

Микроскоп духовидца:
энтеогены как «научный» инструмент
в теориях и практиках оккультистов
конца XIX – начала XX в.

Семен С. Петрухин

*Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского,
Санкт-Петербург, Россия, semenpetrukhin94@gmail.com*

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о причинах широкой популярности энтеогенов среди представителей оккультизма конца XIX – начала XX в. и той роли, которую они выполняли в их теориях и практиках. Выдвигается гипотеза, что обращение оккультных авторов к энтеогенам следует рассматривать в свете конфликта науки и религии, который стремились преодолеть представители оккультизма. Энтеогены в их теориях служили средствами получения экспериментально воспроизводимого религиозного опыта, представляя, с их точки зрения, инструментами научного подхода к религиозным феноменам. В первой части статьи поднимаются теоретические вопросы исследований места «оккультизма» в истории изучения западного эзотеризма. Во второй части рассматриваются несколько теологических споров, развернувшихся в XVI в. вокруг ведьмовских мазей в Европе и пейота в Новом Свете. По мнению автора, именно в этих спорах сформировался тип риторики, унаследованный оккультистами XIX в. Третья часть статьи посвящена анализу сочинений Л.А. Каанье и А. Кроули, в которых энтеогены рассматриваются как научные средства получения доказательств существования религиозных феноменов. В то время как идея использования энтеогенов как научных инструментов для исследования религии объединяет работы Л.А. Каанье и А. Кроули, между ними существует важное различие, прежде всего, обусловленное развитием академической психологии. Если для Л.А. Каанье видения, пережитые под воздействием энтеогенов, при условии возможности их воспроизведения, подтверждают объективное существование мира духов и нематериальной реальности, то трактовка энтеогенного опыта А. Кроули происходит в психологизированной манере, отсылая в первую очередь к факту религиозного опыта и высших состояний сознания. Такая психологизация свидетельствует о знакомстве оккультных авторов с актуальным научным дискурсом их времени.

Обращение к энтеогенам и способ их трактовки как «научных» средств проверки религиозных феноменов переосмысливается оккультными авторами с учетом характерной для их времени научной оптики.

Ключевые слова: западный эзотеризм, оккультизм, энтеогены, энтеогенный эзотеризм

Для цитирования: Петрухин С.С. Микроскоп духовидца: энтеогены как «научный» инструмент в теориях и практиках оккультистов конца XIX – начала XX в. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2025. № 1. С. 78–95. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-1-78-95

The visionary microscope. Entheogens as a “scientific” tool in the thought of occultists of the late 19th – early 20th centuries

Semen S. Petrukhin

*The Russian Christian Academy for the Humanities,
Saint-Petersburg, Russia, semenpetrukhin94@gmail.com*

Abstract. The article discusses the reasons for the wide popularity of enteogens among representatives of occultism of the late 19th – early 20th centuries, and the role they played in their theories and practices. It is hypothesized that the appeal of occult authors to enteogens should be considered in the light of the conflict between science and religion, which sought to overcome the representatives of occultism. Enteogens in their theories served primarily as means of achieving experimentally verifiable religious experience, thus presenting themselves as instruments of scientific approach to religious phenomena. The first part of the paper takes up theoretical issues in the study of the occult, and its place in the history of the study of Western esotericism. The second part examines a series of theological controversies that developed in the 16th century around witches’ ointments in Europe, and peyote in the New World. According to the author, it was in these controversies that the type of rhetoric inherited by the occultists of the 19th century was formed. The third part of the article is devoted to analyzing the works of Louis Alphonse Cahagnet and Aleister Crowley, in which enteogens are considered as scientific means of obtaining evidence for the existence of religious phenomena. While the idea of using enteogens as scientific tools for the study of religion unites the works of Crowley and Cahagnet, there are a number of significant differences between them, primarily due to the development of psychology. If for Cahagnet the visions experienced under the influence of enteogens, provided that they can be reproduced, confirm the objective existence of the world of spirits and immaterial reality, Crowley’s interpretation of enteogenic experience takes place in a more psychologized

way, referring primarily to the fact of religious experience and higher states of consciousness. The latter reflects the inclusion of occult authors in the current scientific rhetoric of their time, where the reference toentheogens, and the way they are treated as scientific means of verifying religious phenomena, is constantly reinterpreted through the lens of changes in modern science.

Keywords: western esotericism, occultism,entheogens,entheogenic esotericism

For citation: Petrukhin, S.S. (2025) "The visionary microscope. Entheogens as a 'scientific' tool in the thought of occultists of the late 19th – early 20th centuries", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 78–95, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-1-78-95

Сфера религиозных практик, определяемая как энтеогенный эзотеризм¹, находится на пересечении западного эзотеризма и широкого, слабо оформленного пространства энтеогенной религиозности – религиозных движений (например, Санто Дайме), и отдельных личностей, в центре религиозной практики которых находится употребление изменяющих сознание веществ. В XIX в. оккультизм – специфическое направление западного эзотеризма, одной из характерных черт которого является попытка синтеза религии и науки (как ее понимали оккультисты), стал благодатной средой для развития энтеогенных практик, а также их теоретического осмысления, что связано как с самой спецификой околонуучной риторики оккультизма, так и с появлением новых торговых путей и научных инноваций, познакомивших западный мир с доселе неизвестными психоактивными веществами в XIX в.

