

ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИИ

УДК 316.422.42:299.572+265
DOI 10.17223/19988613/34/19

К.А. Жарчинская, О.В. Хазанов

ОТ КАББАЛЫ ДО «РАСКРЕЩИВАНИЯ»: ПРОБЛЕМА ОСОЗНАННОГО ВЫБОРА В СОВРЕМЕННОМ И ТРАДИЦИОННОМ МИСТИЦИЗМЕ

Анализируется проблема «ухода из официальной традиции» в классических и современных оккультных сообществах. Предполагается, что предпосылкой этого явления становится императив осознанного выбора в мистицизме. Эмпирической базой для исследования стал ряд примеров из известных восточных учений (каббалы, суфизма) и описания обрядов «раскрещивания» и «имянаречения» у славянских неоязычников. Основания для сравнения предлагается считать «ответами» мистических доктрин на вызовы ортодоксальных монотеистических религий, в которых в наибольшей степени проявился разрыв между социальным и сакральным миропорядком.

Ключевые слова: мистицизм; мистика; неоязычество; традиционализм; раскрещивание.

У человека существует масса возможных вариантов выбора путей познания и саморазвития – от рационалистической научной или обыденной парадигмы до специфической иррациональной религиозной или культурной традиции. Но сегодняшняя реальность турбулентна и многовариантна – и выбор в ней нередко оказывается множественным, временным или сделанным лишь частично. В подобной ситуации окончательные и безусловные «уходы в мистику» на первый взгляд могут быть восприняты как нечто противоестественное. Но если принять во внимание некоторые теоретические подходы к осмыслению мистики, появление современного мистицизма оказывается вполне закономерным.

Дискуссии о сущности и природе мистического понимания истории наверняка еще долго будут актуальны в науке, поскольку мистику как форму религиозного сознания трудно объективно исследовать с позиций «внеаходимости» [1]. Определяя ее вслед за Фомой Аквинским как «сумму теологии» (*cognitio Dei experimentalis*) – «*познание Бога посредством опыта*», – мы будем считать мистику *разновидностью религиозной практики, основанной на непосредственно воспринимаемых чувственных связях с божественным миром* [2. С. 14], а мистицизм – как *совокупность доктрин, регламентирующих эту мистическую практику в рамках конкретной традиции*.

Г. Шолем писал, что существует не мистика вообще, а лишь определенные ее формы – например, христианская или мусульманская. Именно эти формы мы будем иметь в виду, говоря о еврейском, суфийском, неоязыческом мистицизме. Но, ориентируясь на функциональный подход к изучению этого феномена, можно считать, что, несмотря на многообразие структурных форм, есть единая по своей природе мистика [3. С. 102].

С точки зрения исследователей, разделяющих неэциентистский подход к изучению этого явления, между традиционным и современным мистицизмом нет существенных различий. Мистика возникает из осознания пропасти между профаническим и сакральным миропо-

рядком и ставит своей основной задачей преодолеть этот разрыв [2. С. 41], иными словами, является способом познания истины – *осознанным движением человека на пути к её самостоятельному постижению*.

Мистицизм некоторые востоковеды предлагают изучать в контексте концепции «Осевого времени» философа-экзистенциалиста К. Ясперса [4, 5]. Когда возникает идея разрыва между профаническим и сакральным миром, формируется представление о противоречии между социальным и сакральным порядком [5] как между «насушным» и «должным». Мистицизм – это форма индивидуалистического ответа на это противоречие. Традиционно мистики не ставили перед собой задачу преобразовать социальный строй. Их стремления были в гораздо большей степени направлены на контакт человека и бога, чем на взаимоотношения между человеком и человеком.

Еврейская мистика начала активно развиваться после разрушения Второго Храма (70 г. н.э.). До того момента долгое время основной формой общения с сакральным миром у евреев являлось храмовое жертвоприношение. После изгнания появляются формы общения с Всевышним «через текст» (фарисейский иудаизм), а в Средневековье – каббала (с иврита «*получение, принятие*») как традиция *получения* содержащегося в Торе тайного знания и проникновения в сакральную «материю» мира. Некоторые исследователи предполагают, что учение ранних каббалистов о сефирот (древо жизни, строении мира) восходит к гностическим зонам – духовным сущностям, заполняющим пространство между человеком и богом [6]. В другом средневековом каббалистическом трактате, написанном в Испании в XIII в. «Книге созерцания», излагается учение о 13 мидот – эманациях божественного милосердия, которые «сливаются» с сущностными проявлениями человека на пути его мистического общения с богом (через напоминающее мантру постоянное перечитывание мистического трактата). Каббалисты в жажде непосредственного индивидуального контакта с са-

кральным миром как бы участвовали в его «самопо-рождении» [7].

