

ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

DOI: 10.17212/2075-0862-2026-18.3.1-72-88

УДК 291.12

Наследие Израэля Регарди и процесс психологизации эзотерики

Кальницкая Татьяна Григорьевна,

*аспирант кафедры философии религии и религиоведения
филологического факультета*

*Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова,
Россия, 119192, Москва, Ломоносовский пр. 27, корп. 4*

ORCID: 0009-0006-1279-2000

kalnitskaya.tata@yandex.ru

Аннотация

Статья посвящена комплексному анализу феномена психологизации западного эзотеризма, который рассматривается через призму интеллектуальной биографии и творческого наследия Израэля Регарди (1907–1985). Актуальность исследования обусловлена необходимостью переосмысления границ между магическим и научным дискурсами в культуре модерна. Теоретико-методологическую основу работы составили концепции ведущих исследователей эзотеризма (В. Ханegraаф, И. Аспрем, М. Пазин, К. Партридж). Ключевым инструментом анализа выбрана классификация типов психологизации (комплементарная, терминологическая, редуктивная и идеалистическая), предложенная К. Плейсансом. В исследовании прослеживается эволюция взглядов И. Регарди: от периода сотрудничества с Алистером Кроули и членства в ордене *Stella Matutina* до увлечения аналитической психологией К.-Г. Юнга и телесно-ориентированной терапией В. Райха. На материале наиболее известных трудов И. Регарди, таких как «Срединный столп», «Философский камень», «Целительная сила, молитва и релаксация», установлено, что обращение И. Регарди к психологии не было линейной редукцией, а представляло собой комплексную стратегию модернизации эзотерики. Выделенные типы психологизации при этом не сменяют друг друга последовательно, а нередко сочетаются в рамках одних и тех же работ. Особое внимание было им уделено интеграции телесных практик и релаксации (под влиянием В. Райха) в систему магической практики. Автор приходит к заключению, что психологизация в творчестве И. Регарди выполняла функцию легитимации магии в секулярном обществе. Она позволила перенести центр сакрального из внешнего космоса во внутренний мир субъекта, трансформируя магию в систему личностной интеграции и терапевтической помощи. Таким образом, наследие И. Регарди служит плодотворным примером теорий психологизации эзотерики,

демонстрируя, что сближение эзотерики и психологии может привести не к исчезновению магии, а к формированию своего рода системы терапевтического самопознания, сохранив свою актуальность и жизнеспособность в условиях секулярной культуры и доминирования научного мировоззрения.

Ключевые слова: бессознательное, западная эзотерика, Израэль Регарди, Кристофер Плейсанс, магия, каббала, психоанализ, психологизация эзотерики.

The Legacy of Israel Regardie and the Process of Psychologization of Esotericism

Tatiana Kalnitskaya,

Postgraduate Student

Department of Philosophy of Religion and Religious Studies

Lomonosov Moscow State University

27, korp. 4., Lomonosovskiy prosp., Moscow, 119192, Russian Federation

ORCID: 0009-0006-1279-2000

kalnitskaya.tata@yandex.ru

Abstract

The article analyzes the psychologization of Western esotericism through the intellectual biography and oeuvre of Israel Regardie (1907–1985). Addressing the need to reconceptualize the boundaries between magical and scientific discourses in modern culture, the study draws on theoretical frameworks from leading scholars of esotericism (W. Hanegraaff, E. Asprem, M. Pasi, C. Partridge) and employs C. Plaisance's typology of psychologization (terminological, idealist, reductive, compensatory) as its primary analytic tool. Tracing the evolution of Regardie's thought – from his collaboration with Aleister Crowley and involvement in the Stella Matutina order to his engagement with Jungian psychoanalysis and Wilhelm Reich's body-oriented therapy – the analysis demonstrates that his turn to psychology was not a mere act of reductionism. Through close reading of key works (*The Middle Pillar*, *The Philosopher's Stone*, *The Art of True Healing*, etc.), the author argues that Regardie's project of psychologization of magic constituted a complex strategy for modernizing esoteric practice. Regardie's early writings exhibit terminological psychologization, translating Kabbalistic concepts into psychoanalytic language. His later works advance idealist and compensatory models, reinterpreting deities, and alchemical processes as archetypes of the collective unconscious and framing ritual as a psychotechnique for individuation and realization of the Self (in Jungian terms). Particular attention is paid to his incorporation of bodywork and relaxation techniques (influenced by Reich) into magical practice. The study concludes that psychologization in Regardie's legacy served to legitimize magic within a secular society, relocating the sacred from the external cosmos to the individual's inner world. Consequently, magic is transformed into a system of personal integration and therapeutic self-development. Regardie's work thus exemplifies the theoretical paradigm of esoteric psychologization, illustrating how the confluence of esotericism and psychology does not ne-

gate magic but reconstitutes it as a viable framework for therapeutic self-knowledge within contemporary secular and scientific worldview.

Keywords: the unconscious, Western esotericism, Israel Regardie, Christopher Plaisance, magic, psychoanalysis, psychologization of esotericism.

