало реальность тех состояний сознания, которые долгое время считались патологическими... иными словами, получил признание тот факт, что в подобных состояниях сознания человек способен узнать то, чего он не может узнать в обычном состоянии» [там же, с. 21]. Здесь можно увидеть сразу два указания на Джеймса. Первый связан с подчеркиванием ценности состояний, ранее считавшихся патологическими, это одна из ключевых мыслей американского психолога. Второй, утверждающий реальность сверхзнаний, указывает на деятельность «Общества психических исследований»²³, целью которого была оценка необъяснимых с точки зрения современной науки феноменов, у истоков этого общества также стоял Джеймс. Далее концепт «мистицизма» как уни-

²³ Подробнее об обществе см.: [Asprem, 2015].

версального феномена берется Успенским как само собой разумеющаяся очевидность, он подчеркивает, что «реальность и ценность мистических состояний сознания признавались и признаются всеми без исключения религиями» [Успенский, 2006, с. 21], более того, такое единство не только внешнее, но и внутреннее. Успенский утверждает, что в описаниях «мистических переживаний у людей, принадлежащих к совершенно разным расам, религиям и эпохам, мы обнаружим... поразительное совпадение, которое невозможно объяснить единообразием методов подготовки или сходства в образе мыслей и чувств... В мистических состояниях не существует различий религии» [там же, с. 23], для него эти состояния имеют сущностное единство, поскольку переживания в них у разных людей идентичны и приводят к одному и тому же знанию. Эти утверждения превосходят обобщения Джеймса, но в основе базируются на разработанных им посылах, кроме того, Успенский подчеркивает, что в книге он оперирует лишь психологическим значением термина «мистика».

В дальнейшем тексте Успенский позволяет себе уйти от этого строгого понимания термина и пишет о мистериях древности²⁴, употребляет «мистическое» как синоним «эзотерического», «окультиного» [там же], встраивает его в ряд антонимов интеллектуальной сфере²⁵, описывает с его помощью каббалу и алхимию, именуя их «мистическими науками» [там же, с. 221]. Очень любопытны рассуждения Успенского о мистике православия, которую он противопоставляет «католицизму и псевдоокультизму», выделяя в ней учение о прелести как особую и уникальную черту, но поскольку это не входит в рамки нашего исследования, то мы вынуждены оставить данную тему.

Наиболее полно Успенский рассуждает о мистике в восьмой главе книги «Экспериментальная мистика», в которой он описывает свои эксперименты по изменению сознания и изучению некоего иного мира, куда при этом изменении он попал. В начале главы есть несколько существенных методологических замечаний. Прежде всего, все сверхъестественные события в жизни человека он делит на магию и мистику. Под «магией» подразумевается возможность реального воздействия на предметы и определенного объективного изменения реальности. «Мистикой» же Успенский назвал «все случаи усиленного чувства и абстрактного познания» [там же, с. 317]. Мистика эмоциональна и связана в первую очередь с особыми внутренними переживаниями, по своей сути она субъективна. Нетрудно заметить, что здесь автор также имплицитно излагает ряд мыслей Джеймса, при этом не скрывая источника своего вдохновения. Там же, рассуждая о свойствах психоактивных веществ, он замечает: «В книге У. Джеймса “Многообразие религиозного опыта” можно найти интересные наблюдения, относящиеся к значению мистических состояний сознания и той роли, которую могут играть в вызывании таких состояний наркотики» [там же, с. 320]. Далее, когда Успенский подробно описывает свои опыты, мы вновь сталкиваемся с характеристиками мистического опыта, выделенными Джеймсом. На сей раз их две, первая – бездеятельность воли – предполагается самой

²⁴ В особенности см. конец третьей главы «Сверхчеловек».

²⁵ Так, сатирически рассуждая о современной ему коммунистической идеологии, он пишет: «Можно себе представить, что в разные времена как пчелы, так и муравьи достигали довольно высокой, хотя и односторонней культуры, целиком основанной на интеллектуальных соображениях выгоды и пользы, без какого бы то ни было воображения, без эзотеризма, без мистики» [Успенский, 2006, с. 70].

пассивностью мистических состояний, которая отличает их от активности действий магических. Вторая – неизреченность – не раз напрямую подчеркивается Успенским, например: «...мое личное впечатление о мире, с которым я вошел в соприкосновение, состояло в том, что в нем не было ничего, напоминающего хоть одно из тех описаний, которые я читал или о которых слышал» [там же, с. 323]. Таким образом, можно подытожить, что и Успенский в значительной степени опирается на идеи американского психолога в создании своего представления о мистицизме.

