



DOI: 10.22363/2313-2272-2024-24-3-795-810

EDN: GFUGSE

Современные магические практики: исторические основания типологизации*

И.В. Троцук^{1,3}, М.В. Цимбал²

¹Российский университет дружбы народов,
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, 117198, Россия

²Институт социально-экономических проблем народонаселения ФНИСЦ РАН,
Нахимовский проспект, 32, Москва, 117218, Россия

³Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
ул. Мясницкая, 20, Москва, 101000, Россия

(e-mail: irina.trotsuk@yandex.ru; marya.tsimbal@yandex.ru)

Аннотация. Несмотря на претензии современного общества на прогрессивную научную рациональность, сложно не заметить в окружающей нас действительности все больше проявлений «магического» во вполне стандартизированных проявлениях «общества потребления». Отсутствие сложившейся социологической традиции концептуального осмысления магического и систематизированного эмпирического материала для его изучения в нынешних форматах заставляет начать исследовательские поиски с реконструкции общей логики возрождения магического/эзотерического как социокультурного феномена в современной истории. Здесь авторы выделяют четыре условных периода «магического ренессанса», позволившего эзотерическому движению обрести черты контркультурного движения, критикующего современный социальный порядок и предоставляющего несогласным с ним пространство для экспериментального конструирования идентичности и неконформного самовыражения (нестереотипное тайное сообщество, закрытое для непосвященных и сокрытое от общественности, а разнообразие по структуре открытые системы с внутренне дифференцированными системами холистических представлений о мироустройстве, которые сочетают интуитивные и духовные знания с элементами религиозной и научной картин мира). В российской истории прослеживаются относительно синхронные с западным обществом всплески популярности эзотерических практик (за исключением второго этапа магического ренессанса), поэтому можно выделить общие черты эзотерических движений: высокий уровень коммерциализации, относительная институционализация, преобладание среди членов и последователей людей с высшим образованием, контркультурная ориентация, визуальная эстетизация, частный характер практик и др. Соответственно, форма, наполнение и символическая нагрузка магических ритуалов нынешних эзотерических движений могут быть рассмотрены в структурно-функциональном контексте — определив проблемы и области социальной напряженности, коллективные запросы и потребности, что отражены в ритуализированных действиях (эзотерических практиках), которые лишь выглядят как проявления архаичного магического мышления.

* © Троцук И.В., Цимбал М.В., 2024

Статья поступила в редакцию 29.11.2023. Статья принята к публикации 20.05.2024.

Ключевые слова: магическое; эзотерическое; магический/эзотерический ренессанс; периодизация; западная традиция; российское общество; контркультурная ориентация; ритуализированные действия/практики

В социологическом дискурсе последних десятилетий неизменно постулируется усиление и расширение тенденций секуляризации, рационализации и цифровизации, причем с последней связывают и новые вариации общеизвестных процессов — постсекуляриции и пострациональности. В то же время сложно не заметить формирование противоположных тенденций, связанных преимущественно с эзотерическими [27] и магическими [12] верованиями и практиками [10], что сочетается в российском обществе с убеждением большей части населения в своей религиозности и воцерковленности: около двух третей россиян называют себя православными, но при этом две трети отмечают, что религия практически не играет роли в их жизни [31]; в воздаяние за грехи верит каждый десятый, а в возможность предсказывать будущее и наводить порчу — 28 % и 25 % соответственно [24] (проблема так называемой «слабой религиозности» или «постулированной религиозности» [29]. Хотя в XIX — XX веках отношение к магии (как своеобразной системе верований вне религиозного поля) и эзотерическим практикам было достаточно снисходительным в связи с доминированием эволюционизма, трактующего магию и религию как более «низкие» виды познания, чем наука (например, в знаменитом законе трех стадий О. Конта) социальные науки в целом и социология в частности занимаются исследованием магического практически с момента своего становления [8; 13; 21; 33] и по настоящее время [23; 37], поскольку магические практики сохраняют удивительную жизнестойкость и продолжают воспроизводиться в качестве системы верований, практик и даже институций и в тех культурных системах, которые считаются исключительно или преимущественно светскими. И в России наблюдается рост интереса к эзотерическим практикам (окультным [30], неоязыческим [6] и прочим «нерациональным» и «нетрадиционно-религиозным», причем и среди молодых поколений [46; 50]), о чем свидетельствует как динамика спроса на соответствующие товары [17] и образовательные курсы [7], так и обилие «магического» контента в социальных сетях и в сетке телевизионного вещания (встречающиеся здесь термины «магия», «эзотерика», «викка», «неоязычество» и др. не тождественны, но с социологической точки зрения описывают похожие явления, имеющие общие корни и набор кодов и символов), в результате, например, свой знак зодиака знают 97 % россиян, а женщины чаще просматривают контент о сверхъестественном [34] и в целом оценивают духовные практики как более важные лично для себя [31].

В сложившейся ситуации (расширяющееся и дифференцирующееся социальное поле магического на фоне отсутствия аналогичного «массива» попыток его социологического анализа) возникает по крайней мере две исследовательские задачи: обоснование концептуальной трактовки современ-

ных магических практик и оценка возможностей их эмпирического изучения в дисциплинарных рамках социологической науки. В данной статье мы попробуем ответить на первый.

Итак, более полутора столетий назад в западных обществах оформилась и поныне «рабочая» концепция разделения способов мышления на магическое и религиозное, метафизическое и научное, и в этих условных «дихотомиях» магия оказалась наименее институционализированным и наиболее «девиантным» явлением. Подобная «девиантность» объясняется тем, что, по сути, начало становления социальных наук (социологии) и «оккультного движения» в их современной версии приходится на один и тот же исторический период, хотя то, что общество сегодня называет оккультным или лженаучным (например, астрологию или алхимию), в период своего расцвета как особого инструмента познания таковым не считалось, поэтому условные хронологические рамки магических практик в их условном нынешнем восприятии в секулярных обществах можно обозначить как вторую половину XIX века — нынешнее время.