Библиографическое описание для цитирования:

Кальницкая Т.Г. Наследие Израэля Регарди и процесс психологизации эзотерики // Идеи и идеалы. – 2026. – Т. 18, № 3, ч. 1. – С. 72–88. – DOI: 10.17212/2075-0862-2026-18.3.1-72-88.

Kalnitskaya T. The Legacy of Israel Regardie and the Process of Psychologization of Esotericism. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2026, vol. 18, iss. 3, pt. 1, pp. 72–88. DOI: 10.17212/2075-0862-2026-18.3.1-72-88.

Проблема демаркации научного и эзотерического дискурсов в культуре модерна

Конец XIX – начало XX в. ознаменовались заметным возрождением интереса к магии и мистике в западном обществе. В то время как ранние исследователи, такие как шотландский историк Джеймс Уэбб, трактовали оккультизм как «бегство от разума» и следствие «кризиса сознания» [16], современные исследования создают более сложную картину. Оккультизм XIX в. формировался под влиянием культуры Викторианской эпохи, идей Просвещения и развивающейся науки. Возникновение и институционализация таких организаций, как Орден Золотой Зари и Теософское общество, укрепили статус магии как социальной и духовной практики, привлекая представителей образованных и состоятельных слоев общества. В этих сообществах интерпретировались архаичные и зарождались новые формы синтеза магических и религиозных традиций, включающих элементы герметизма, каббалы и восточной философии. Процессы модернизации и «расколдовывания» мира, вопреки ожиданиям, не привели к исчезновению оккультизма, а лишь способствовали его трансформации и адаптации к вызовам времени.

Параллельно с этим развивалась и академическая парадигма психологии религии: труд американского философа и психолога Уильяма Джеймса «Многообразие религиозного опыта» заложил эмпирическую и феноменологическую основу для анализа мистических переживаний, что существенно повлияло не только на психологию и религиоведение, но и на практиков оккультизма. В рамках интеллектуального движения, фокусирующегося на исследовании бессознательного и стремившегося к психологическому осмыслению религиозного опыта, Карл Густав Юнг, называемый французским историком Антуаном Февром «величайшим исследователем “психологических” сокровищ алхимического корпуса» [6, с. 162],

разработал собственную глубинно-психологическую концепцию, в которой архетипы, коллективное бессознательное и процесс индивидуации предоставили альтернативный концептуальный аппарат для интерпретации магических и мистических традиций через призму структур психики.

В этом сложном культурном контексте особое место занимает фигура Израэля Регарди, англо-американского оккультиста, церемониального мага и автора более пятнадцати трудов по западной эзотерике. И. Регарди, апеллируя к иудаистским, христианским и восточным духовным опытам и находясь на пересечении ортодоксальных религий и новой духовной культуры, синтезировал эти знания с оккультной практикой, предлагая магию как путь сознательного опыта и трансценденции, основанный на концептуально-психологическом понимании внутренних процессов человека. И. Регарди, устремляясь к синтезу психологических теорий – в первую очередь юнгианства – и эзотерических практик, рассматривал магию как инструмент личной и духовной трансформации. Фактически он стал одним из главных представителей той тенденции, которую голландский исследователь западной эзотерики Воутер Ханеграаф определил как «доминирующую среди магов XX в.» [11, с. 366].

Теоретико-методологические аспекты изучения психологизации эзотеризма

В работе «Западная эзотерика. Путеводитель для запутавшихся» (2013) Воутер Ханеграаф отмечает существенные перемены, произошедшие с эзотеризмом вследствие пяти аспектов модернизации: «...господство идеи инструментальной каузальности, расширение географического охвата эзотеризма, новые теории эволюционистского подхода, влияние психологии на эзотеризм и появление “рынка религий”, включающего эзотерические религии и духовные пути» [7, с. 168]. Будучи ограниченными объемом статьи, мы рассмотрим подробнее лишь два последних фактора, ничуть не умаляя значение первых трех. В. Ханеграаф подчеркивает сложные взаимосвязи между психологией и эзотеризмом в западной традиции, характеризуя их развитие как «двойную диалектику». С одной стороны, мы можем говорить о психологизации сакрального, т. е. о процессе, в ходе которого сакральные (или священные) элементы, идеи и практики постепенно интерпретируются через призму психологии, а религиозные ритуалы и опыт начинают рассматриваться как отражение внутреннего состояния человека, его психологических процессов и переживаний. С другой стороны, психология и психотерапия, особенно в своих современных формах, наполняются сакральными значениями, психологические концепции и методы начинают восприниматься как обладающие глубокой, почти духовной мудростью, способной воздействовать на человеческую душу.