Но, разумеется, все многообразие употребления термина «мистицизм» в сфере западного эзотеризма после выхода книги Джеймса никак нельзя редуцировать лишь к предлагаемым ею паттернам. Западный эзотеризм многообразен, и в этот период в нем можно найти совершенно разные вещи. Так, распространенным является анархическое употребление терминологии. Например, в ставшей классической работе Мэнли П. Холла «Тайные учения всех времун», вышедшей в Америке в 1928 г., «мистицизм» фактически выступает синонимом «эзотеризма» и выражает некую традицию тайных знаний, исток которой видится автором в мифических цивилизациях²⁶. Или, например, известный мыслитель, создатель собственного эзотерического учения антропософии Рудольф Штайнер также очень много писал о мистике и мистериях, при этом рассматривая эти термины под своим оригинальным углом зрения. В конце своей жизни в незавершенной автобиографии «Мой жизненный путь» он, в частности, писал: «...мистик казался мне человеком, который не может ориентироваться в мире идей, в котором живет духовное. Я ощущал это как недостаток истинной духовности, когда для достижения душевного удовлетворения хотят погрузиться вместе с идеями в свое лишенное идей внутреннее существо. Я не мог видеть в этом путь к свету, а видел скорее путь к духовной тьме» [Штайнер, 2002, с. 125]. Для Штайнера мистик является соратником материалиста, поскольку, как и материалист, утверждает невозможность рационального осмысления и постижения духовного мира, замыкаясь в субъективном духовном переживании. По Штайнеру, такая позиция контрпродуктивна и не может дать ничего полезного людям. Парадоксально, что Штайнер, человек, который всю свою эзотерическую систему построил на собственном опыте ясновидения, был до конца жизни убежден, что его способ познания почти не сходен с мистицизмом, поскольку он искал «освященных духом идей таким же образом, как это делает мистик без их посредства» [там же, с. 127]. Для Штайнера его познание духовного мира имело естественнонаучный характер и в этом не могло быть совмещено с субъективизмом мистика. Любопытно, что, несмотря на то, что Штайнер по образованию был философом и много работал по специальности, он очень мало знал о Джеймсе и ссылался лишь на его философские труды «Прагматизм» и «Воля к вере»²⁷.

²⁶ Указаний такого рода в книге Холла очень много; см., напр.: [Холл, 2007, с. 45, 113, 262, 302, 561].

²⁷ Подробнее об отношении Штайнера к Джеймсу см.: [McDermot, 1991].

Представляется, что наш экскурс в историю употребления терминов «мистика» и «мистицизм» в западном эзотеризме рубежа веков пришло время завершить. Очевидно, затронутая нами тема столь обширна, что заслуживает рассмотрения в рамках отдельной книги, а пока стоит подвести итог проделанной работе.

Во-первых, очевидно, что в западном эзотеризме рассматриваемого периода не существует никакого единства в употреблении терминов «мистика» и «мистицизм». Любой термин – исследовательский конструкт, и эта его специфика в равной мере проявляется как в этической, так и в эмической литературе²⁸. Это хорошо видно по тем трансформациям, которые переживало употребление данных терминов в эзотеризме.

Во-вторых, наше исследование показало, что западный эзотеризм также не представляет собой гомогенной традиции, употребление и наполнение содержанием рассматриваемых терминов зависит не только от общих принципов того или иного эзотерического учения, но и от трендов общенаучного и общегуманитарного знания, культурной моды, специфики функционирования нового этапа в культуре. В эпоху господства просветительского дискурса авторы-эзотерики пишут о мистике, используя систему мысли просветителей, в эпоху господства психологического дискурса они опираются на концептуальный аппарат психологии. Причем это использование терминов не есть дополнение к уже существующим учениям, оно есть составная часть этих учений, во многом определяющая их по существу.

В-третьих, как видно из нашего обзора, труд У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта» по праву может считаться этапным в понимании и осмыслении концепта «мистицизм». Как показывают случаи Генона, Кроули и Успенского, идеи Джеймса определили их представления о мистицизме, оформив до некоторой степени важную часть их систем. При этом именно ориентированность на личные переживания мистика, психологизм, а не философичность Джеймса сыграли здесь ключевую роль. Ни Инг, ни Андерхилл, ни кто-либо другой не сыграл столь значительной роли, возможно, о них эти классики эзотеризма даже не знали. Такое подтверждение роли Джеймса из вненаучного сообщества тем более ценно, что исходит от тех, кто считал себя авторитетами в духовном мире, от людей, не признающих других авторитетов, склонных доверять только собственному опыту и знанию. Выходит, что работа Джеймса столь точно попала в нерв времени, что смогла покорить своими основными положениями даже столь независимые умы. Кроме того, очень любопытно понять, насколько научные идеи оформляют содержание эзотерических учений; как мы показали, с Джеймсом это влияние значительное и в некоторых случаях ключевое.