Эпоха институционализации социальных наук была периодом интенсивных общественных трансформаций, касающихся в том числе отношения к религии и формирования «культы» научно-технологического прогресса, урбанизации и промышленной революции. Иными словами, научные дисциплины и эзотерические направления неизменно отражают особенности общественных систем, в которых они оформились, что позволяет выделять современные эзотерические практики в отдельную категорию: в предшествующие исторические периоды демаркационные линии между магией, наукой и религией не были столь четкими и очевидными, как сегодня. Например, несколько столетий назад алхимия и астрология не противопоставлялись «правильным» научным дисциплинам (химии и астрономии), объединяя магическое и научное знание в единую систему. В то же время мы можем наблюдать многочисленные свидетельства ритуально-«прикладной» деятельности монотеистических религиозных конфессий, которые, в соответствии с современным их восприятием, не предполагают магических «атавизмов» [11] (например, начертания защитных символов над дверями и окнами церквей, чтобы защитить сакральное пространство от «низкоранговой» нечисти).

Чтобы понять, почему широкомасштабные и глубокие изменения в образе жизни и мировоззрении людей сначала привели к тому, что магия стала восприниматься как своего рода «атавизм» [40] — магические (оккультные, эзотерические) практики превратились в специфическое и самостоятельное социокультурное явление, перестав быть неизменным повседневным элементом быта или духовной жизни (в ряде случаев их «статус» приближался к контркультурному [22]), а затем магия начала активно возвращать утраченные позиции, попробуем обозначить те условные и значимые с социоло-

гической точки зрения трансформации магического за последние примерно полтора столетия, которые обусловили нынешний «эзотерический/магический ренессанс» (как «повторное очарование», последовавшее за описанным М. Вебером «разочарованием» как ценой, которую мы платим за рациональность, научное мышление и прогресс» [18. С. 11]).

За рассматриваемый период магическое пережило несколько витков популярности: первый — когда оккультное стало восприниматься как отдельный и отчасти контркультурный способ познания мира в последней четверти XIX века, благодаря в первую очередь Теософскому обществу (основано в 1875 году Е. Блаватской [30. С. 270–277]) и Герметическому ордену Золотой зари (в 1888 году [26. С. 65]). Оба сообщества в той или иной степени стремились к достижению «ультимативной истины» (абсолютного знания) посредством анализа научных дисциплин, философских концепций и духовных постулатов разных культур, т.е. речь идет о мультикультурном и мультиконфессиональном характере (по) знания: если «истина» «разбросана» по разным областям знания, нет смысла ограничиваться одной (европейской) наукой.

Немаловажную роль в этом периоде сыграло изменение гендерных ролей [4; 44]: условно контркультурный характер эзотерических практик в сочетании с их ориентацией на «естественные» начала позволил женщинам не только «официально» вступать в оккультные сообщества, но и становиться их активными участницами и даже лидерами. Последовавшие дискуссии о психоанализе как теории и методе и сексологии подтолкнули оккультные сообщества к экспериментам с телесностью и сексуальностью, что впоследствии также способствовало переосмыслению женских ролей, но уже с точки зрения интимных и семейных отношений. Взаимосвязь оккультизма и переосмысления сексуальности, прежде всего женской, прослеживается и усиливается и в последующие периоды роста популярности магического.

Кроме того, на западное общество оказывали серьезное влияние последствия колониализма, зафиксированные в антропологических исследованиях [43] и прослеживаемые в культурном воздействии колоний на колонизаторов, т.е. наблюдалась взаимная диффузия культур даже при их заведомо неравном положении [42] (доминировавшая в тот период парадигма прогресса размещала европейские общества прошлого и современные на тот момент «примитивные» культуры колоний на одних ступенях «цивилизационного развития»). С одной стороны, колониальные державы воспринимали и позиционировали себя в качестве доминирующих культур в отношении колоний; с другой стороны, в западных обществах стали появляться субкультурные и даже контркультурные движения, которые пытались сохранить/восстановить некую забытую (или вновь обретенную) духовную мудрость прошлого, опираясь в том числе на магические практики «примитивных» сообществ. В этом смысле викторианские и современные эзотерические движения имеют

схожие особенности, заимствованные у древних африканских, буддистских, иудаистских, исламских и иных религиозных, философских и духовных течений [1; 15; 35].

Второй общепризнанный период роста популярности оккультных практик пришелся на 1960-е годы и часто упоминается под названием «нью-эйдж» [2]: нередко его определяют как неомагическое движение (идеологию, секту, организацию [45]), однако более корректно считать данный собирательный термин обозначением *широкого ряда в целом не связанных практик, или «невидимую» религию*. Хотя период нью-эйджа считается продолжением первого этапа оккультного ренессанса, будучи основанным на учениях Е. Блаватской и С.Л. Мазерса [2. С. 107], он характеризуется разрозненностью, децентрализацией и широкой географией, а также принципиальным отказом от догматизма первого этапа и склонностью к свободным толкованиям, ассоциативности и интуитивности. В целом для «философии» неопантеизма (неоязычества) характерен фокус на равенстве во всех смыслах этого слова (гендерном, расовом, национальном и т.д.). Кроме того, в конце 1960-х годов сформировалась Викка в современном ее понимании — как открытое духовное движение, объединяющее множество практик [50. С. 52]. Безусловно, исторически Викка старше, но в период становления нью-эйджа формируется привычная для нас сегодня структура и сочетание многочисленных практик, берущих начало из разных религиозных течений (кельтское колесо года, медитации, ченнелинг, таро, скандинавские руны, работа с аурой и др.) [3].