В статье утверждается, что широкая популярность энтеогенов в оккультизме связана с риторикой научного подхода к религии и поиском способов экспериментально повторимого доступа к религиозным феноменам и религиозному опыту, который, по мнению оккультных авторов XIX – начала XX в., мог быть пережит при помощи психоактивных веществ. Следует отметить, что понятие «энтеоген»² в данной работе используется в контекстуальном, а не эссенциальном смысле, то есть не для обозначения конкретного набора психоактивных веществ³, а для указания на религиозный

¹ Термин «энтеогенный эзотеризм» введен В. Ханеграаффом в 2013 г. в одноименной статье [Hanegraaff 2013].

² От др.-греч. «ἐνθεός» – (бого)вдохновенный.

³ В ряде работ, например: [Forte 2012], термин «энтеоген» используется как синоним термина «психоделик». Сам термин «энтеоген» был введен в 1979 г. группой исследователей-энтузиастов, сложившейся вокруг исследователя культа грибов Роберта Гордона Уоссона, чтобы избавиться

контекст их применения, для которого сама их природа остается вторичной. В противном случае мы с неизбежностью, хотим мы того или нет, приписываем ряду веществ субстанциональную способность к боговдохновению.

Оккультизм, наука и религия

Термин «оккультизм» (*l'occultisme*), впервые появившийся в «Словаре новых слов» (1824) Жан-Батиста де Рандонвилье (1788–1850) и популяризированный Элифасом Леви (1810–1875) в книге «Догма и ритуал высшей магии» (1854), распространился как среди самих эзотериков, так и в популярной прессе второй половины XIX в. как зонтичный термин для обозначения широкого спектра гетеродоксальных течений от спиритуализма и теософии до магических посвяtitельных организаций вроде Ордена Золотой Зари в Англии или Ордена мартинистов во Франции⁴. Сам термин использовался как в позитивном ключе для обозначения почтенной системы знаний о скрытой стороне мироздания, так и в негативном – например, основатель традиционализма Рене Генон использовал его для описания «профанного» эзотеризма, потерявшего связь с традицией и попавшего под влияние материализма. Как показал Юлиан Штрубе, данная эмическая дифференциация позднее оказала влияние на дифференциацию понятий «эзотеризм» и «оккультизм» и в исследовательской среде [Strube 2017].

В ранних работах [Faivre 1994] Антуана Февра (1934–2021) оккультизм определялся как практическая сторона эзотеризма, представлявшего собой умозрительную метафизическую теорию, однако в позднейших работах [Faivre, Hanegraaff 1998] он отказался от данного подхода в пользу теории Вуутера Ханеграаффа, определявшего оккультизм как «все попытки эзотериков примириться с расколдованным миром, так же, как и попытки широких масс осмыслить эзотерику с точки зрения расколдованного мира» [Hanegraaff 1998, p. 422]. Данный подход стал самым распространенным в исследовательской среде, он используется для раскрытия исторической специфики эзотерических течений второй половины XIX – начала XX в.

Согласно этой концепции, западный эзотеризм, появившийся вследствие поиска гуманистами эпохи Возрождения «вечной

от контркультурных ассоциаций, связанных с термином «психоделик» после 1960-х гг. См. подробнее: [Петрухин 2021].

⁴ Hanegraaff W.J. Occult/occultism // Dictionary of Gnosis & Western Esotericism. Leiden: Brill. 2006. P. 887–889.

философии» и синтеза античных мистико-философских традиций (герметизм, платонизм), оккультных наук (магия, астрология, алхимия) и каббалы, претерпел в XIX в. значительные трансформации, связанные с процессами секуляризации. Столкнувшись с развитием позитивистской науки и научной критикой религии, оккультизм опирался на идею синтеза науки и религии, основанную на экспериментальном подходе к религиозным феноменам. С этой позиции оккультные авторы подвергали критике как религиозные институты (за излишний догматизм и отрицание фактов науки), так и современных им ученых (за материализм и отказ от исследования духовного измерения вселенной) [Asprem 2016]. Наука не ассоциировалась представителями оккультизма исключительно с современной им наукой, последняя считалась ими лишь тенью всеобъемлющей «науки древних», исследовавших как материальные, так и духовные тайны вселенной [Носачев 2015]. Представления о «духовной науке древних» оказываются важными для понимания дискуссий оккультистов XIX–XX вв. об энтеогенах, осмысливавшихся ими как «инструменты» древней науки.

За последние годы вышел значительный объем работ, исследующих развитие оккультизма в Англии [Owen 2004], Франции [Harvey 2005], Германии [Treitel 2004], России [Mannherz 2012], а также в более широком, глобальном контексте [Bogdan 2013]. Появились работы о связи оккультизма с искусством, в частности с модернизмом [Bramble 2015] и сюрреализмом [Bauduin 2014]. При этом отдельных исследований связи оккультизма и энтеогенных практик, которая констатировалась в большинстве приведенных выше работ об оккультизме, на сегодняшний день немного. Из наиболее объемных следует выделить работу Кристофера Партриджа «Высокая культура» [Partridge 2018], одна глава которой посвящена вопросу об изменяющих сознание веществах в оккультных движениях XIX–XX вв. В нашей статье обращение к энтеогенам рассматривается как следствие стремления некоторых представителей этих движений к синтезу религии и науки. Апелляция к универсальному характеру психических состояний, возникающих вследствие приема энтеогенов, была полемическим аргументом, при помощи которого некоторые оккультисты XIX – XX вв. доказывали объективное существование религиозных феноменов.

Дискуссии о природе энтеогенов в XVI в.