В-четвертых, представляется, что наш анализ продемонстрировал важность изучения конкретного материала. Любые обобщающие схемы и термины («мистицизм», «эзотеризм») на проверку оказываются составными и противо-

²⁸ Эти термины не имеют отношения к этике в собственном смысле слова, в данном случае они употребляются в принятом в антропологии смысле, подробнее об их использовании в западном эзотеризме см.: [Носачев, 2015].

речивыми. В деталях, из которых они состоят, обнаруживается несравнимо большая значимость, чем в изначальной обобщающей схеме. Эти детали порой могут разрушить схему. Иными словами, нельзя играть музыку «в целом» (см. начало этой статьи), и любая общая компаративистика всегда несет в себе долю условности, и доля эта может быть весьма значительной.

Список литературы

- Андреев, 2004 – *Андреев А.И.* Время Шамбалы: Оккультизм, наука и политика в советской России. СПб.: Издат. дом «Нева», 2004.
- Генон, 2000 – *Генон Р.* Христианство и инициация // Милый ангел. № 2. URL: <http://angel.org.ru/2/christ.html> (дата обращения: 25.01.2018).
- Генон, 2003 – *Генон Р.* Избр. произведения. М.: Беловодье, 2003. 478 с.
- Генон, 2008 – *Генон Р.* Символика креста. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 704 с.
- Генон, 2014 – *Генон Р.* Теософизм: История одной псевдорелигии. Калининград, 2014. 236 с.
- Генон, 2015 – *Генон Р.* Заблуждения спиритов. Калининград, 2015. 428 с.
- Джеймс, 2017 – *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта: Исследование человеческой природы. М.: Акад. проект, 2017. 415 с.
- Конь, 2008 – *Конь Р.М.* Введение в сектоведение. Нижний Новгород: Нижегород. духов. семинария, 2008. 495 с.
- Кроули, 2011 – *Кроули А.* Мистицизм и магия. М.: Ганга, 2011. 256 с.
- Кроули, 2013 – *Кроули А.* Магия в теории и на практике. М.: Ганга, 2013. 670 с.
- Леви, 1995 – *Леви Э.* История магии. М.: Рефл-бук, Ваклер, 1995. 310 с.
- Леви, 2010 – *Леви Э.* Учение и ритуал высшей магии. М.: А.Г. Москвичев, 2010. 304 с.
- Леви, 2013 – *Леви Э.* Ключ к великим тайнам. М.: А.Г. Москвичев, 2013. 432 с.
- Малевич, 2014 – *Малевич Т.В.* Теории мистического опыта: историография и перспективы. М.: ИФ РАН, 2014. 176 с.
- Носачев, 2012 – *Носачев П.Г.* Возможен ли конфессиональный подход в исследовании западного эзотеризма? // *Aliter*. 2012. № 2. С. 3–15.
- Носачев, 2015 – *Носачев П.Г.* «Отреченное знание»: изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI в.: историко-аналитическое исследование. М.: Изд-во Православ. Свято-Тихонов. гуманитар. ун-та, 2015. 335 с.
- Папюс, 2002 – *Папюс.* Практическая магия. М.: АСТ, 2002. 704 с.
- Папюс, 2013 – *Папюс.* Первоначальные сведения по оккультизму. М.: А.Г. Москвичев, 2013. 296 с.
- Руднев, 2010. – *Руднев В.П.* Гурджиев и современная психология. М.: Аграф, 2010. 154 с.
- Стобер, 2017 – *Стобер М.* Компаративные исследования мистицизма // *Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2017. Т. 1. № 1. С. 46–87.
- Сэджвик, 2014 – *Сэджвик М.* Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX в. М.: НЛЮ, 2014. 536 с.
- Успенский, 2006 – *Успенский П.Д.* Новая модель Вселенной. М.: Фаир-Пресс, 2006. 560 с.
- Фиалко, 2012 – *Фиалко М.* Теория астрального света Леви и ее истоки (часть вторая) // *Религиоведение*. 2012. № 4. С. 166–172.
- Холл, 2007 – *Холл М.П.* Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2007. 864 с.