Как отмечает В. Ханegraаф, данный процесс не является однозначным, а «это значит, что в современном эзотеризме авторы и практики часто говорят о божественных реальностях, имея в виду собственную психику, и о собственной психике, имея в виду божественное» [7, с. 160]. Когда авторы и практики используют такие термины, как «божественное», это часто связано не столько с внешней, независимой метафизической реальностью, сколько с их личным психическим состоянием или внутренними переживаниями. Таким образом, практик эзотеризма может интенсивно медитировать, исследовать и обращаться к внутренним аспектам своей психики, и эти внутренние процессы начинают рассматриваться как выражения более высоких, божественных истин. По мнению В. Ханegraафа, труды Алистера Кроули и Израэля Регарди являются примерами этой двойной диалектики. А. Кроули, например, первоначально использовал магические ритуалы как способы взаимодействия с метафизической реальностью, но затем его подход стал более связанным с интерпретацией этих практик через призму психологии. Позже А. Кроули стремился преодолеть упрощение эзотерических практик, пытаясь вернуть опыту и практике метафизическое измерение. И. Регарди, в свою очередь, привнес психоаналитические идеи в интерпретацию ритуалов, подчеркивая, что сакральные процессы могут быть важными отражениями внутренней, психической динамики. Эта тенденция, отмечает В. Ханegraаф, также отражает более широкие культурные изменения, где границы между наукой, философией и религией становятся все более размытыми. Он подчеркивает, что в современном западном эзотеризме наблюдается не просто наложение психологических концепций на религиозные практики, а глубокая взаимная связь, где оба элемента – сакральное и психическое – влияют друг на друга.

В крайне интересной работе «Как магия пережила расколдовывание мира», которая ясно демонстрирует его позицию, В. Ханegraаф предлагает теорию «успешной адаптации» [11, с. 359] оккультистов к быстро меняющейся, рациональной, секуляризированной реальности, рассматривая магические традиции как «динамичные, разнообразные и подверженные непрерывным историческим изменениям» [там же], однако обратной стороной это адаптации стал необратимый процесс расколдовывания самой магии. Этому тезису созвучно мнение британского религиоведа Кристофера Партриджа, который в своем труде «Повторное околдовывание Запада» (2004) пишет: «...магические и эзотерические движения продемонстрировали поразительную способность адаптироваться, представляя оккультные знания в качестве инструмента индивидуального развития и самореализации, что отвечает ценностям общества с выраженной ориентацией на индивидуализм» [12, с. 142].

Скандинавский исследователь эзотерики Игил Аспрем критикует как В. Ханеграафа, так и К. Партриджа и утверждает, что психологизация эзотерики приводит к «изоляции магической практики от рациональной критики, тем самым легитимизируя ее» [8, с. 142]. И. Аспрем отмечает, что оккультисты и эзотерики создают скорее собственное воображаемое пространство, в котором нет необходимости подстраиваться под внешний мир, и утверждает, что А. Кроули не пытается убежать от разочарования в неэмпирическую реальность, но скорее пытается найти «научные» основания для магических практик, что является процессом натурализации магии, а не психологизации в том смысле, как это использует В. Ханеграаф. «Потребители» оккультных идей, отмечает И. Аспрем, активно перерабатывают, изменяют и переосмысливают полученный материал, а не воспринимают его пассивно. И хотя, говорит он, термин «психологизация» удачно описывает взгляды И. Регарди на ритуальную магию, будет неправильно распространять эту характеристику на весь современный оккультизм [9, с. 77].

Современный итальянский историк религии, Марко Пази, также подчеркивает, что «вполне возможно усмотреть в оккультизме, как и в психоанализе, желание исследовать глубинные уровни себя, уровни сознания, недоступные человеку в обычных условиях» [1, с. 290], особенно отмечая значение психологических теорий, для которых важна была идея «Высшего Я». Он отмечает, что И. Аспрем не учитывает исторический контекст, в котором использует термины психологизации и натурализации. В конце XIX в., отмечает М. Пази, противопоставление натуралистического и психологического подходов не имело бы смысла, так как основным противником научного натурализма было бы сверхъестественное. Психологические интерпретации религиозного опыта, таким образом, могли бы рассматриваться лишь как часть натурализации, а не как ее противоположность. Кроме того, М. Пази подчеркивает, что А. Кроули неоднократно менял свои взгляды на магию, колеблясь между физиологическими, психологическими и традиционными интерпретациями, что не дает нам утверждать его принадлежность лишь к одному подходу. В то же время М. Пази крайне высоко оценивает проект психологизации И. Регарди: «...если Кроули не мог добиться полной натурализации и психологизации магии, желая сохранить универсальные притязания собственной религии, Регарди не был этим ограничен. По причине того, что он не был заинтересован в создании новой религии, или принятии религии Кроули ("кроулианства"), он был способен привнести процесс психологизации в магию в максимально возможном виде посредством применения изучаемых им психоаналитических теорий. Для Регарди магия и психоанализ используют схожие средства для достижения схожих целей,

и ему не нужно было подобно Кроули сохранять веру в сверхъестественные сущности» [13, с. 162].

Типы психологизации согласно К. Плейсансу

Отдельного внимания заслуживает аналитика проекта И. Регарди, представленная Кристофером Плейсансом. Тема психологизации рассматривается им как сложная система взаимодействия двух дискурсивных полей – психологического и эзотерического, – причем вектор и глубина их взаимопроникновения могут существенно варьироваться. Психологизация в широком смысле понимается К. Плейсансом как процесс переосмысления эзотерических понятий, практик и риторики в терминах психологических категорий. Он вводит четыре основных типа такого переосмысления, которые отчасти пересекаются, а отчасти различаются глубиной и направленностью трансформации отношений между психологическим и эзотерическим. Рассмотрим эти типы подробнее.