Пограничный статус, который занимают энтеогены в воображении оккультистов XIX в., берет свои истоки в дискуссиях о природе ряда психоактивных снадобий, развернувшихся в Европе и Новом

Свете в XVI–XVII вв. Камнем преткновения данных споров стал вопрос о природе воздействия энтеогенных препаратов – то, следует ли объяснять их действие вмешательством сверхъестественных сил или же объяснять их действие силами природы. В то время на территории Европы дискуссии развернулись в первую очередь вокруг так называемых «ведьмовских мазей», в Новом Свете их объектом среди миссионеров стал галлюциногенный кактус пейот и связанные с его употреблением религиозные практики местных жителей.

Неопределенность в онтологическом статусе этих веществ, возникшая вследствие этих дискуссий, сказалась на том, как они воспринимались последующими поколениями практиков: одновременно принадлежащими и к миру естественному, и сверхъестественному. Это оказалось особенно важно для первых оккультистов и сохранилось впоследствии, так что, прежде чем перейти непосредственно к оккультизму, кажется необходимым кратко осветить данные дискуссии и принимавших в них участие мыслителей.

Спор о природе ведьмовских мазей⁵ развернулся в XVI в. между Иоганном Веером (1515–1588) и Жаном Боденом (1529–1596). Косвенно в данную полемику также был втянут Джамбаттиста делла Порта (1535–1615), на рецепты ведьмовских мазей, приведенные им в работе «Естественная магия»⁶, ссылался Веер. При этом сам Джамбаттиста делла Порта не принимал активного участия в полемике, так как в тот момент и так был обременен значительными юридическими проблемами⁷. Приведенные в книге «Естественная магия» рецепты мазей содержали некоторые растения, о психоактивном действии которых было в ту эпоху хорошо известно. Последнее обстоятельство повлекло за собой предположение, что связанные с мазиями истории о полетах ведьм на шабаш, их танцы и общение с потусторонними силами, были следствием не дьявольского вмешательства, но естественного действия компонентов мази. Кроме того, сам Дж. делла Порта описывал, как использовал мази во время своего студенчества, не находя в этом ничего дьявольского⁸.

В работе «Об уловках демонов» Иоганн Веер цитирует рецепты мазей, приведенные Дж. делла Порта, дополняя их еще одним, не известным ранее. Общий дух его книги, направленной против

⁵ Подробная история ведьмовских мазей представлена в: [Hatsis 2015].

⁶ *Della Porta J.B.* Natural magick: in 20 books. L.: Thomas Young and Samuel Speed, 2010. 426 p.

⁷ Дж. делла Порта вынужден был дважды предстать перед инквизицией в 1574 и 1580 гг. за свою книгу «Естественная магия».

⁸ *Della Porta J.B.* Op. cit. P. 198–199.

судебных процессов над ведьмами, выдержан в риторике своеобразной «психологизации» колдовства – ведьмы в большинстве своем не сообщники сатаны, а несчастные сумасшедшие люди. В контексте этой риторики и находится рассуждение о ведьмовских мазах. Однако в разговоре о мазах⁹, выполненном в целом в духе всей остальной работы, есть одна примечательная оговорка. Как указывает Томас Хатсис, «взгляд Веера на природу мазей совмещал как медицинскую, так и теологическую точки зрения: интоксиканты ослабляли разум того, кто принимал их, вследствие чего дьявол с большей легкостью мог проникнуть в сознание человека» [Hatsis 2015, p. 179]. Реакция на книгу Веера со стороны теоретиков охоты на ведьм не заставила себя ждать, в первую очередь это относится к Жану Бодену, Николя Реми (1530–1616) и Франческо Марии Гуаццо (1570–1616), защищавших чисто теологическую позицию. Мы видим в этом споре одно из ранних проявлений столкновения между естественным и сверхъестественным объяснением природы энтеогенов, а также попытку совмещения данных позиций.

Дискуссия о ведьмовских мазах была не единственным прецедентом дебатов, развернувшихся вокруг естественного и сверхъестественного объяснения природы энтеогенов. Столкнувшись с практиками религиозного употребления кактуса пейот индейцами Нового Света, например у народности науа, европейские миссионеры также были вынуждены высказаться о природе этого растения, как указывает Майк Джей: «Некоторые миссионеры полагают, что Бог создал эти растения, дабы подготовить индейцев к принятию Евангелия. Другие утверждали, что это <пейотная церемония> насмешка дьявола над истинным таинством. Одни отвергали саму мысль о каких-либо сверхъестественных свойствах пейота. Другие считали, что это еще одна уловка дьявола, соблазняющего Новый Свет столь же хитро, как и Старый» [Jay 2019, p. 36].

Примером «естественной» точки зрения может служить книга врача Хуана де Карденаса (1563–1609) «Проблемы и чудесные тайны индейцев» (1591), связавшего видения индейцев не со сверхъестественными явлениями, а с фармакологией самого растения, «нарушавшей внутренние чувства мозга и вызывавшей видения монстров, быков, тигров, львов и призраков, т. е. болезненных и ужасных вещей» [Anderson 1996, p. 8]. Представителем сверхъестественной позиции был Бернардино де Саагун, который, хотя и придерживался сверхъестественного объяснения свойств пейота, писал об индейцах как о «невинных, которых обманули силы зла» [Jay 2019, p. 37].

⁹ Weyer J. *Witches, devils, and doctors in the Renaissance* / ed. by G. Mora. Binghamton; N.Y.: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1991. P. 230.