- Шодем, 2004 – *Шодем Г.* Основные течения в иудейской мистике. М.: Гешарим, 2004. 511 с.
- Шохин, 2017 – *Шохин В.К.* Определения мистического: Первый опыт экспозиции // *Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches.* 2017. Т. 1. № 1. С. 7–29.
- Штайнер, 2002 – *Штайнер Р.* Мой жизненный путь. М.: Evidentis, 2002. 366 с.
- Asprem, 2014 – *Asprem E.* The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse 1900–1939. Leiden: Brill, 2014.
- Asprem, 2015 – *Asprem E.* The Society for Psychical Research // *Occult world / Ed. by C. Partridge.* N. Y.: Routledge, 2015. P. 266–274.
- Bauduin, Ferentinou (eds.), 2018 – *Surrealism, Occultism and Politics In Search of the Marvellous / ed. by T.M. Bauduin, V. Ferentinou.* N. Y.: Routledge, 2018.
- Crowley, 1973 – *Crowley A.* Magick without Tears. St. Paul: Llewellyn Publications, 1973. 522 p.
- Crowley, 1989 – *Crowley A.* The Confessions of Aleister Crowley: An Autobiography. L.: Penguin, 1989. 984 p.
- Faivre, 1994 – *Faivre A.* Access to Western Esotericism. N. Y.: State University of New York Press, 1994. 369 p.
- Hanegraaff, 1996 – *Hanegraaff W.* New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. Leiden: Brill, 1996.
- Hanegraaff, 2003 – *Hanegraaff W.* Dreams of theology. // *Theology and conversation: Toward a relational theology.* Leuven: Leuven University Press, 2003. P. 709–733.
- Lévi, 1898 – *Lévi E.* Le Grand Arcane, ou L'occultisme dévoilé. Paris: Chamuel, 1898. 396 p.
- Liber E, 1909 – *Liber E // The Equinox.* 1909. Vol. 1. № 1. P. 25–34.
- Lingan, 2014 – *Lingan E.B.* The Theatre of the Occult Revival: Alternative Spiritual Performance from 1875 to the Present. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2014.
- Magee (ed.), 2016 – *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism / Ed. by G.A. Magee.* N. Y.: Cambridge University Press, 2016. 515 p.
- McDermot, 1991 – *McDermot R.A.* William James and Rudolf Steiner // *ReVision.* 1991. Vol. 13. No. 4. P. 161–166.
- McIntosh, 2015 – *McIntosh C.* Eliphas Levi // *The Occult world / Ed. by C. Partridge.* N. Y.: Routledge, 2015. P. 220–230.
- Mendes-Flohr (ed.), 1994 – *Gershom Scholem: The Man and His Work / Ed. by P. Mendes-Flohr.* N. Y.: State University of New York Press, 1994. 127 p.
- Pasi, 2012 – *Pasi M.* Varieties of Magical Experience: Aleister Crowley's Views on Occult Practice // *Aleister Crowley and Western Esotericism / Ed. by H. Bogdan, M. Starr.* Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 53–88.
- Schmidt, 2013 – *Schmidt L.E.* The Making of “Mysticism” in the Anglo-American World: From Henry Coventry to William James // *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism. / Ed. by J. Lamm.* Wiley-Blackwell, 2013. P. 452–472.
- Shaw, 2017 – *Shaw J.* Varieties of mystical experience in William James and other moderns // *History of European Ideas.* 2017. Vol. 43. No. 3. P. 326–240.
- The Temple of Solomon, 1909 – *The Temple of Solomon the King // The Equinox.* 1909. Vol. 1. No. 1. P. 139–229.
- Versluis, 2007 – *Versluis A.* Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism. Lanham: Rowman Littlefield, 2007. 208 p.

The Varieties of the Mystical: “Mystic” and “Mysticism” in the Western Esotericism of the late XIX – early XX century

Pavel G. Nosachev

School of Culture Studies, National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraja Basmannaia, Moscow, 105066, Russian Federation.

Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities. 23B Novokuznetskaia Str., Moscow, 115184, Russian Federation; e-mail: pnosachev@hse.ru

The article put forward two key points. The first one point out the limitations of the ability to use general categories such as “mysticism” in the study of religion. The second one highlights the uniqueness of the work of William James to the intellectual history of the twentieth century. On the example of western esotericism of the late XIX – early XX centuries the author shows the dynamics of the use of the terms “mystic” and “mysticism”, highlighting two historical periods – “before James” and “after James”. In the works of Eliphas Levi and Papus mysticism is defined as a set of irrational delusions, such vision is consistent with the enlightenment view of mysticism and is a common philosophical trend of the time. Publishing of James's work changes the situation. Works of Rene Guenon, Aleister Crowley and Peter Ouspensky marked by the James's vision of mysticism, in fact their works largely based on James. Thus, the author concludes that western esotericism is not a single spiritual tradition but the phenomenon defined by common cultural trends.

Keywords: western esotericism, mysticism, psychology of religion, intellectual history, W. James, E. Levi, Papus, R. Guenon, A. Crowley, P. Ouspensky

References

Andreev, A. I. *Vremya Shambhaly: Okkul'tizm, nauka i politika v sovetskoj Rossii* [The Time of Shambhala: The Occult, Science and Politics in Soviet Russia]. Saint-Petersburg: Izdatel'skij dom “Neva”, 2004. (In Russian)

Asprem E. The Society for Psychical Research, in: *Occult world*, ed. by C. Partridge. New York: Routledge, 2015, pp. 266–274.

Asprem, E. *The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse 1900–1939*. Leiden: Brill, 2014.

Crowley, A. *Magick witout Tears*. St. Paul: Llewellyn Publications, 1973. 522 pp.

Crowley, A. *The Confessions of Aleister Crowley: An Autobiography*. London: Penguin, 1989. 984 pp.

Crowley, A. *Magiya v teorii i na praktike* [Magic in Theory and Practice]. Moscow: Izdatel'stvo “Ganga”, 2013. 670 pp.

Crowley, A. *Misticizm i magiya* [Mysticism and Magic]. Moscow: Izdatel'stvo “Ganga”, 2011. 256 pp. (In Russian)

Faivre, A. *Access to Western Esotericism*. New York: State University of New York Press, 1994. 369 pp.

Fialko, M. *Teoriya astral'nogo sveta Levi i ee istoki (chast' vtoraya)* [Theory of Astral Light of Levi and its Origins (part two)], *Religiovedenie* [Religious Studies]. 2012, no. 4, pp. 166–172. (In Russian)

Genon, R. *Hristianstvo i iniciaciya* [Christianity and Initiation], *Milyj angel* [Sweet Angel], no. 2. URL: <http://angel.org.ru/2/christ.html>. (In Russian)

Genon, R. *Simvolika kresta* [The Symbolism of the Cross]. Moscow: Progress-Tradiciya, 2008. 704 pp. (In Russian)