Для современного мистицизма, как и для классического, характерна ситуация «падения авторитетов». В рамках изучения проблемы осознанного «отрыва от традиции», на наш взгляд, актуальны вопросы соотношения в мистических течениях личного выбора и фактора социализации, процессов «создания» и «потребления» возможных мистических практик и – главное – целей и задач, которые ставит перед собой мистик. Чем *мистик* отличается от *мага* или *пророка*? Почему, например, в иудаизме магия была запрещена, а мистика получила чрезвычайно широкое распространение? И наоборот – почему в славянском неоязычестве магия, пророчество и мистицизм часто оказываются соединены воедино в одной религиозной практике?

Главное сходство между мистиком, магом и пророком заключается в их возможности вступать в непосредственный контакт с сакральным миром, которой нет у остальных членов общества. Поэтому по отношению к социуму они нередко оказываются в «пограничном положении», независимо от положительного или отрицательного исхода их практик. Основные различия вытекают из разных задач и методов достижения поставленной цели.

Задача мага – использовать свои священные знания для решения земных проблем. В определенном смысле это одностороннее действие, в котором он оказывается главным. Пророк – напротив, внешне выступает «ведомым», он не сам выбирает свой путь, а только транслирует «истины», которые ему сообщает Бог. Возникновение мистики связано с ощущением «ограниченности» человека, которое может вызываться социально-экономическими изменениями или репрессивным гнетом со стороны ортодоксальной религии. Посредством визионерских практик мистик обретает «душевное блаженство» и конечную человеческую индивидуальность, осознающую себя таковой в результате прорыва «Осевого времени». Он радикально отличается от пророка тем, что сам «прорывается наверх» [4. С. 147–148]. Очевидна «опасность» этого выбора в монотеистических религиозных традициях и закономерно следующее за ним «отчуждение». Пример того, как это происходило в еврейской мистике, можно наблюдать в одном из трактатов Талмуда:

Четыре мудреца вошли в «Пардес», т.е. достигли высшей степени проникновения в сакральный мир. Но судьба их оказалась разной. Бен Зома сошел с ума, Бен Азай умер, Элиша бен Абуя стал еретиком, и вся последующая еврейская традиция после этого именовала его «Ахэр», т.е. «Чужой». И только р. Акива как вошел, так и благополучно вышел (Хагига, 146).

Осознавший бессмысленность религиозных границ мистик, как, например, Элиша Бен Абуя, однажды переставший чтить религиозные запреты Торы, рискует превратиться в еретика. Тем не менее он обладал безусловным авторитетом для некоторых духовных лидеров иудаизма. Один из авторов Талмуда, Рабби

Мейер, до самой смерти продолжал брать у Элиши Бен Абуя уроки.

Роль репрессивного аппарата ортодоксальных религий оказывала свое влияние не только на развитие еврейской мистики. Суфийские авторы также могли доходить до крайней степени свободомыслия:

«В мире 72 верования и секты, но на самом деле их не существует. Ибо, клянусь Аллахом, если и есть всякое верование и всякая секта, то это я» (Дж. Руми) [8. С. 34].

Неоязычество как «бесхрамовое» движение, не обладающее единой организацией с харизматическим авторитетным лидером, по мнению некоторых исследователей, трудно сравнить с религиозными учениями традиционного типа. Но именно отсутствие церковных институтов, препятствующих непосредственному общению с богом, здесь является свидетельством мистического характера переживаемого религиозного опыта [3. С.104].

В славяно-арийском неоязычестве или ведизме, распространяющемся в России 1990-х гг., также присутствует рефлексия относительно неизбежности отчуждения, возникающего на пути к самостоятельному постижению истины: «Вся история человечества насквозь пронизана борьбой формалистов против мистиков, святых, просветлённых и просто непохожих на других, вышедших за пределы обывательского понимания личностей» [9. С. 18].

Обращение к мистике начинается для неоязычников с ритуала отречения от христианской религии – «*раскрещивания*». Снятие крещения, как и подобные обряды в других монотеистических вероучениях, можно считать частным проявлением общеисторической традиции «секуляризма». Но в 1990-е гг. ритуалы раскрещивания актуализируются в связи с конкретно-исторической ситуацией распространения национал-патриотических и анархо-экологических движений славяно-арийского толка. Сегодня в литературе родноверов, а также опубликованных в Интернете фото- и видеоматериалах можно найти массу документально зафиксированных свидетельств проведения этого обряда.