Хотя в контексте XVI в. еще невозможно говорить о полноценном конфликте между наукой и религией, так как науки в том виде, в котором мы понимаем ее сейчас, не существовало, описанные выше дискуссии демонстрируют ранний пример полемики, лежащей в основе оккультного взгляда на энтеогены как на вещества, имеющие одновременно и естественную и сверхъестественную природу. Сам факт существования энтеогенных практик во времена, предшествовавшие XVI в., не подлежит сомнению, хотя порой он значительно преувеличивается заинтересованными авторами. Именно в дискуссиях XVI в. начинает формироваться специфический энтеогенный дискурс, вошедший впоследствии в риторическое пространство западного эзотеризма. Напряжение естественной/сверхъестественной позиций в отношении энтеогенов стало одним из центральных тропов в их восприятии в контексте западного эзотеризма и важнейшим фактором в их трактовке оккультистами XIX в., стремившимися к поиску третьего пути между наукой и религией.

Энтеогены и эзотеризм в XIX в.

XIX век стал эпохой, когда Европа познакомилась с новыми видами опьяняющих веществ. Одни появились благодаря химическим открытиям, другие пришли на Запад вследствие военных кампаний и новых торговых путей. История отношений европейского общества с новыми наркотиками хорошо описана, они были популярны в богемных [Джей 2022], литературных [Воп 2002] и научных [Яу 2023] кругах. Частные случаи употребления наркотических веществ оккультистами освещались в упомянутых книгах по истории наркотиков, биографических работах о конкретных авторах¹⁰, а кроме того, в большинстве работ по истории оккультизма. Непосредственно данной теме посвящена одна глава книги Кристофера Пратриджа «Высокая культура» и часть книги Криса Беннета «Liber 420» [Bennett 2018]. Хотя ни одну из этих работ нельзя назвать всеобъемлющей, они формируют у читателя широкое представление о популярности энтеогенов в оккультизме XIX в. Недостаток этих исследований заключается в том, что они нацелены в первую очередь на констатацию самого факта использования веществ, при этом игнорируя метафизические системы, сложившиеся в связи с их использованием.

¹⁰ Deveney J.P. Paschal Beverly Randolph. A 19th-century black American spiritualist, Rosicrucian, and sex magician. N.Y.: State University of New York Press, 1996. 640 p.

В энтеогенной риторике оккультистов XIX в. выделяются три повторяющихся тропа, присутствующие в той или иной форме практически во всех посвященных им работах: энтеогены как средство доступа к гнозису, энтеогены как научный инструмент, энтеогены как ключ к тайнам древних адептов (наука древних). Все эти три представления взаимосвязаны и поддерживают друг друга.

1. Гнозис, или непосредственное прозрение о тайнах бытия, выделяемое рядом авторов как центральный элемент эзотеризма [Верслус 2024, с. 13], не обязательно является элементом энтеогенной религиозности. В частности, исследователи энтеогенных практик коренных народов Америки отмечают прикладной характер использования энтеогенов в их церемониях, а риторика, связанная с измененными состояниями сознания и религиозными прозрениями, практически отсутствует [Forte 2012]. При этом в контексте западного эзотеризма акцент на гностическом аспекте энтеогенного опыта является первостепенным.

2. Рассмотрение энтеогенов как научного инструмента также присутствует в большинстве работ оккультных авторов. В первую очередь ценность этих веществ, вызывающих гностическое откровение, заключается в экспериментальной повторяемости данного опыта. Если один человек, проделав определенный алгоритм действий, получает тот же результат, что и другой, данная методика может стать инструментом демонстрации скептикам метафизических истин.

3. Представление о том, что чудеса, приписываемые древним магам и пророкам, можно объяснить употреблением энтеогенов, довольно широко распространилось в XIX в. Типичным для оккультизма является пассаж Паскаля Рэндольфа (1825–1875) из его очерка о гашише: «Во все времена множество людей пользовалось им для постижения окруживших их тайн. Нет никаких сомнений, что Конфуций, Пифагор с учениками, а также множество алхимиков, герметистов, иллюминатов и мистиков всех времен использовали его для самовознесения и постижения тайны философского камня» [Partridge 2018, p. 128]. По всей видимости, данные представления впервые появились в книге Эзеба де Сальверта (1771–1839) «Оккультные науки»¹¹, в которой автор утверждает, что вещества использовались в мистериальных и магических практиках древних, в частности во время Элевсинских мистерий и в средневековом колдовстве. Выделенные три тропа действуют совместно в комплексе представлений энтеогенного эзотеризма, основываясь на идее отождествления опыта от приема веществ

¹¹ *Salverte E. Des sciences occultes, ou Essai sur la magie, les prodiges, et les miracles. P.: Sédillot, 1829. 390 p.*

и гностического откровения. Энтеогены вовлекаются в риторику научно проверяемого и повторимого опыта и связываются с представлением о «науке древних», отличающейся от современной науки тем, что помимо материальной стороны космоса она исследовала и духовную, в том числе при использовании энтеогенов.

Энтеогены в оккультно-спиритуалистической системе Луи Альфонса Каанье

Луи Альфонс Каанье (1809–1885), один из ранних деятелей оккультного и спиритуалистического движений, остается мало исследованной фигурой в истории западного эзотеризма. Новаторство Каанье в контексте его эпохи заключалось в практической направленности его работы. Хотя личная практика является обычной составляющей современного эзотеризма, в первой половине XIX в. дело обстоит иначе. Большинство увлеченных оккультизмом авторов занимались скорее составлением универсальной эзотерической теории и истории, а также коллекционированием редких манускриптов, нежели практической магией. Так, один из самых известных оккультистов XIX в. Элифас Леви (1810–1875), за свою долгую магическую карьеру лишь раз совершил магический ритуал. Наиболее близкие к эзотеризму изводы месмеризма, хотя и включали в себя практику вхождения в трансовое состояние, предлагали для этой роли использование сомнамбул, в то время как сам месмерист становился стенографистом чужого опыта.