- Genon, R. *Teosofizm: Istoriya odnoj psevdoreligii* [Theosophism: History of a Pseudo-religion]. Kaliningrad, 2014. 236 pp. (In Russian)
- Genon, R. *Zabluzhdeniya spiritov* [Errors of the Spiritists]. Kaliningrad, 2015. 428 pp. (In Russian)
- Genon, R. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Belovod'e, 2003. 478 pp. (In Russian)
- Gershom Scholem: The Man and His Work*, ed. by P. Mendes-Flohr. New York: State University of New York Press, 1994. 127 pp.
- Hall, M. P. *Enciklopedicheskoe izlozhenie masonskoj, germeticheskoy, kabbalistichekoy i rozenkrejcerovskoy simvolicheskoy filosofii* [An Encyclopedic Outline of Masonic, Hermetic, Quabbalistic and Rosicrucian Symbolical Philosophy]. Moscow: Eksmo; Saint-Petersburg: Midgard, 2007. 864 pp. (In Russian)
- Hanegraaff, W. Dreams of theology, in: *Theology and conversation: Toward a relational theology*. Leuven: Leuven University Press, 2003, pp. 709–733.
- Hanegraaff, W. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill, 1996.
- James, W. *Mnogoobrazie religioznogo opyta: Issledovanie chelovecheskoj prirody* [The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature]. Moscow: Академический проект, 2017. 415 pp. (In Russian)
- Kon', R. M. *Vvedenie v sektovedenie* [Introduction to Sect Studies]. Nizhnij Novgorod: Nizhegorodskaya duhovnaya seminariya, 2008. 495 pp. (In Russian)
- Levi, E. *Istoriya magii* [The History of Magic]. Moscow: Reff-buk, Vakler, 1995. 310 pp. (In Russian)
- Levi, E. *Klyuch k velikim tajnam* [The Key to the Great Mysteries]. Moscow: A.G. Moskvichev, 2013. 432 pp. (In Russian)
- Lévi, E. *Le Grand Arcane, ou L'occultisme dévoilé*. Paris: Chamuel, 1898. 396 pp.
- Levi, E. *Uchenie i ritual vysshej magii* [The Doctrine and Ritual of High Magic]. Moscow: A.G. Moskvichev, 2010. 304 pp. (In Russian)
- Liber E., in: *The Equinox*. 1909, vol. 1, no. 1, pp. 25–34.
- Lingan, E. B. *The Theatre of the Occult Revival: Alternative Spiritual Performance from 1875 to the Present*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*, ed. by G.A. Magee. New York: Cambridge University Press, 2016. 515 pp.
- Malevich, T. V. *Teorii misticheskogo opyta: istoriografiya i perspektivy* [Theories of mystical experience: Historiography and prospects]. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences Publ., 2014. 176 pp. (In Russian)
- McDermot, R. A. William James and Rudolf Steiner, *ReVision*. 1991, vol. 13, no. 4, pp. 161–166.
- McIntosh, C. Eliphas Levi, in: *The Occult world*, ed. by C. Partridge. New York: Routledge, 2015. pp. 220–230.
- Nosachev, P. G. *Otrechennoe znanie. Izuchenie marginal'noi religioznosti v XX i nachale XXI veka* [Renounced knowledge: the study of marginal religiosity in the XX and early XXI century]. Moscow: PSTGU, 2015. 335 pp. (In Russian)
- Nosachev, P. G. *Vozmozhen li konfessional'nyj podhod v issledovanii zapadnogo ehzoterizma?* [Is a Religious Approach in the Study of Western Esotericism Possible?], *Aliter*, 2012, no. 2, pp. 3–15. (In Russian)
- Ouspensky, P. D. *Novaya model' Vselennoj* [A New Model of the Universe]. Moscow: Fair-Press, 2006. 560 pp. (In Russian)
- Papus. *Pervonachal'nye svedeniya po okkul'tizmu* [Initial Information on the Occult]. Moscow: A.G. Moskvichev, 2013. 296 pp. (In Russian)
- Papus. *Prakticheskaya magiya* [Practical Magic]. Moscow: AST, 2002. 704 pp. (In Russian)

Pasi, M. Varieties of Magical Experience: Aleister Crowley's Views on Occult Practice, in: *Aleister Crowley and Western Esotericism*, ed. by H. Bogdan, M. Starr. Oxford: Oxford University Press, 2012. pp. 53–88.

Rudnev, V. P. *Gurdzhiev i sovremennaya psihologiya* [Gurdjieff and Modern Psychology]. Moscow: Agraf, 2010. 154 pp. (In Russian)

Schmidt, L. E. “The Making of ‘Mysticism’ in the Anglo-American World: From Henry Coventry to William James”, in: *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, ed. by J. Lamm. Wiley-Blackwell, 2013, pp. 452–472.

Scholem, G. *Osnovnye techeniya v iudejskoj mistike* [Major Trends in Jewish Mysticism]. Moscow: Gesharim, 2004. 511 pp. (In Russian)

Sedgwick, M. *Naperekor sovremennomu miru: Tradicionalizm i tajnaya intellektual'naya istoriya 20 veka* [Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century]. Moscow: NLO, 2014. 536 pp. (In Russian)

Shaw, J. Varieties of mystical experience in William James and other moderns, *History of European Ideas*, 2017, vol. 43, no. 3, pp. 326–240.

Shokhin, V. K. “Opredeleniya misticheskogo: Pervyj opyt ehkspozicii” [Definitions of the Mystical: the First Experience in their Exposition], *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya / Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2017, vol. 1, no. 1, pp. 7–29. (In Russian)

Steiner, R. *Moj zhiznennyj put'* [The Story of my Life]. Moscow: Evidentis, 2002. 366 pp. (In Russian)

Stoeber, M. “Komparativnye issledovaniya misticizma” [The Comparative Study of Mysticism], *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya / Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2017, vol. 1, no. 1, pp. 46–87. (In Russian)

Surrealism, Occultism and Politics In Search of the Marvellous, ed. by T.M. Bauduin, V. Ferentinou. New York: Routledge, 2018.

The Temple of Solomon the King, *The Equinox*, 1909, vol. 1, no. 1, pp. 139–229.

Versluis A. *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism*. Lanham: Rowman Littlefield, 2007. 208 pp.