Первый тип – *комплементарной (complementary), или дополняющей*, психологизации. В этой модели психологический и эзотерический дискурсы признаются как различные, однако взаимодополняющие области: одна не исчерпывает и не подменяет другую, но обе вместе могут привести к целостному опыту. И. Регарди здесь рассматривает психотерапию в качестве необходимого этапа подготовки к эзотерической практике; психологическое и эзотерическое представлены как два этапа единого процесса, каждый из которых имеет автономию, но в то же время «восполняет ограниченность другого» [14, с. 16].

Второй тип – *терминологической (terminological)* психологизации – характеризуется тем, что эзотерические концепты и практики буквально переименовываются в термины современной психологии без утраты их изначального содержательного смысла. Как отмечал В. Ханеграф, терминологическая психологизация позволяет рассматривать «божеств традиционных пантеонов как архетипы и, наоборот, архетипы коллективного бессознательного рассматриваются как мощные, нуминозные реальности» [10, с. 216]. Таким образом, происходит своеобразное совмещение: с одной стороны, эзотерика обретает респектабельность и легитимность через обращение к современному научному языку; с другой стороны, психологическая категория наделяется скрытым эзотерическим содержанием.

В случае *редуктивной (reductive)* психологизации (третий тип, по К. Плейсансу) происходит обратный процесс: эзотерическая практика интерпретируется полностью в психологических терминах, зачастую сводится к исключительно субъективным или проекционным механизмам психики. Здесь эзотерическая символика, ритуалы, переживания рассматриваются не как контакт с независимой объективной духовной реальностью, а

как проявления (симптомы, выражения) психики индивида. К. Плейсанс отмечает, что редукция проявляется в одном из трех аспектов [14, с. 16]: 1) эпистемологическая редукция (в рамках которой религиозные и эзотерические явления рассматриваются как производные биологических и физических законов, поддающиеся объяснению через естественные науки); 2) дефиниционный редукционизм (в отличие от терминологической психологизации, при которой за психологическими терминами сохраняется исходное эзотерическое содержание и метафизический статус обозначаемых ими явлений, здесь научный язык рассматривается как универсальный и достаточный для их исчерпывающего описания); 3) онтологический редукционизм (отрицание самостоятельной реальности эзотерических и религиозных явлений, объясняя их исключительно как вариации других реально существующих вещей или процессов). Важное отличие данного типа заключается в том, что он не ведет к «разоблачению» и отказу от практик. Напротив, сознательно принимая редукцию своих опытов к психологическим основам, эзотерики все равно продолжают ритуалы, осмысляя их как мощные методы работы с подсознанием. Магический или религиозный опыт становится формой психотехники: вызов духов, изготовление талисманов, работа с символами – все это объясняется как способы мобилизации скрытых резервов психики, самопрограммирования, воздействия на свое поведение через символы и ритуалы, подобно тому как И. Регарди часто писал о ритуалах Золотой Зари как о средствах внутренней алхимии, психологической трансформации.

Наиболее сложным и парадоксальным типом является четвертый тип *идеалистической (idealistic)* психологизации: сакральное не просто редуцируется или по-другому именуется, но сам фокус сакрального смещается в глубины психической реальности. Психика и сакральное оказываются тесно переплетены и взаимно обуславливают друг друга. Сакральное, мистическое, потустороннее (духовные сущности, боги, магические силы) не объявляются исключительно субъективными переживаниями индивида, но и не трактуются как автономные от человека объекты – они существуют в особой реальности, находящейся «внутри» и «вовне» одновременно, на уровне коллективного (или универсального) сознания или бессознательного. Ритуалы и магические операции в этой модели рассматриваются как техники, способные «открыть доступ» к глубинным уровням реальности, где индивидуальное и сверхличностное пересекаются. Таким образом, сакральное не исчезает, но смещается в плоскость психического, не утрачивая при этом своей онтологической значимости. Сама психика при этом приобретает черты священного, мистериального.

Прежде чем мы перейдем к оценке наследия И. Регарди, стоит подвести краткий итог дискуссий, рассмотренных выше. Феномен психологи-

зации, значимость которого несомненна для В. Ханegraафа и его коллег, не сводится к простому «переводу» магических идей на язык психологии. Это сложный, многослойный процесс, который, с одной стороны, переводит сакральное и ритуальное в поле психологического осмысления, а с другой – наделяет психологию чертами сакрального, формируя в западной культуре особую «двойную диалектику». В ней категории «божественного» и «психического» уже не столь отчетливо разделены: духовная практика становится способом внутренней трансформации через работу с психикой, а психологические методы обретают почти мистический статус. Наследие И. Регарди дает уникальную возможность рассмотреть, как эти теоретические построения реализуются на практике. Его работы не только иллюстрируют многомерность психологизации, но и выявляют социальный и личный смысл, который придавался магическим практикам в эпоху модерна.