Джон Патрик Девени связывает возрождение практического оккультизма с именем Паскаля Беверли Рэндольфа¹², также известного своими энтеогенными опытами. При этом сам Рэндольф писал, что познакомился с энтеогенами через Альфонса Каанье: «Он (гашиш) влияет не только на тело, но и на саму душу, производя там экстаз и озарение, превосходящее человеческую способность описать его. С его помощью Альфонс Каанье, я и многие другие прошли сквозь вечные врата, что навсегда закрыты для людей воплощенных, не имеющих сего ключа» [Partridge 2018, p. 128]. Энтеогенные практики являются следствием стремления Каанье к личному опыту, что ставит его первым в ряду практикующих оккультистов Франции XIX в. Воутер Ханеграафф в посвященной Каанье статье «Первый психонавт» пишет: «Я буду утверждать, что мантию первого оккультиста XIX в. следует снять с плеч Рэндольфа. Я отдаю ее Луи Альфонсу Каанье, малоизвестному французскому автору, который, по странному стечению обстоятельств,

¹² Deveney J.P. Op. cit. P. 355–368.

до сих пор обделен вниманием исследователей» [Hanegraaff 2016, p. 106–107].

Каанье приобрел известность благодаря публикации книги «Тайны будущей жизни» (1848)¹³, в которой описал свою работу с сомнамбулой Адель Мажино. Однако, как мы узнаем из позднейшей его работы «Святылище спиритуализма» (1850)¹⁴, необходимость полагаться на чужой опыт не соответствовала его амбициям. Потребность в личном переживании видения и доказательство (для начала самому себе) существования нематериальной реальности было для него движущим фактором для серии опытов, легших в основу его книги: «Я должен был пережить этот благословенный экстаз, и для достижения этой цели я готов был отдать остаток своей земной жизни. В то время я придавал жизни так мало значения, что не боялся ни яда, ни боли, лишь бы увидеть своими глазами то, что я так желал увидеть»¹⁵.

Цель Каанье заключалась не столько в обретении личного опыта, сколько в открытии способов приобретения подобного опыта и его воспроизведения: «Я хотел видеть все своими глазами и иметь возможность сказать людям: “Да, я видел это, и вы можете увидеть это так же, как и я, мне были открыты такие-то истины, проверьте, будут ли они такими же и для вас”. Опыт – это душа веры. Как я не верю в бездоказательные высказывания, так и вы не поверите моим словам. Но, если я скажу вам: “Сделайте это, и вы получите тот же результат, что и я”, а вы откажетесь от эксперимента, тогда вам останется только винить в своем невежестве лишь себя»¹⁶.

Пытаясь вызвать у себя видения, Каанье прибегал к целому спектру околonaучных и магических техник – от использования гальванизма до рецептов вызова духов из «Оккультной философии» Агриппы Неттесгеймского. В конце концов он начинает опыты с гашишем, которые, по его мнению, завершаются успехом, удовлетворив его стремление к личному опыту. При помощи гашиша он стремился продемонстрировать скептикам

¹³ *Cahagnet L.A. Magnétisme: Arcanes de la vie future dévoilés, ou l'existence, la forme, les occupations de l'âme après sa séparation du corps. T. 1. P.: G. Baillière, 1848. 356 p.*

¹⁴ *Cahagnet L.A. Sanctuaire du spiritualisme: Étude de l'âme humaine, et de ses rapports avec l'univers, d'après le somnambulisme et l'extase. P.: Chez l'auteur, 1850. 401 p.*

¹⁵ *Каанье Л.А. Святылище спиритуализма // Энтеогенный оккультизм Луи Альфонса Каанье. СПб.: Академия исследований культуры, 2022. С 63–64.*

¹⁶ Там же. С. 47–48.

существование нематериальной реальности: «Я верю в то, что пишу, так как получил на это право благодаря множеству дарованных мне откровений. Без них я так и оставался бы тем, кем был раньше – атеистическим материалистом, и не смог бы постичь то, что написано на этих страницах. Поэтому я настоятельно советую всем ученым и добросовестным людям изучить содержание этой работы и получить неопровержимые доказательства, как получил их и я при помощи тех методов, которым я собираюсь научить...»¹⁷. Тема воспроизводимости опыта и борьбы с атеизмом проходит красной нитью через всю работу Каанье. Так, помимо описания своего собственного энтеогенного опыта, автор публикует в книге четырнадцать отчетов, собранных им среди жителей Парижа, которые проводили свои энтеогенные опыты, а также отдельное «Руководство»¹⁸ о том, как именно следует проводить опыты, чтобы с наибольшей вероятностью пережить видения.

Как видно, энтеогены выступают в системе Каанье как универсальная методика опытной проверки эзотерических концепций. Стремление к личному опыту сочетается со стремлением к поиску универсального ключа к этому опыту, который может быть воспроизведен. Атеизм для Каанье является заблуждением, с которым необходимо бороться, но бороться не ссылками на древние тексты, а при помощи демонстраций. Таким образом, наука служит не врагом, а союзником в деле распространения знаний о духовной реальности, а энтеогены становятся ее инструментом – медиатором между наукой и религиозными феноменами. Подобный подход разделяло с Каанье большинство последующих оккультных авторов, а его работа получила распространение не только во Франции, но и за ее пределами¹⁹.