Подобно первой волне эзотерического ренессанса, нью-эйдж развивался как своего рода контркультурное направление: как и в конце XIX века, здесь критикуются чрезмерный консьюмеризм и материализм капиталистического общества и характерного для него образа жизни. Как и на предыдущем этапе, оккультное движение имело во многом гендерно-специфический характер, оформившись в период сексуальной революции: если на первом этапе магического «ренессанса» обсуждалась женская субъектность как таковая, то в 1960-е годы речь идет не только о правах женщин де юре, но и о женской телесности и сексуальности. Кроме того, несмотря на свою в целом холистическую позицию (отрицание одной религии или философии как единственно верной), нью-эйдж сильнее своего исторического предшественника тяготел к индивидуализму и психологичности — не стремился жестко отграничиться от науки, а пытался интегрировать ее в свою философию, предложив своего рода «теорию всего». В частности, нью-эйдж трактует психику как один из сакральных элементов реальности, с которым можно работать эзотерическими методами, поэтому эзотерические обряды стали своеобразными инструментами психологической самопомощи, самосовершенствования и личного развития [14] (иногда с помощью психоактивных препаратов).

Третий условный эзотерический период современности пришелся в западных обществах на конец тысячелетия и нередко характеризуется как коммерческая версия этапа 1960-х годов [28], в то время как нынешний период магического ренессанса, как правило, рассматривается как логическое продолжение эзотерической волны 1990-х годов. Как и прежде, эзотерическое движение противопоставляет себя парадигме научно-технологического прогресса, вернее даже его объективным и социокультурным последствиям в капиталистическом обществе, однако в то же время характеризуется наибольшей степенью коммерциализации. В 1990-е годы сфера магического приобретает привычный для нас сегодня «облик»: профильные магазины магических товаров, присутствие эзотерических товаров даже на «светских» торговых площадках, курсы по йоге и прочим духовным практикам с выраженным восточным «флером духовности», многочисленные кинофильмы и телепередачи о ведьмах, магии, призраках и сверхъестественных явлениях [49. С. 237]. С одной стороны, выраженная коммерциализация породила упреки эзотерической волны в банальном обмане масс с целью получения прибыли; с другой стороны, в том числе благодаря последовательной маркетинговой политике, Викканство начало обретать черты полноценной институционализации — магические практики входят в обиход, а ряд эзотерических знаний, например представления об ауре и чакрах, астрологическом положении светил и пр., становятся частью обыденного кругозора.

Эзотерические практики в очередной раз конституируют пространство контркультурных практик, заставляя переосмысливать устоявшиеся коллективные представления и поведенческие паттерны, а также причины и результаты предшествующих волн магического ренессанса, в том числе в сфере сексуальности и телесности. Если в рамках первой и второй волн речь шла преимущественно о возвращении женщинам субъектности (правовой, социальной, личной) и о расовых и национальных противоречиях, то в 1990-е годы акцент смещается на вопросы сексуальной ориентации (эзотерическое оказывается сферой выражения женского опыта как такового, но особенно нетрадиционного, в частности квір-опыта). Впрочем, характерный для современного общества гендерный крен в сфере управления воспроизводится и в сфере магического: несмотря на явную связь ведьмовских движений с феминизмом, среди лидеров большинства общин и авторов книг о викканстве и других движениях доминируют мужчины [50. С. 70].

И, наконец, четвертый этап магического ренессанса оформился в 2020-е годы: следуя его общей логике, нынешнее эзотерическое движение имеет контркультурный характер (критикует общество потребления, погоню за прибылью и условия работы и жизни в мегаполисах), гендерно-специфично и гендерно-критично, стремится к холизму (пытается объединить философские и религиозные парадигмы, практики религиозных и духов-

ных движений с локальными, часто языческими верованиями) [25. С. 176]. Явное преобладание женщин среди практикующих порождает своего рода социальную стигматизацию движения и/или его обесценивание как «странного женского увлечения».

Яркая отличительная черта современного эзотерического движения — почти полный его переход в онлайн-пространство [46. С. 118], и «цифровизация» магии вносит серьезные изменения в структуру духовных движений. Во-первых, практики и ритуалы становятся более индивидуальными и лично-ориентированными: колены (сообщества ведьм) и групповые ритуалы в очном формате встречаются все реже, чаще всего практикующие — люди, которые наткнулись на материалы в открытых интернет-источниках и совершили своего рода «самопосвящение». Во-вторых, такое «размывание» магических практик ослабляет границы между течениями — становится все труднее определить, к какой школе магии относятся те или иные ритуалы и можно ли их четко классифицировать в принципе. В-третьих, особенности коммуникативных практик в Интернете приводят к упрощению магических практик и верований, поскольку онлайн-пространство отдает предпочтение таким форматам, которые требуют как можно меньше времени и усилий для понимания (короткие видео с акцентом на визуальной привлекательности). В результате наблюдается эстетизация магических практик — красивость используемых элементов оказывается первичной по отношению к концептуальной эзотерической базе.

В то же время сохраняется своего рода типология магических практик, оформившаяся еще в ходе первого всплеска интереса к эзотерике. Например, астрология, магия кристаллов или гадание на картах таро как будто бы являются элементами одного «движения», хотя могут не связываться друг с другом сторонним наблюдателем или практикующими. Скажем, согласно материалам С.Л. Мазерса, Е. Блаватской и А. Кроули, символы, тела, реакции и другие категории «бытия» неизменно взаимосвязаны: планеты — с днями недели, химическими элементами, видами химических реакций, алфавитными системами и т.д.; символика карт таро — с оккультными дисциплинами (алхимией, астрологией, нумерологией и др.) [26. С. 98]. Однако сегодня эти взаимосвязи оказались разорваны: например, карты таро сегодня выделены в отдельную категорию практической магии, а тарологи стали особыми «специалистами», которые могут не использовать другие элементы эзотерики. В результате сложно говорить о некоем едином предметном поле эзотерики (совокупности знаний, верований и практик) и проводить научную концептуализацию магического движения (как системы взаимосвязанных сообществ, а не раздробленного фрагментарного образования под зонтичным названием). Тем не менее, даже в своей нынешней версии — популяризированной, коммерциализированной, упрощенной и эстетизированной — эзо-

терическое/магическое как социокультурный феномен сохраняет те свои черты, что обрело в конце XIX века.