Типы психологизации в творческом наследии Израэля Регарди

Ранние годы И. Регарди были отмечены интересом к различным духовным традициям. Родившись в семье еврейских иммигрантов из России, он изучал иудаизм, иврит, но в процессе юношеских экзистенциальных поисков увлекся буддизмом, индуизмом, йогой и каббалой. Как отмечает британский исследователь творческого пути И. Регарди Джеральд Састер, «к восемнадцати годам он был знаком с основными трудами того времени по восточной философии и йоге» [15, с. 10]. Этот эклектичный подход к духовным поискам стал характерной чертой дальнейшей деятельности И. Регарди.

Знакомство с творчеством Алистера Кроули сыграло важную роль в формировании И. Регарди как оккультиста, однако эти отношения оказались глубоко противоречивыми. В 1928 г. он стал личным секретарем А. Кроули в Париже, где получил доступ к его обширной библиотеке и архивам. Несмотря на разрыв отношений в 1937 г., обусловленный сложностями их личного взаимодействия, И. Регарди неизменно признавал влияние Кроули на свое развитие как мага и мыслителя. Вместе с тем в более поздних работах Регарди заметно стремление к критическому переосмыслению наследия Кроули и к отделению практической ценности разработанных им методов от религиозных притязаний и особенностей личности их создателя. В книге «Глаз в треугольнике» (1970), опираясь на собственный опыт телесной терапии и психоанализа, И. Регарди предложил интерпретацию магии А. Кроули как целостную психотехнику, направленную на самопознание и личностную трансформацию. В такой интерпретации оккультная практика рассматривалась как система работы с бессознательным, преодоления невротических паттернов и

разрешения внутренних психологических конфликтов. Магия не рассматривалась как взаимодействие с внешней метафизической реальностью, но фактически сводилась к явлениям и процессам, ограниченным рамками психики и личностной трансформации, что соответствует редуктивному типу психологизации, описанному выше. Этот подход позволил И. Регарди сохранить интеллектуальную преемственность с идеями А. Кроули, одновременно дистанцируясь от проблематических аспектов личности и методов последнего.

В 1930-е годы начинается самостоятельная авторская деятельность Регарди. Книга «Гранатовый сад» (1932), в которой он стремился преобразовать каббалистическую практику в доступную и понятную для широкой общественности систему, и стала основополагающим текстом по западной каббалистической традиции. В ней И. Регарди восстановил и систематизировал многие аспекты каббалистической теории и практики, раскрыл важные концепты каббалы, подробно обсуждал методы и системы посвящения. В 1932 г. он выпустил труд «Древо жизни», который завоевал признание как одно из самых доступных руководств по практической каббале, а также как наиболее полное введение в систему инициации Ордена Золотой Зари среди таких авторитетных последователей Ордена, как Дион Фортуна. Каббалистическая и ритуальная система интерпретировалась им как универсальная модель, объясняющая одновременно устройство космоса, структуру сознания и процесс духовного развития. И. Регарди адаптировал эзотерическую терминологию и символику, перевел их на вполне современный, «рационально-доступный» язык, чтобы сделать практику понятной широкой аудитории, что, на наш взгляд, служит примером терминологической психологизации по К. Плейсансу. Особенно наглядно это проявляется в интерпретации каббалистической антропологии. Так, нефеш – низший уровень души, связанный с телесной и витальной стороной человеческого существования, – Регарди сопоставлял с бессознательным, а руах – уровень, связанный с личностью, – с психологическим понятием эго. Более высокие уровни души, нешама и хия, он соотносил соответственно с юнгианскими anima и animus. Основанием для такого сопоставления служила их функциональная и символическая поларность: нешама трактовалась им как пассивное, воспринимающее начало, связанное с интуицией и духовным пониманием, тогда как хия – как активное начало, связанное с волей и действием. Тем самым юнгианская оппозиция накладывалась на уже существовавшее в герметической каббале противопоставление женского и мужского аспектов высшей души. Традиционные каббалистические категории, таким образом, получают у Регарди психологические соответствия, но не заменяются ими. В то же время сохраняется сакрально-мистическая ос-

нова каббалы: практика и символика объясняются и через космологию, и через человеческую психику, что привносит элемент комплементарной психологизации, поскольку сакральное и психологическое сосуществуют, но сакральное не сведено к психике полностью.

Труд «Дерево жизни» принес И. Регарди известность в эзотерических кругах и способствовал его вхождению в орден Утренней звезды (Stella Matutina) в 1934 г. Погрузившись в дела ордена, И. Регарди испытал глубокое разочарование в его руководстве, которое, по его словам, отличали некомпетентность и тщеславие. По его мнению, они больше заботились о титулах, чем о практической магии и духовном развитии инициатов; это вело к поверхностному осмыслению ритуалов и препятствовало развитию других членов ордена, поскольку подавляло их инициативу и стремление к экспериментированию. Полагая, что орден «задыхается» в руках некомпетентных руководителей, что ставит под угрозу существование и дальнейшее развитие системы, в 1934 г. И. Регарди покинул его. Движимый стремлением сохранить наследие Золотой Зари для будущих поколений и развеять накопившиеся вокруг системы заблуждения, он принял решение, нарушив обет тайны, опубликовать основные ритуалы и учения ордена, сделав их доступными всем желающим. Публикация в 1937–1940-х гг. четырех томов под общим названием «Золотая Заря. Описание учений, ритуалов и церемоний Ордена Золотой Зари», содержащих основную информацию об учении и ритуалах Ордена, стала поворотным моментом в истории западного оккультизма, впервые открыв широкой публике подробные описания магических практик. Несмотря на неоднозначную реакцию читательской аудитории (И. Регарди говорил, что письмами с угрозами, которые ему поступали, «можно было оклеить все стены квартиры» [15, с. 75]), издание способствовало возрождению интереса к Золотой Заре и церемониальной магии.