Энтеогены в системе «научного иллюминизма»

А. Кроули

Жизнь Алистера Кроули, благодаря оставленным им дневникам и многотомной автобиографии, является, вероятно, наиболее четко задокументированной и описанной относительно множества

¹⁷ Там же. С. 47–48.

¹⁸ Там же. С. 167–180.

¹⁹ Англоязычное издание вышло всего через год после публикации французского оригинала: *Cahagnet L.A. The sanctuary of spiritualism. A study of the human soul, and of its relations with the universe, through somnambulism and ecstasy.* L.: Geo. Peirce, 1851.

других эзотериков²⁰. Не остались в стороне исследователей и его отношения с наукой, а также энтеогенные эксперименты, опыты с которыми Кроули проводил на протяжении всей жизни [Everitt 2016].

Получив образование в Тринити колледже Кембриджского университета, Кроули обладал ясными представлениями о природе и структуре научного метода. На годы обучения Кроули пришлось стремительное развитие психологии, оказавшей на него значительное влияние. Как показал Марко Паси в статье «Многообразие магического опыта» [Pasi 2012], в те годы психология зачастую рассматривалась как часть естествознания, вследствие чего проникновение психологии в теорию магии Кроули следует считать частью процесса «натурализации» [Asprem 2008], нежели «психологизации» [Hanegraaff 2003] магии. Следовательно, попытка осмысления магии в психологических терминах в случае Кроули является не формой интеллектуальной капитуляции перед расколдованным миром, но попыткой приложения к магии естественно-научной оптики.

Именно в этом контексте «натурализации» магии необходимо рассматривать энтеогенные работы Кроули, и в первую очередь его эссе «Психология гашиша» (1909)²¹. Работа написана в период, когда Кроули вернулся из своих многолетних путешествий в Европу, организовал орден А.А. и разрабатывал для него доктрину «научного иллюминизма» — теорию, стремившуюся к сочетанию научного метода и мистико/магической работы. Девиз ордена «Метод науки, цель религии» довольно лаконично суммировал его попытку синтеза двух этих сфер. В теории «научного иллюминизма» энтеогены играли первостепенную роль: «Психоактивные вещества были полезны в системе <ордена>, поскольку при правильных условиях они могли вызывать воспроизводимые (т. е. «научные») моменты откровения. Помимо особой эффективности в создании измененных состояний, они обеспечивали пользователю определенный уровень контроля» [Partridge 2016, p. 126].

Начав с описания своих энтеогенных опытов с Аланом Беннеттом (1872–1923) во время их совместного членства в Ордене Золотой Зари, Кроули неожиданно переходит к описанию его путешествия в Индию и на Цейлон, во время которого он познакомился

²⁰ Наиболее полная биография: *Kaczynski R. Perdurabo. The life of Aleister Crowley*. Berkeley, California: North Atlantic Books. 2010. 720 p.

²¹ *Crowley A. The psychology of hashish // Regardie I. Roll away the stone. An introduction to Aleister Crowley's essays on the psychology of hashish with the complete text of the "Herb Dangerous"*. North Hollywood, CA: Newcastle, 1994. P. 93–152.

с медитацией. Описывая медитацию, Кроули сетует на необходимость продолжительного времени, которое требуется, чтобы при ее помощи получить убедительные доказательства существования высших состояний сознания, на сухость самого процесса медитации и на необходимость демонстрации ее потенциала, который мог бы мотивировать западных исследователей заняться ей и впоследствии при ее помощи получить соответствующие доказательства существования высших состояний сознания: «Если бы только я мог сократить необходимый период до нескольких часов! Более того, я мог бы убедить других людей в том, что мистицизм – это не глупость, не настаивая на том, чтобы они посвятили всю свою жизнь обучению у меня... наука была бы обязана последовать за ними и исследовать этот феномен. Моя гипотеза была следующей: возможно, гашиш – это наркотик, который “ослабляет балки души” ...нет никакой пользы от гашиша, кроме как в качестве предварительной демонстрации того, что существует другой мир, который можно достичь... я попрошу их <ученых> обратить дальнейшее внимание на особые результаты сочетания препарата с мистическим процессом, и с этого момента будущее Научного Иллюминизма будет обеспечено... Сегодня я утверждаю, что феномены гашиша – это психический феномен первостепенной важности, и я требую расследования. Я утверждаю, что медитация произведет революцию в нашем представлении о вселенной, так же как это сделал микроскоп»²².

Таким образом, энтеогены оказываются в центре аргументации Кроули в пользу изучения измененных состояний сознания. Кроули обращается с критикой как к научному сообществу, с предубеждением относящемуся к мистическим феноменам, так и к мистикам, не обладающим научной подготовкой и критическим мышлением. С его точки зрения, подход «научного иллюминизма» должен был открыть новую страницу не только в истории науки, но и в истории человечества, доказав объективный характер испытываемого при приеме энтеогенов опыта и открыть его для научного изучения.

* * *

Сравнивая взгляды Каанье и Кроули на энтеогены, мы можем выделить сходства и отличия. Объединяет их характерная для оккультизма попытка синтеза науки и религии, и – через апелляцию к экспериментальной воспроизводимости энтеогенного опыта – призыв к сообществу ученых обратить внимание на скрытый пласт природы, доступный благодаря использованию энтеогенов. Фактически энтеогены служат в обоих случаях делу доказа-

²² Ibid. P. 102–104.

тельства существования сверхъестественных феноменов. Различие между Каанье и Кроули заключается в том, как они к этим феноменам подходят. Тогда как Каанье стремится продемонстрировать существование многомерных, населенных духами, нематериальных реальностей, которые могут «видеть» медиумы и которые в своих работах описал Сведенборг, Кроули интересуется мистический опыт как таковой. Различие можно объяснить тем, что за полвека, разделяющие Каанье и Кроули, облик науки значительно изменился.