Следует отметить, что нынешняя общедоступность эзотерического знания (благодаря его популярным форматам) не противоречит понятию магического как такового, вопреки стереотипному представлению о нем как о чем-то сокрытом и запретном для непосвященных. Во-первых, изначально секретность обуславливалась не столько желанием оградиться от масс, сколько необходимостью передавать им информацию структурированно и в определенной последовательности для лучшего усвоения и систематизации. Во-вторых, принцип закрытости быстро нарушался — ради сохранения созданных материалов и популяризации практик [47]. Соответственно, если считать принципиальным критерием эзотерического движения секретность (закрытость для общественности), то практически ни одно из множества движений, взявших за основу наработки первой волны, не сможет претендовать на статус эзотерического.

Другая черта нынешнего магического ренессанса — возрастающая секулярность и даже «научность» магических практик, как ни парадоксально это звучит. Если на первых этапах своего ренессанса оккультизм претендовал на некий альтернативный путь познания и объяснения мира (затем «религиозный» крен сменился на «волшебный»), то постепенно степень секулярности и общества, и духовных практик возрастала: ритуалы, выглядящие как магические (форма), все чаще объясняются когнитивно-поведенческими процессами, с использованием психологической и психотерапевтической терминологии, что вновь затрудняет однозначную концептуализацию эзотерики [19. С. 104].

Реконструировать современную историю эзотерического знания в России затруднительно, поскольку по объективным причинам историческая преемственность многих социальных институтов и явлений была нарушена. В дореволюционной России эзотерическое движение было достаточно популярно, и в целом первый этап магического ренессанса в западных обществах и в России совпадает благодаря тесным связям российской и европейской интеллигенции (например, во многих российских городах существовали отделения Теософского общества [40]). После Октябрьской революции члены эзотерических сообществ подверглись репрессиям за духовные убеждения и/или покинули страну, а в 1929 году все движения, не разделяющие идеологические постулаты советского государства (подобное несогласие было характерной чертой эзотерических сообществ), были запрещены [32. С. 313]. Поэтому исследования эзотерических движений в современной российской истории датируют их возникновение 1990-ми годами [10]: с одной стороны, произошел объективный всплеск интереса к магическим практикам, суевериям, сверхъестественному в широком смысле слова; с другой стороны, исследователи получили доступ к сбору данных и возможности взаимодействовать

с западной наукой. Распад СССР как очевидно кризисная ситуация сопровождался популяризацией эзотерических движений, альтернативных духовных и религиозных обществ, культов и др., чему способствовала и многолетняя предшествующая стигматизация религиозных верований и конфессий.

Те же причины обусловили и появление в постсоветский период так называемого «родноверия» — славянского варианта неоязычества [36]. Хотя оно требует отдельного рассмотрения, относящиеся к этой категории движения представляют интерес в контексте магического ренессанса, поскольку, несмотря на претензии на историческую аутентичность, многие их элементы с социокультурно-функциональной точки зрения стали реакцией на те же запросы и потребности, что и западные эзотерические движения. Кроме того, движения родноверов и славянских язычников также начались с популяризации исторических верований, привлечших интерес российской общественности в XIX веке, что делает это российское направление похожим на западное эзотерическое движение (интерес к «утраченному» знанию, восстановление и частичное реконструирование славянского язычества в адаптированном к новым историческим реалиям виде). Многие элементы нынешнего славянского язычества в его популярном формате были не просто реконструированы (переосмыслены и видоизменены, чтобы быть понятными современному человеку, поэтому часто основаны на сегодняшних культурных штампах для заполнения неизбежных, исторически обусловленных «белых пятен»), но и сфальсифицированы (известные примеры — «славянские руны» и «Велесова книга» [5; 41]).

Тем не менее, общий контркультурный характер славянского неоязычества сохраняется: оно критикует чрезмерное потребительство капиталистического общества, его отрыв от природы и традиций, предоставляют своим последователям эзотерически оформленные инструменты психологической рефлексии и самовыражения, что объединяет славянское неоязычество с западными оккультными движениями. Однако глубинные философские основания родноверия и эзотерического знания радикально отличаются: эзотерические движения предполагают мультикультурный синтез для достижения знания универсального и всеобъемлющего; родноверие, напротив, ориентировано на восстановление одной конкретной культуры в ее исторически аутентичном формате, поэтому некоторые неоязыческие славянские сообщества носят выраженный националистический характер [36] (с элементами ксенофобии [18. С. 20]).

Другое принципиальное отличие родноверия от западного эзотеризма современного толка — отсутствие связи с феминистской идеологией, что обусловлено не только исторической спецификой феминистского движения на советском и постсоветском пространстве, но и мировоззренческими особенностями неоязычества. Во-первых, родноверие более политизи-

ровано (что проявилось в 1990-е годы, когда родноверы организовывали политические партии) а значит, радикализировано, но в России женщины менее вовлечены в политическую деятельность, особенно в радикальных ее формах. Во-вторых, многие направления славянского неоязычества предельно патриархальны в интерпретации роли женщины, в чем соглашаются со столь же патриархальной позицией российских институциональных религий [9]. Иными словами, родноверие провозглашает контркультурность по отношению не к «родному» обществу, а к навязываемым ему западным ценностям, в том числе к феминизму. И если викканство и другие магические «конфессии» имеют достаточно открытый, горизонтально-децентрализованный характер, то славянские неоязыческие сообщества, как правило, воссоздают традиционные социальные институты патриархального прошлого (общины с иерархическим строем и гендерно-специфическим распределением ролей).