Стоит отметить, что в «Моем розенкрейцеровском приключении», служившем своего рода предисловием к публикации собрания ритуалов, И. Регарди отмечает, что ключевой проблемой для систем, подобных Золотой Заре, стали «нелепые поиски Учителей, Внутренних Вождей или контактов с Внутренним планом» [2, с. 9], поводом к поискам которых может лишь быть «гипертрофированное эго, за которым в действительности скрывается чудовищное чувство собственной неполноценности и неуверенность в себе» [2, с. 10], что вполне соответствует редуктивной психологизации по К. Плейсансу. В то же время мы видим значительную комплементарную составляющую: И. Регарди предлагал использовать достижения современной ему психологии в целом и психотерапии в частности для того, чтобы исследовать и исцелять внутренние конфликты, избегая тем самым ловушек тщеславия и самообмана, а также повышая эффектив-

ность и безопасность магической практики, основанной на более здоровой и сбалансированной личности. Таким образом, психотерапия виделась И. Регарди не просто инструментом решения психологических проблем, но и частью более широкой системы духовного и психологического совершенствования, включающей элементы магии, психоанализа и мистицизма. Психология помогает сделать магию более безопасной и эффективной, не заменяя ее полностью.

В работе «Философский камень» (1938), представляющей собой исследование И. Регарди алхимии под влиянием К.-Г. Юнга, мы видим также смешанный тип психологизации: идеалистическая переплетена тесно с терминологической. Алхимическая символика интерпретируется И. Регарди посредством психологических, каббалистических и магических соответствий, а сама алхимическая работа соотносится с процессом внутренней трансформации человека. Как отмечает И. Регарди, «подобно современным психологическим методам, алхимия ставит своей целью создание цельного человека, целостности» [4, с. 11]. Интерес представляет и его восприятие алхимических формул, которые, по его мнению, «духовны и психологичны по своей природе» [4, с. 279]. Эта интерпретация получает вполне конкретное выражение. Так, Меркурий соотносится с сознанием, сера – с эмоциональным и динамическим началом психики, а образ философского камня, возникающего в результате из соединения при посредстве соли, становится символом интеграции различных сторон личности. Аналогичным образом соединение Солнца и Луны истолковывается как объединение сознания с *anima* или *animus*, результатом которого становится психическая целостность. Традиционный алхимический язык трансмутации описывает процесс преобразования и интеграции личности и тем самым получает у Регарди психологическое прочтение. При этом психологическая интерпретация не устраняет сакрального измерения алхимии. Напротив, психологическая интеграция одновременно получает значение духовного преобразования – И. Регарди подчеркивает, что алхимия идет дальше психологии, поскольку ее целью становится не только интегрированный, но и духовно просветленный человек. Именно это сближение психологической целостности и духовного просветления позволяет усматривать в этом идеалистическую психологизацию, по К. Плейсансу. Одновременно непосредственное сопоставление алхимических символов с психологическими категориями демонстрирует и терминологическую психологизацию.

Свои исследования соотношения магии и психологии И. Регарди систематизировал в книге «Срединный столп. Баланс магии и науки» (1938), где провел параллели между техниками «Золотой Зари» и психоанализом. Он показал, что некоторые магические практики могут иметь

терапевтическое применение в клинических условиях, а магию, особенно ритуальные практики, можно понимать как форму прикладной психологии. Например, практика Срединного столпа, полагал он, может выступать как вспомогательное средство психологической работы, способствующее стабилизации внутреннего состояния и выявлению материала, обычно остающегося за пределами сознания. И. Регарди был убежден, что магия может быть полезна психологии, а психология может быть полезна магии, называя аналитическую психологию «супругой древней системы магии» [3, с. 27]. Основопологающей задачей как аналитической психологии, так и магии И. Регарди полагал стремление привести в действие «высшего гения», что для него означает «осознать полностью то, что скрыто и похоронено в подсознании» [3, с. 62]. Таким образом, психология могла дополнять магическую практику средствами анализа внутренних процессов, тогда как магия предоставляла психологии образный и ритуальный инструментарий работы с ними, что можно рассматривать как пример комплементарной психологизации по классификации К. Плейсанса.

В этом контексте можно вкратце упомянуть об отношении И. Регарди к психоанализу Зигмунда Фрейда. Фрейдовская концепция бессознательного как хранилища вытесненных импульсов, в частности сексуальной природы, не находит прямой поддержки у И. Регарди. Хотя он признает роль вытеснения и подавления в формировании неврозов, он полагает, что глубинные причины симптомов лежат не только в травматическом опыте, но и в разобщенности между различными уровнями личности. Такая позиция сближает И. Регарди с более современными направлениями психотерапии, где значение придается не только трактовке прошлого опыта, но и работе с телесными реакциями, целостностью и интеграцией всех сторон личности. Таким образом, З. Фрейд в работах И. Регарди выступает не как авторитет, а как точка отсчета и один из инструментов для осмысления магических техник с позиций психологии, что позволяет проводить параллели между магическим и психотерапевтическим подходом к трансформации личности, но не сводит эзотерический опыт к исключительно психоаналитическим моделям.