Использование энтеогенов в оккультизме не ограничивается двумя авторами, на которых мы остановились в рамках этой статьи. Оно охватывает большую часть вовлеченных в оккультное движение фигур (в большей или меньшей степени), а под влиянием популярных работ Кроули, так же, как и оставленных им после себя организаций, продолжилось в XX в. Попытки ответить на вызовы секуляризации привели многих людей к необходимости выбора между религией и наукой, однако в XIX в. появились движения, в том числе оккультизм²³, которые стремились к нахождению пути их объединения. Энтеогены занимают важное место внутри оккультной полемики и практики и выполняют как роль ключа к измененным состояниям сознания, трактуемым с той или иной степенью метафизических допущений, так и полемического инструмента в дискуссии с научным сообществом.

Литература

- Верслуис 2024 – *Верслуис А.* Магия и мистицизм: введение в изучение западного эзотеризма. СПб.: Академия исследований культуры, 2024. 336 с.
- Джей 2022 – *Джей М.* Властители грез. М.: Chaosss/Press, 2022. 320 с.
- Носачев 2015 – *Носачев П.Г.* Оккультизм и романтизм как две формы «секуляризованного эзотеризма» XIX – начала XX в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 204–227.
- Петрухин 2021 – *Петрухин С.С.* Способы интерпретации и сакрализации энтеогенной практики в западном эзотеризме // *Aliter*. 2021. No. 15. P. 93–112.
- Anderson 1996 – *Anderson E.F.* Peyote. The Divine Cactus. Arizona: University of Arizona Press, 1996. 272 p.
- Asprem 2008 – *Asprem E.* Magic naturalized? Negotiating science and occult experience in Aleister Crowley's scientific illuminism // *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism*. 2008. Vol. 8. No. 2. P. 139–165.
- Asprem 2016 – *Asprem E.* Science and the occult // *Occult world* / ed. by C. Partridge. L.: Routledge, 2016. P. 710–719.

²³ В качестве примера другого подхода к решению данной проблемы можно привести деятельность Лондонского общества психических исследований, в рамках которого энтеогенам также уделялось определенное внимание.

- Bauduin 2014 – *Bauduin T.M.* Surrealism and the occult occultism and Western esotericism in the work and movement of André Breton. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2014. 262 p.
- Bennett 2018 – *Bennett C.* Liber 420: Cannabis, magickal herbs and the occult. Walterville, OR: Keneth Press, 2018. 777 p.
- Bogdan 2013 – Occultism in a global perspective / ed. by H. Bogdan, G. Djurdjevic. L.: Routledge, 2013. 272 p.
- Boon 2002 – *Boon M.* The road of excess. A history of writers on drugs. Cambridge, MA; L.: Harvard University Press, 2002. 360 p.
- Bramble 2015 – *Bramble G.* Modernism and the occult. Basingstoke; N.Y.: Palgrave Macmillan, 2015. 196 p.
- Faivre, Hanegraaff 1998 – Western esotericism and the science of religion / ed. by Faivre, A. and Hanegraaff, W.J. Louvain: Peeters, 1998. 294 p.
- Faivre 1994 – *Faivre A.* Access to Western esotericism. Albany: SUNY Press, 1994. 380 p.
- Forte 2012 – *Forte R.* Entheogens and the future of religion. Rochester; Vermont: Park Street Press, 2012. 256 p.
- Hanegraaff 1998 – *Hanegraaff W.J.* New age religion and Western culture. Esotericism in the mirror of secular thought. Albany, NY: State University of New York Press, 1998. 594 p.
- Hanegraaff 2003 – *Hanegraaff W.J.* How magic survived the disenchantment of the world // Religion. 2003. Vol. 33. P. 357–380.
- Hanegraaff 2013 – *Hanegraaff W.J.* Entheogenic esotericism // Contemporary esotericism / ed. by E. Asprem, K. Granholm. L.: Routledge, 2013. P. 392–409.
- Hanegraaff 2016 – *Hanegraaff W.J.* The first psychonaut? Louis-Alphonse Cahagnet's experiments with narcotics // International Journal for the Study of New Religions. 2016. Vol. 7. No. 2. P. 105–123.
- Harvey 2005 – *Harvey A.D.* Beyond the enlightenment. Occultism and politics in modern France. Illinois: Northern Illinois University Press, 2005. 275 p.
- Hatsis 2015 – *Hatsis T.* The Witches' ointment. The secret history of psychedelic magic. Rochester; Vermont: Park Street Press, 2015. 304 p.
- Jay 2019 – *Jay M.* Mescaline. A global history of the first psychedelic. Connecticut: Yale University Press, 2019. 304 p.
- Jay 2023 – *Jay M.* Psychonauts. Drugs and the making of the modern mind. Connecticut: Yale University Press, 2023. 374 p.
- Mannherz 2012 – *Mannherz J.* Modern occultism in Late Imperial Russia. DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press, 2012. 316 p.
- Owen 2004 – *Owen A.* The place of enchantment. British occultism and the culture of the modern. Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 2004. 384 p.
- Partridge 2016 – *Partridge C.* Aleister Crowley on drugs // International Journal for the Study of New Religions. Vol. 7. No. 2 (2016). P. 125–151.
- Partridge 2018 – *Partridge C.* High culture. Drugs, mysticism, and the pursuit of transcendence in the modern world. Oxford: Oxford University Press, 2018. 472 p.
- Pasi 2012 – Pasi M. Varieties of magical experience. Aleister Crowley's views on occult practice // Aleister Crowley and Western esotericism. An anthology

- of critical studies / ed. by H. Bogdan, M.P. Starr. Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 53–87.
- Strube 2017 – *Strube J.* Occultist identity formations between theosophy and socialism in fin-de-siècle France // *Numen*. 2017. Vol. 64. No. 5–6. P. 568–595.
- Treitel 2004 – *Treitel C.* A Science for the soul. Occultism and the genesis of the German modern. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 2004. 288 p.