Впрочем, нынешний этап магического ренессанса в России все же схож с западным, несмотря на определенную специфику (включение элементов православия и/или славянского (квази) язычества), и следует логике развития европейских эзотерических обществ (истернизация, мультиконфессиональность, гендеризированность и др.). Проблематичность социологического изучения «магического» в России состоит в том, что в нашей стране сложнее отследить преемственность духовных практик, эзотерических движений и суеверий (преемственность чаще характерна для повседневности, чем для институционального уровня) или рассматривать их как некое системное социокультурное образование (верования и практики столь разрознены, что их затруднительно даже однозначно концептуализировать), не говоря уже об отсутствии соответствующей исследовательской традиции, эмпирических данных и даже единой терминологии (скажем, в англоязычной трактовке викканство, (нео) язычество, ведьмовство и другие понятия по смыслу гораздо ближе друг к другу [48], чем в российской, где, например, под неоязычеством подразумевается в первую очередь «местное» славянское язычество, а вика и ведьмовство — понятия более «европеизированные»). Кроме того, когда речь заходит о магических практиках и верованиях на территории России, следует помнить о многоконфессиональном характере нашей страны, где ряд народов не только не принадлежит к главным монотеистическим религиям, но сохранил языческие верования и ритуалы практически в аутентичном виде [20; 39]. Они, однако, не носят контркультурного характера, а практикующие (например, шаманы) могут идентифицировать себя как представителей конкретных религиозных конфессий, в том числе православия [38], поэтому здесь языческие проявления некорректно относить к эзотерическим движениям современного типа.

Библиографический список

1. *Архангельская Л.С.* Значение ритуала в управлении организацией // Социология. 2010. № 2.
2. *Ахромеева Ю.В.* Движение «new age»: характерные черты // Научный вестник ВГАСУ. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2016. № 2.
3. *Бакленд Р.* Полная книга ведьмовства. Классический курс Викки. М., 1986.
4. *Безрукова А.А.* Европейская социально-философская мысль о положении женщины в обществе до начала XX века // Вестник МГТУ. 2010. № 4.
5. *Бесков А.А.* «Славянские руны» на российских экранах: репрезентация неоязыческого мифа // Праксема. Проблемы визуальной семиотики. 2019. № 3.
6. *Бесков А.А.* О язычестве, неоязычестве и подходах к их изучению // Вестник Удмуртского университета. Серия: История и филология. 2020. № 4.
7. В 2022 году россияне стали чаще покупать курсы по эзотерике и реже — по личностному росту. URL: <https://skillbox.ru/media/education/v-2022-godu-rossiyane-stali-chashche-pokupat-kursy-po-ezoterike-i-rezhe-po-lichnostnomu-rostu>.
8. *Вебер М.* Социология религии // Избранное. Образ общества. М., 1994.
9. *Великая В.И., Кузьмина Е.В.* Неоязычество и родноверие: вариативность женского гендерного дисплея в постсекулярном обществе // Диалоги о культуре и искусстве / Отв. ред. М.М. Чудинова. Т. 3. Пермь, 2020.
10. *Воробьева О.Б., Вострякова Ю.В., Шматов Е.Н.* Предпосылки всплеска интереса к эзотерической традиции на постсоветском пространстве в 90-х годах XX века // Современные исследования социальных проблем. 2018. № 2–4.
11. *Госден К.* История магии. От языческого шаманизма и средневековой алхимии до современного ведьмовства. М., 2023.
12. *Данн П.* Магия эпохи постмодерна. Искусство магии в информационном пространстве современной эпохи. М., 2005.
13. *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М., 1998.
14. *Елагин С.С.* Нью-эйдж sensu lato: история термина и обзор исследований // Религиоведческие исследования. 2018. № 18.
15. *Зоря Е.В.* Автоистория в оккультизме: история фактическая и мифологическая // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма / Под. ред. С.В. Пахомова. СПб., 2010.
16. *Кавыкин О.И.* «Родноверы». Самоидентификация неоязычников в современной России. М., 2007.
17. *Липанова Л.* Предсказать туманное будущее: почему растет спрос на карты таро и кто их покупает. 2023 // URL: <https://www.forbes.ru/svoi-biznes/486164-predskazat-tumannoe-budusee-pocemu-rastet-spros-na-karty-taro-i-kto-ih-pokupaet>.
18. *Макинтош Х.* Россия оккультная. Традиции язычества, эзотерики и мистики. М., 2003.
19. *Мащитко О.В.* Невидимая, рассеянная, пассивная: способы функционирования постсекулярной религиозности // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2016. № 2.
20. *Миягашева С.Б.* Городской шаманизм в Бурятии: к вопросу о модификации обрядового комплекса // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2024. № 1.
21. *Мосс М.* Социальные функции священного // Избранные произведения. СПб., 2000.
22. *Неклюдова М.А.* Ведьмы в суевериях Викторианской Англии // Женщины во власти, бизнесе, науке и культуре / Отв. ред. Т.М. Гавристова. Ярославль, 2021.
23. *Носачев П.Г.* Блеск и нищета «социологии оккультного»: Теория ок-культуры К. Парtridge // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. № 70.
24. О вере и суевериях, или таинственное и загадочное рядом. 2022 // URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/o-vere-i-sueverijakh-ili-tainstvennoe-i-zagadochnoe-rjadam>.