В книге Велимира¹ «Русское язычество и шаманизм» так описывается ритуал, проведенный 23 июня 1993 г. членами неоязыческой общины волхва Доброслава² (авторская орфография и пунктуация сохранены): «Откуда-то сзади Доброслав вынул большую икону – Христа с золотым нимбом и мелкими святыми. В руках у него оказался еще и топор <...>. Он обратился к нам. Нас 30–40 человек, половина в белом, кое-кто в камуфляже. "Я ничего не имею против этого обрезанного иудея. Был он или не был – мне все равно. Пусть они там его обожествляют. Но вот за то, что через него на Руси сделали тысячелетнее рабство, и тысячи русских волхвов и ведьм пожгли? <...> Я его не как человека, как символ тысячелетнего рабства уничтожаю!" <...> Сталь лезвия прошла через лик и раздвоила доску <...>. "А ну, кто его дальше добывать будет?" тут упрашивать не пришлось. Выбежали ребята

наперегонки и давай топор друг у друга выхватывать. Искромсали икону и за другие принялись. <...> Остатки икон бросили в костер за спиной Доброслава. Туда же пошли христианские книги <...>. Туда же пошел чей-то нательный крест. <...>. После начался обряд очищения, посвящения, принятия в Род и наречения именем. Доброслав вызвал первого – длинного парня, с опущенной головой и плечами. Он что-то натворил, и был вроде как под следствием. <...>. Был он наречен именем Светозар. Сглазила его ведьма – в глаза дунула, и великая тоска его охватила, а по чем – не знает. Подался в христианае. Там его заездили, а облегчения не получил. Отказался, пришел в язычники. Доброслав все знает, но спрашивает его по обряду: “ – Крещенный? – Да. – Во взрослом возрасте? – Во взрослом. – Э-э-э. Плохо, брат. Да ты и болен, тебя надо исцелить”. <...>. Доброслав берет кувшин с заговоренной водой и оттирает темя – где попы замазали при крещении родничок – связь с Родом. Наконец, промыл: “ – Ну, вот теперь я восстановил твою связь с предками”. Поставил кувшин на место, взял волшебное кольцо <...>. Три раза одел его на голову до плеч, и снял. “Да хранят тебя берегини!”» [11. С. 522–523].

Текст может создать у читателя впечатление намеренно утрированного отождествления современного оккультизма и крайнего экстремизма. Но на самом деле данный отрывок, как и судьба самого Доброслава, показывает, что религиозно-мистическая активность неоязычников может быть не только проявлением их идеологической борьбы, но и переживанием ситуации маргинализации³. Причем «неопределенность» может быть как личной, так и групповой, возникающей вследствие изменения социальной структуры общества. Неслучайно всплеск развития данного движения приходится на ранние девяностые, а его «переиздание» – на середину первого десятилетия двухтысячных.

Присущее «воинствующему» антихристианству уничтожение религиозно-исторических артефактов (икон, крестов, христианских книг) в современных обрядах снятия крещения [14] не упоминается. Но остается сохранена риторика *сознательного выбора*, спровоцированного ощущением *репрессивного гнета* со стороны церкви как «символа рабства». Обязательные омовения, смывающие «печать христианства», символизируют *осознанный уход из официальной традиции* через мистическую парадигму «очищения».

Готовность мистика контактировать с новыми сакральными силами воплощается в соотношении в его речи диалоговых и монологических форм. И для современного, и для традиционного мистицизма характерно присутствие диалога. Разница в том, кто актер. У суфиев мистик иногда сливается с абсолютным. У язычников также целью ставится единство человека и природы, поэтому мистик, который совершает обряд раскрещивания, выражает волю природы. Особенность еврейской мистики – в сохранении идей нетождественности человеческой души и Абсолюта. Так же как у проро-

ков, при их контакте с Богом человек всегда сохраняет осознание своего собственного Я при всей его малости перед ликом Всевышнего [4. С. 151].

Центральное место в неоязыческих обрядах раскрещивания занимает «разговор» с адептом, в котором он должен ясно выразить осознанную (хоть и, как правило, формализованную по сценарию) позицию: «1. Отрекаешься ли ты от церкви? Отрекаюсь. 2. Отрекаешься ли ты от христианской троицы? Отрекаюсь. 3. И от Иеговы отрекаешься? Отрекаюсь...» [15] и т.д.