References

- Anderson, E.F. (1996), *Peyote. The Divine Cactus*, University of Arizona Press, Arizona, USA.
- Asprem, E. (2008), “Magic naturalized? Negotiating science and occult experience in Aleister Crowley’s scientific illuminism”, *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism*, vol. 8, no. 2, pp. 139–165.
- Asprem, E. (2016), “Science and the occult”, in Partridge, C., ed., *Occult world*, Routledge, London, UK, pp. 710–719.
- Bauduin, T.M. (2014), *Surrealism and the occult occultism and Western esotericism in the work and movement of André Breton*, Amsterdam University Press, Amsterdam, Netherlands.
- Bennett, C. (2018), *Liber 420: Cannabis, magickal herbs and the occult*, OR: Keneth Press, Waltherville, USA.
- Bogdan, H. and Djurdjevic, G., eds. (2013), *Occultism in a global perspective*, Routledge, London, UK.
- Boon, M. (2002), *The road of excess. A history of writers on drugs*, Harvard University Press, Cambridge, London, UK.
- Bramble, G. (2015), *Modernism and the occult*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, UK, New York, USA.
- Faivre, A. and Hanegraaff, W. J. (1998), *Western esotericism and the science of religion*, Peeters, Louvain, Belgium.
- Faivre, A. (1994), *Access to Western esotericism*, SUNY Press, Albany, USA.
- Forte, R. (2012), *Entheogens and the future of religion*, Park Street Press, Vermont, USA.
- Hanegraaff, W.J. (1998), *New age religion and Western culture. Esotericism in the mirror of secular thought*, State University of New York Press, Albany, New York, USA.
- Hanegraaff, W.J. (2013), “Entheogenic esotericism”, in Asprem, E. and Granholm, K., eds., *Contemporary esotericism*, Routledge, London, UK, pp. 392–409.
- Hanegraaff, W.J. (2016), “The first psychonaut? Louis-Alphonse Cahagnet’s experiments with narcotics”, *International Journal for the Study of New Religions*, vol. 7, no. 2, pp. 105–123.
- Hanegraaff, W.J. (2003), “How magic survived the disenchantment of the world”, *Religion*, vol. 33, pp. 357–380.
- Harvey, A.D. (2005), *Beyond the enlightenment. Occultism and politics in modern France*. Northern Illinois University Press, Illinois, USA.

- Hatsis, T. (2015), *The Witches' ointment. The secret history of psychedelic magic*, Park Street Press, Rochester, Vermont, USA.
- Jay, M. (2019), *Mescaline. A global history of the first psychedelic*, Yale University Press, Connecticut, USA.
- Jay, M. (2022), *Vlastiteli grez* [Emperors of dreams], Chaoss/Press, Moscow, Russia.
- Jay, M. (2023), *Psychonauts. Drugs and the making of the modern mind*, Yale University Press, Connecticut, USA.
- Mannherz, J. (2012), *Modern occultism in Late Imperial Russia*, Northern Illinois University Press, DeKalb, Illinois, USA.
- Nosachev, P.G. (2015) "Occultism and romanticism as two forms of 'secularized esoterism' in the 19th – early 20th century", *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 33, no. 4, pp. 204–227.
- Owen, A. (2004), *The place of enchantment. British occultism and the culture of the modern*, University of Chicago Press, Chicago, Illinois, USA.
- Partridge, C. (2016), "Aleister Crowley on drugs", *International Journal for the Study of New Religions*, vol. 7, no. 2, pp. 125–151.
- Partridge, C. (2018), *High culture. Drugs, mysticism, and the pursuit of transcendence in the modern world*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Pasi, M. (2012), "Varieties of magical experience. Aleister Crowley's views on occult practice", in Bogdan, H. and Starr, M.P., eds., *Aleister Crowley and Western esotericism. An anthology of critical studies*, Oxford University Press, Oxford UK, pp. 53–87.
- Petrukhin, S.S. (2021), "Ways of interpreting and sacralizing entheogenic practice in Western esotericism", *Aliter*, no. 15, pp. 93–112.
- Strube, J. (2017), "Occultist identity formations between theosophy and socialism in fin-de-siècle France", *Numen*, vol. 64, no. 5–6, pp. 568–595.
- Treitel, C. (2004), *A Science for the soul. Occultism and the genesis of the German modern*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, USA.
- Versluis, A. (2024), *Magiya i mistitsizm: vvedenie v izuchenie zapadnogo ezoterizma* [Magic and mysticism. An introduction to Western esotericism], Akademiya issledovaniy kul'tury, Saint Petersburg, Russia.

Информация об авторе

Семен С. Петрухин, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского, Санкт-Петербург, Россия; 191011, Россия, Санкт-Петербург, наб. реки Фонтанки, д. 15; semenpetrukhin94@gmail.com

Information about the author

Semen S. Petrukhin, The Russian Christian Academy for the Humanities, Saint Petersburg, Russia; 15, Fontanka Emb., Saint Petersburg, Russia, 191011; semenpetrukhin94@gmail.com