Хотя психотерапия для И. Регарди не была тождественна магии, он рассматривал ее как важный подготовительный этап к последней. В «Срединном столпе» он отмечает: «Я был бы чрезвычайно рад, если бы перед изучением магии человек проходил бы шести- или двенадцатимесячный курс психоанализа» [3, с. 28]. Магический ритуал рассматривался И. Регарди не как форма бегства от реальности, а как путь к внутреннему единству, где ритуал Срединного столпа объединял магию и психотерапевтическую трансформацию через осознанную работу с вниманием, телом и

символами. Это проявляется и в конкретных соответствиях. Кетер («корона»), высшая сефира (божественная эманация) Древа жизни, связывается у И. Регарди с «высшим гением»; Тиферет («красота»), традиционно выражающая гармонию и равновесие, — с Руахом, который он связывает с сознательным эго; Даат («знание»), занимающая особое промежуточное положение между высшими и нижними сефирот, выступает связующим звеном между ними. Визуализация сефирот и ритуальное произнесение соответствующих им божественных имен (вибрация) — на выдохе, с усиленным голосовым резонансом и одновременно визуализацией соответствующего центра — должны, согласно И. Регарди, актуализировать скрытые уровни психической жизни.

Тем самым ритуальная практика получает психологическое прочтение как воздействующая на глубинные процессы психики. И. Регарди даже доходит до категоричного утверждения в духе редуктивной психологизации: «До тех пор, пока умственная и эмоциональная системы не будут очищены и объединены в результате катарсического процесса психотерапии, пользы для духовного развития человека от магической работы не будет» [3, с. 115]. Особое значение в практике И. Регарди приобретали телесные методы, прежде всего работа с дыханием и расслаблением. В дальнейшем этот интерес получил развитие в работах «Будь собой. Искусство релаксации» (1965) и «Пособие по релаксации для лентяев» (1983), вдохновленных в том числе трудами американского психолога австрийского происхождения Вильгельма Райха, которые, по признанию И. Регарди, «изменили его жизнь наряду с магией» [5, с. 14].

Заключение

В результате проведенного исследования на материале трудов Израэля Регарди удалось детально проанализировать феномен психологизации западной эзотерики и показать, что этот процесс представлен не как однолинейная редукция «магического» к «психологическому», а как сложное и многомерное взаимодействие двух дискурсивных полей. В частности, на конкретных примерах были выделены и практически проиллюстрированы все четыре типа психологизации по К. Плейсансу: в ранних работах И. Регарди (например, «Гранатовый сад», «Древо жизни») ярко проявляется терминологическая психологизация, где сакральные понятия каббалы переводятся на язык психологии. Ряду работ И. Регарди (особенно «Срединный столп») соответствует редуктивная и комплементарная психологизация: здесь магические ритуалы и символика трактуются как методы работы с подсознанием, а сотрудничество магии и психотерапии видится автором не только как путь облегчения психологических проблем, но и как необходимое условие успешной духовной практики.

Идеалистическая психологизация наиболее отчетливо проявляется в «Философском камне», где психологическая интеграция одновременно получает значение духовного преобразования. Сакральное здесь не сводится к психическому, а сохраняет собственную значимость, соединяясь с психологическим языком описания. На наш взгляд, можно утверждать, что психологизация становится для И. Регарди методом модернизации магии, ее интеграции в актуальный академический и терапевтический контекст. Эта стратегия позволила сделать магическую практику открытой и легитимной для широкой публики, а также приблизить ее к актуальным психотерапевтическим и гуманистическим моделям развития личности. При этом сравнительный анализ позиций В. Ханеграафа, К. Патриджа, И. Аспрема, М. Пази, К. Плейсанса продемонстрировал, что сам феномен психологизации не был однозначным ни для современников И. Регарди, ни для последующей научной традиции: напротив, его границы и последствия постоянно пересматривались и оспаривались как внутри оккультного, так и внутри академического сообщества. В то же время следует четко разделять психологизацию как историко-культурный феномен и научную обоснованность магических практик. И. Регарди заимствует понятийный аппарат психологии, обладавшей высоким общественным статусом, однако ключевые для него концепции К.-Г. Юнга, В. Райха и др. с позиций современной доказательной психологии обладают низким уровнем эмпирической валидности. Данный синтез служил целям легитимации и перевода сакрального на язык светской культуры, но не делал магию частью академической науки.