25. Панин С.А. Современное колдовство. Викка и ее место в культуре XX — начала XXI века. М., 2016.
26. Панин С.А. Учение герметического ордена золотой зари как форма западного эзотеризма и религиозной философии: Дис. к.ф.н. М., 2014.
27. Плужникова Н.Н. Эзотерическое знание в культуре постмодерна // Вопросы культурологии. 2010. № 2.
28. Прохоренко И.В. Проблемы эволюции движения New Age в странах Запада // Вестник СПбГУ. Международные отношения. 2008. № 3.
29. Пруцкова Е.В., Маркин К.В., Врублевская П.В. Q-методология в изучении «слабой религиозности» // Научный результат. Социология и управление. 2020. № 3.
30. Ратникова В.Е. Окультизм, философия, оккультизм: история и современность // Современная наука: актуальные проблемы и пути их решения / Под общ. ред. А.И. Вострцова. Душанбе, 2017.
31. Религия и общество. 2023 // URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/religiya-i-obshchestvo-monitoring>.
32. Самелик Ю.Л. Репрессии против философско-мистических сообществ в СССР в 1920-1940-х гг.: к историографии вопроса // CLIO-SCIENCE: Проблемы истории и междисциплинарного синтеза / Под общ. ред. С.Ю. Рафалюк. Т. XI. М., 2020.
33. Сорокин П. Религиозные группы и религиозные перегруппировки // Религия и общество. М., 1996.
34. Таинственное и потустороннее, или россияне о магах и астрологах. 2024 // URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/tainstvennoe-i-potustoronnee-ili-rossijane-o-magakh-i-astrologakh>.
35. Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983.
36. Тютина О.С., Айтмурто К. Язычество, традиционализм, национализм. Нарративы русского родноверия // Вестник Мининского университета. 2017. № 4.
37. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М., 2006.
38. Харитонова В.И. «А у нас все шаманы — православные...»: современный (нео) шаманизм и проблема культурной идентичности // Сибирские исторические исследования. 2016. № 1.
39. Харитонова В.И. Тувинский (нео) шаманизм как культовая и целительская практика в современном мире // Новые исследования Тувы. 2018. № 4.
40. Шевчук А.И. Феномен «христианской теософии» в России (по материалам Смоленского теософского общества) // Религиоведческие исследования. 2019. № 20.
41. Шнирельман В.А. Арийский миф в современном мире. М., 2015.
42. Ashraf Q.H., Galor O. Cultural Assimilation, Cultural Diffusion and the Origin of the Wealth of Nations. London, 2007.
43. Clarke C. Colonialism and its social and cultural consequences in the Caribbean // Journal of Latin American Studies. 1983. Vol. 15. No. 2.
44. Dail C. When for «witches» we read «women»: Advocacy and ageism in nineteenth-century Salem witchcraft plays // Theatre History Studies. 2020. Vol. 39.
45. Michael P.A. New age spiritualism, mysticism, and far-right conspiracy // Educational Philosophy and Theory. 2023. Vol. 55. No. 14.
46. Miller C. How modern witches enchant TikTok: Intersections of digital, consumer, and material culture (s) on #WitchTok // Religions. 2022. Vol. 13.
47. Regardie I. The Golden Dawn. Vol. 1. The Aries Press, 1937.
48. Renser B., Tiidenberg K. Witches on Facebook: Mediatization of neo-paganism // Social Media + Society. 2020. Vol. 6. No. 3.
49. Scheitle C.P. Bringing out the dead: Gender and historical cycles of spiritualism // OMEGA — Journal of Death and Dying. 2005. Vol. 50. No. 3.
50. White E.D. Wicca: History, Belief, and Community in Modern Pagan Witchcraft. Sussex Academic Press, 2016.

Contemporary magical practices: Historical bases for typology*

I.V. Trotsuk^{1,3}, M.V. Tsymbal²

¹RUDN University,

Miklukho-Maklaya St., 6, Moscow, 117198, Russia

²Institute of Socio-Economic Studies of Population of FCTAS RAS,

Nakhimovsky Prosp., 32, Moscow, 117218, Russia

³National Research University Higher School of Economics

Myasnitskaya St., 20, Moscow, 101000, Russia

(e-mail: irina.trotsuk@yandex.ru; marya.tsymbal@yandex.ru)

Abstract. Despite the claims of the contemporary society to progressive scientific rationality, it is difficult not to notice in our everyday life increasingly more manifestations of the “magic” in quite standardized forms, typical for the “consumer society”. The absence of an established sociological tradition for conceptualizing the magic and of the systematized empirical data for the study of its current forms explains the need for the reconstruction of the general logic of the revival of the magical/esoteric as a sociocultural phenomenon. The authors identify four conditional periods of the “magical renaissance”, which allowed the esoteric movement to acquire its features of a countercultural movement, criticizing the social order and providing space for experimental construction of identity and non-conformist self-expression (this is not a stereotypical secret community, closed to the uninitiated and hidden from the public, but rather open, internally differentiated systems of diverse structures and holistic ideas about the world order, which combine intuitive and spiritual beliefs with religious and scientific elements). In the Russian history, there are relatively synchronous waves of popularity of esoteric practices (with the exception of the second stage of the magical renaissance), so the authors identify common features of esoteric movements: a high level of commercialization, relative institutionalization, the predominance of people with higher education among members and followers, countercultural orientation, visual aestheticization, the private nature of practices, etc. Thus, the form, content and symbolic load of magical rituals of current esoteric movements can be considered in a structural-functional context — through collective problems, requests and needs reflected in ritualized actions (esoteric practices) which only look like manifestations of the archaic magical thinking.

Key words: magical; esoteric; magical/esoteric renaissance; periodization; Western tradition; Russian society; countercultural orientation; ritualized actions/practices

References

1. Arkhangel'skaya L.S. Znachenie rituala v upravlenii organizatsiy [The importance of ritual in organization management]. *Sotsiologiya*. 2010; 2. (In Russ.).
2. Akhromeeva Yu.V. Dvizhenie “new age”: kharakternye cherty [The “new age” movement: Typical features]. *Nauchny Vestnik VGASU. Seriya: Sotsialno-Gumanitarnye Nauki*. 2016; 2. (In Russ.).

* © I.V. Trotsuk, M.V. Tsymbal, 2024

The article was submitted on 29.11.2023. The article was accepted on 20.05.2024.