Наконец, хотелось бы отметить, что продуктивное исследование психологизации эзотерики требует междисциплинарного подхода, объединяющего исторический, философский, религиоведческий и психологический анализ. Только так возможно понять, каким образом в эпоху модерна менялись границы между сакральным и научным и, следовательно, как эзотерика могла сохранять актуальность и динамичность, несмотря на внешнее давление со стороны науки и секулярной культуры. Опыт И. Регарди ярко показывает, что психологизация может быть не редукцией, а формой новой сакрализации, переносом мистического центра с «внешнего» на «внутренний» план и созданием контекстов, где религиозный, терапевтический и культурный опыт принципиально взаимопроникаемы.

Литература / References

1. Пази М. Оккультизм и современность: некоторые ключевые моменты // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – Т. 31, № 4. – С. 276–296.

Pasi M. Okkul'tizm i sovremennost': nekotorye klyuchevye momenty [The Modernity of Occultism: Reflections on Some Crucial Aspects]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* = *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, 2013, vol. 31, no. 4, pp. 276–296.

2. Регарди И. Мое розенкрейцеровское приключение. Вклад в новейшую историю магии и исследование методов теургии. – М.: Энигма, 2011. – 256 с.

Regardie I. *My Rosicrucian Adventure: A Contribution to a Recent Phase of the History of Magic, and a Study in the Technique of Theurgy*. Chicago, Aries Press, 1936 (Russ. ed.: Regardi I. *Moe rozenkreitserovskoe prikluychenie. Vklad v noveishuyu istoriyu magii i issledovanie metodov teurgii*. Moscow, Enigma Publ., 2011. 256 p.).

3. Регарди И. Срединный столп. Баланс магии и науки. – М.: Клуб Касталия, 2015. – 298 с.

Regardie I. *The Middle Pillar: A Co-Relation of the Principles of Analytical Psychology and the Elementary Techniques of Magic*. Chicago, the Aries Press, 1938 (Russ. ed.: Regardi I. *Sredinnyi stolp. Balans magii i nauki*. Moscow, Club Kastaliya Publ., 2015. 298 p.).

4. Регарди И. Философский камень. – М.: Клуб Касталия, 2015. – 362 с.

Regardie I. *The Philosopher's Stone: A Modern Comparative Approach to Alchemy from the Psychological and Magical Points of View*. Chicago, Aries Press, 1938 (Russ. ed.: Regardi I. *Filosofskii kamen'*. Moscow, Club Kastaliya Publ., 2015. 362 p.).

5. Регарди И. Целительная сила, молитва и релаксация. – М.: Энигма, 2007. – 144 с.

Regardie I. *The Art of True Healing: The Unlimited Power of Prayer and Visualization*. London, 1932 (Russ. ed.: Regardi I. *Tselitel'naya sila, molitva i relaksatsiya*. Moscow, Enigma Publ., 2007. 144 p.).

6. Февр А. Западный эзотеризм. Краткая история. – М.: Клуб Касталия, 2018. – 234 с.

Faivre A. *L'ésotérisme*. Paris, Presses Universitaires de France, 1992. 128 p. (Russ. ed.: Fevr A. *Zapadnyi esoterizm. Kratkaya istoriya*. Moscow, Club Kastaliya Publ., 2018. 234 p.).

7. Ханеграаф В.Я. Западный эзотеризм: путеводитель для запутавшихся. – М.: Центр книги Рудомино, 2016. – 256 с.

Hanegraaff W.J. *Western Esoterism: a Guide for the Perplexed*. London, NY, Bloomsbury, 2013. 224 p. (Russ. ed.: Khanegraaf V. Khanegraaf V.Ya. *Zapadnyi ezoterizm: putevoditel' dlya zaputavshikhsya*. Moscow, Tsentr knigi Rudomino Publ., 2016. 256 p.).

8. Asprem E. Magic naturalized? Negotiating Science and Occult Experience in Aleister Crowley's Scientific Illuminism. *Aries*, 2008, no. 8, pp. 139–165. DOI: 10.1163/156798908X327311.

9. Asprem E. *Arguing with angels: Enochian magic and modern occulture*. New York, SUNY Press, 2012. 232 p.

10. Hanegraaff W.J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Albany, State University of New York Press, 1998. 580 p.

11. Hanegraaff W.J. How magic survived the disenchantment of the World. *Religion*, 2003, vol. 33, pp. 357–380. DOI: 10.1016/S0048-721X(03)00053-8.

12. Partridge C. *The Re-Enchantment of the West: Alternative spiritualities, sacralization, popular culture, and occulture*. London, New York, T&T Clark International, 2004. 260 p.
13. Pasi M. Varieties of Magical Experience: Aleister Crowley's Views on Occult Practice. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 2011, vol. 6, no. 2, pp. 123–162. DOI: 10.1353/mrw.2011.0018.
14. Plaisance C. Israel Regardie and the Psychologization of Esoteric Discourse. *Correspondences*, 2015, vol. 3, pp. 5–54.
15. Suster G. *Crowley's Apprentice: The Life and Ideas of Israel Regardie*. York Beach, Maine, Samuel Weiser Inc., 1990. 188 p.
16. Webb J. *Age of the Irrational*. Vol 1. *The Flight from Reason*. London, Macdonald, 1971. 305 p.

Статья поступила в редакцию 14.01.2026.

Статья прошла рецензирование 14.02.2026.

The article was received on 14.01.2026.

The article was reviewed on 14.02.2026.