3. Buckland R. *Polnaya kniga vedmovstva. Klassichesky kurs Wicci* [Complete Book of Witchcraft. The Classic Course in Wicca]. Moscow; 1986. (In Russ.).
4. Bezrukova A.A. Evropeyskaya sotsialno-filosofskaya mysl o polozhenii zhenshchiny v obshchestve do nachala XX veka [The European social-philosophical thought on the position of women in society before the beginning of the 20th century]. *Vestnik MGTU*. 2010; 4. (In Russ.).
5. Beskov A.A. “Slavyanskije runy” na rossijskikh ekranah: reprezentatsiya neoyazycheskogo mifa [“Slavic runes” on Russian screens: Representation of the neopagan myth]. *Praksema. Problemy Vizualnoy Semiotiki*. 2019; 3. (In Russ.).
6. Beskov A.A. O yazychestve, neoyazychestve i podkhodah k ih izucheniyu [On paganism, neo-paganism, and approaches to their study]. *Vestnik Udmurtskogo Universiteta. Seriya: Istoriya i Filologiya*. 2020; 4. (In Russ.).
7. V 2022 godu rossiyanie stali chashche pokupat kursy po ezoterike i rezhe — po lich-nostnomu rostu [In 2022, Russians buy courses on esotericism more often, while on personal growth less often]. URL: <https://skillbox.ru/media/education/v-2022-godu-rossiyanie-stali-chashche-pokupat-kursy-po-ezoterike-i-rezhe-po-lichnostnomu-rostu>. (In Russ.).
8. Weber M. Sotsiologiya religii [Sociology of religion]. *Izbrannoe. Obraz obshchestva*. Moscow; 1994. (In Russ.).
9. Velikaya V.I., Kuzmina E.V. Neoyazychestvo i rodnoverie: variativnost zhenskogo gendernogo displeya v postsekulyarnom obshchestve [Neo-paganism and ‘Native Faith’: Variability of the female gender display in the post-secular society]. *Dialogi o Kulture i Iskusstve*. Otv. red. M.M. Chudinova. Vol. 3. Perm; 2020. (In Russ.).
10. Vorobyeva O.B., Vostryakova Yu.V., Shmatov E.N. Predposylki vspleska interesa k ezotericheskoy traditsii na postsovetском prostranstve v 90-h godah XX veka [Prerequisites for the surge of interest in the esoteric tradition in the post-Soviet space in the 1990s]. *Sovremennyye Issledovaniya Sotsialnykh Problem*. 2018; 2–4. (In Russ.).
11. Gosden Ch. *Istoriya magii. Ot yazycheskogo shamanizma i srednevekovoy alkhimii do sovremennogo vedmovstva* [The History of Magic. From Alchemy to Witchcraft, from the Ice Age to the Present]. Moscow; 2023. (In Russ.).
12. Dunn P. *Magiya epokhi postmoderna. Iskusstvo magii v informatsionnom prostranstve sovremennoy epokhi* [Postmodern Magic. The Art of Magic in the Information Age]. Moscow; 2005. (In Russ.).
13. Durkheim E. Elementarnyye formy religioznoy zhizni [The elementary forms of religious life]. *Mistika. Religiya. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedeniya*. Moscow; 1998. (In Russ.).
14. Elagin S.S. Nyu-eydzh sensu lato: istoriya termina i obzor issledovaniy [New Age sensu lato: History of the term and a review of studies]. *Religiovedcheskie Issledovaniya*. 2018; 18. (In Russ.).
15. Zorya E.V. Avtoistoriya v okkultizme: istoriya fakticheskaya i mifologicheskaya [Self-history in the occult movement: Factual and mythological histories]. *Mistiko-ezotericheskie dvizheniya v teorii i praktike. Problemy interpretatsii ezoterizma i mistitsizma*. Pod. red. S.V. Pakhomova. Saint Petersburg; 2010. (In Russ.).
16. Kavykin O.I. “Rodnovery”. *Samoidentifikatsiya neoyazychnikov v sovremennoy Rossii* [“Native Faith”. Self-Identification of Neo-Pagans in Contemporary Russia]. Moscow; 2007. (In Russ.).
17. Lipanova L. Predskazat tumannoe budushchee: pochemu rastet spros na karty taro i kto ih pokupaet [Predicting a foggy future: Why the demand for tarot cards grows and who buys them]. 2023. URL: <https://www.forbes.ru/svoi-biznes/486164-predskazat-tumannoe-budusee-pochemu-rastet-spros-na-karty-taro-i-kto-ih-pokupaet>. (In Russ.).
18. McIntosh Ch. *Rossiya okkultnaya. Traditsii yazychestva, ezoteriki i mistiki* [Occult Russia. Pagan, Esoteric, and Mystical Traditions]. Moscow; 2003. (In Russ.).
19. Mashitko O.V. Nevidimaya, rasseyannaya, passivnaya: sposoby funktsionirovaniya postsekulyarnoy religioznosti [Invisible, scattered, passive: The ways the post-secular religiosity functions in]. *Vestnik SPbGU. Filosofiya i Konfliktologiya*. 2016; 2. (In Russ.).

20. Miyagasheva S.B. Gorodskoy shamanizm v Buryatii: k voprosu o modifikatsii obrya-dovogo kompleksa [Urban shamanism in Buryatia: On the modification of the ritual complex]. *Oikumena. Regionovedcheskie Issledovaniya*. 2024; 1. (In Russ.).
21. Mauss M. Sotsialnye funktsii svyashchennogo [Social functions of the sacred]. *Izbrannye proizvedeniya*. Saint Petersburg; 2000. (In Russ.).
22. Neklyudova M.A. Vedmy v sueveriyah Viktorianskoy Anglii [Witches in the superstitions of Victorian England]. *Zhenshchiny vo vlasti, biznese, nauke i kulture*. Otv. red. T.M. Gavristova. Yaroslavl; 2021. (In Russ.).
23. Nosachev P.G. Blesk i nishcheta “sotsiologii okkultnogo”: Teoriya ok-kultury Ch. Partridga [Splendor and misery of “sociology of the occult”: Ch. Partridge’s theory of occulture]. *Vestnik PSTGU. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*. 2017; 70. (In Russ.).
24. O vere i sueveriyah, ili tainstvennoe i zagadochnoe ryadom [On faith and superstitions, or the mysterious and enigmatic nearby]. 2022. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/o-vere-i-sueveriyakh-ili-tainstvennoe-i-zagadochnoe-rjadom>. (In Russ.).
25. Panin S.A. *Sovremennoe koldovstvo. Wicca i ee mesto v kulture XX — nachala XXI veka* [Contemporary Witchcraft. Wicca and Its Place in the Culture of the 20th — Early 21st Century]. Moscow; 2016. (In Russia).
26. Panin S.A. *Uchenie germeticheskogo ordena zolotoy zari kak forma zapadnogo ezoterizma i religioznoy filosofii* [The Teachings of the Hermetic Order of the Golden Dawn as a Form of Western Esotericism and Religious Philosophy]. PhD Thesis. Moscow; 2014. (In Russ.).
27. Pluzhnikova N.N. Ezotericheskoe znanie v kulture postmoderna [Esoteric knowledge in the postmodern culture]. *Voprosy Kulturologii*. 2010; 2. (In Russ.).
28. Prokhorenko I.V. Problemy evolyutsii dvizheniya New Age v stranah Zapada [Evolution of the New Age movement in Western countries]. *Vestnik SPbGU. Mezhdunarodnye Otnosheniya*. 2008; 3. (In Russ.).
29. Prutskova E.V., Markin K.V., Vrublevskaya P.V. Q-metodologiya v izuchenii “slaboy religioznosti” [Q-methodology in the study of “weak religiosity”]. *Nauchny Rezultat. Sotsiologiya i Upravlenie*. 2020; 3. (In Russ.).
30. Ratnikova V.E. Okkultnaya filosofiya, okkultizm: istoriya i sovremennost [Occult philosophy, occultism: History and the present time]. *Sovremennaya nauka: aktualnye problemy i puti ih resheniya*. Pod obshch. red. A.I. Vostretsova. Dushanbe; 2017. (In Russ.).
31. Religiya i obshchestvo [Religion and society]. 2023. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/religija-i-obshchestvo-monitoring>. (In Russ.).
32. Samelik Yu.L. Repressii protiv filosofsko-misticheskikh soobshchestv v SSSR v 1920-1940-h gg.: k istoriografii voprosa [Repressions against philosophical-mystical communities in the USSR in the 1920-1940s: On the historiography of the issue]. *CLIO-SCIENCE: Problemy istorii i mezhdistsiplinarnogo sinteza*. Pod obshch. red. S.Yu. Rafalyuk. Vol. XI. Moscow; 2020. (In Russ.).
33. Sorokin P. Religioznye gruppy i religioznye peregruppirovki [Religious groups and religious regrouping]. *Religiya i Obshchestvo*. Moscow; 1996. (In Russ.).
34. Tainstvennoe i potustoronnee, ili rossiyane o magah i astrologah [Mysterious and otherworldly, or Russians’ ideas about magicians and astrologers]. 2024. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/tainstvennoe-i-potustoronnee-ili-rossijane-o-magakh-i-astrologakh>. (In Russ.).
35. Turner V. *Simvol i ritual* [Symbol, Myth, and Ritual]. Moscow; 1983. (In Russ.).
36. Tyutina O.S., Aitamurto K. Yazychestvo, traditsionalizm, natsionalizm. Narrativy russkogo rodnoveriya [Paganism, traditionalism, nationalism. Narratives of the Russian “Native Faith”]. *Vestnik Mininskogo Universiteta*. 2017; 4. (In Russ.).
37. Habermas Ju., Ratzinger J. (Benedict XVI). *Dialektika sekulyarizatsii. O razume i religii* [The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion]. Moscow; 2006. (In Russ.).

38. Kharitonova V.I. “A u nas vse shamany — pravoslavnye...”: sovremenny (neo) shamanizm i problema kulturnoy identichnosti [“All our shamans are orthodox Christians...”: Contemporary (neo) shamanism and the problem of cultural identity]. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniya*. 2016; 1. (In Russ.).
39. Kharitonova V.I. Tuvinsky (neo) shamanizm kak kultovaya i tselitelskaya praktika v sovremennom mire [Tuvan (neo) shamanism as a cult and healing practice in the contemporary world]. *Novye Issledovaniya Tuvy*. 2018; 4. (In Russ.).
40. Shevchuk A.I. Fenomen “khristianskoy teosofii” v Rossii (po materialam Smolenskogo teosofskogo obshchestva) [The phenomenon of “Christian theosophy” in Russia (based on the materials of the Smolensk Theosophical Society)]. *Religiovedcheskie Issledovaniya*. 2019; 20. (In Russ.).
41. Shnirelman V.A. *Ariyskiy mif v sovremennom mire* [Aryan Myth in the Contemporary World]. Moscow; 2015. (In Russ.).
42. Ashraf Q.H., Galor O. *Cultural Assimilation, Cultural Diffusion and the Origin of the Wealth of Nations*. London; 2007.
43. Clarke C. Colonialism and its social and cultural consequences in the Caribbean. *Journal of Latin American Studies*. 1983; 15 (2).
44. Dail C. When for “witches” we read “women”: Advocacy and ageism in nineteenth-century Salem witchcraft plays. *Theatre History Studies*. 2020; 39.
45. Michael P.A. New age spiritualism, mysticism, and far-right conspiracy. *Educational Philosophy and Theory*. 2023; 55 (14).
46. Miller C. How modern witches enchant TikTok: Intersections of digital, consumer, and material culture (s) on #WitchTok. *Religions*. 2022; 13.
47. Regardie I. *The Golden Dawn*. Vol. 1. The Aries Press; 1937.
48. Renser B., Tiidenberg K. Witches on Facebook: Mediatization of neo-paganism. *Social Media + Society*. 2020; 6 (3).
49. Scheitle C.P. Bringing out the dead: Gender and historical cycles of spiritualism. *OMEGA — Journal of Death and Dying*. 2005; 50 (3).
50. White E.D. *Wicca: History, Belief, and Community in Modern Pagan Witchcraft*. Sussex Academic Press; 2016.