После обряда «раскрещивания», символизирующего смерть в старой религиозной традиции, происходит обряд «имянаречения». «Ведическое имя», как правило, сложносоставное – Доброслав, Любомудр – позволяет родноверу преодолеть разрыв между профаническим (в понимании родноверов современным) и сакральным (древним) миропорядком в новой системе верований, родиться в новом «старом» качестве. Среди неоязычников распространено представление о том, что выбор ведического имени – это одновременно и социально-значимый, и священный мистический ритуал. При этом своим значением ведическое имя призвано подчеркнуть осознанный характер выбора человеком духовного пути: «Если человек не может отжаться больше пяти раз, и при этом берёт имя «Лютобор», то иначе как маразмом это не назовёшь» [16].

В неоязычестве существует множество форматов «раскрещивания» – от общинного, группового, до индивидуального, но проводимого «жрецом при свидетелях» или самостоятельного, осуществляемого «в домашних условиях»⁴ ритуала снятия крещения. Отдельного внимания заслуживает возможность не регламентированного жесткими рамками, произвольного ухода из традиции, иногда осознаваемого «стихийно», под влиянием «зова богов», «природы», «крови». Ведическое имя также может быть получено неоязычником в ходе почти пророческого опыта, т.е. быть «сообщено богом», а не выбрано самостоятельно. Если речь идет о снятии крещения и имянаречении детей, принимать за них решение могут родители⁵.

Сложно оценить соотношение давления религиозных и социальных авторитетов и самостоятельной, личностной инициативы современных мистиков на пути к духовному прорыву. В неоязычестве, как в формирующейся религиозной традиции, существуют разные подходы. Известный идеолог экологического славяно-арийства, мистик-целитель А. Трехлебов, называющий своим учителем буддийского ламу Нгаванг Джангбо, говорит, что в снятии крещения вообще нет смысла, поскольку люди изначально «подсоединены генами и духом к эгрегору Вселенной», который действует на земле 1,5 миллиарда лет и никоим образом не пострадал от тысячелетней истории христианства [18].

Можно сказать, что в славяно-арийской мистике не сложилось не только единого ритуала, но и единого смысла раскрещивания. Существуют два основных подхода к по-

ниманию этого обряда: 1) раскрещивание как «социализация», ритуал, выраженный «языком» официальной ортодоксальной религии и призванный ее симулировать, или легитимно заменять одну традицию на другую; 2) раскрещивание как индивидуализирующий путь свободного осознания. Именно последняя форма, на наш взгляд, может создавать предпосылки для постижения неоязычниками истории посредством мистического опыта.

Уход из официальной традиции является для мистика только первым шагом. Следующий этап, с которым сталкивается человек, вставший на путь самостоятельного постижения истины, – **поиски трансперсональных методик**, позволяющих преодолеть разрыв между профаническим и сакральным миром.

Визионерские практики предполагают погружение в измененное состояние сознания. И здесь нельзя утверждать наверняка, что у всех современных славянских язычников есть предпосылки для самостоятельного созидания (а не только лишь потребления) таких практик. Если в классическом восточном мистицизме считается, что источник откровения должен находиться внутри самого человека [4], в неоязычестве адептов призывают быть частью «традиции», прислушиваться к тому, что говорят языческие боги, «ведущие» волхвы, религиозные предписания, старшие члены общины или семья.

Неоязычник зачастую оказывается «ведомым». Возможно, это неким образом связано с ситуацией поиска религиозных авторитетов, характерной для моло-

дой, формирующейся «бесхрамовой» традиции. Возможно, на этот процесс оказывает свое влияние роль «репрессивного аппарата» официальной религии (ортодоксального христианства). В еврейском мистицизме, где роль иудаизма исторически оказалась более слаба, существовала возможность большей самостоятельности в толковании священного текста, из которой вытекали более активное участие мистиков в производстве мистической традиции и меньшая «одиозность» риторики «разрыва со старой традицией», свойственная для воинствующего антихристианства.

Кроме того, есть существенная разница между пониманием в упомянутых формах мистицизма профанического и сакрального начал. Для суфия или еврейского мистика категория «сакрального» означает независимый по отношению к «социальному» священный миропорядок (который присутствует во всем, но не является объяснимым с позиции «профанического» мировоззрения). В неоязычестве (по крайней мере, в славянском) «социум» присутствует и в профаническом, и в священном. Категория «сакрального» здесь, по сути, является «калькой» с человеческой действительности, о чем свидетельствует тот факт, что вся неоязыческая мифология строится на образах антропоморфных богов и предков. Современный мистик от неоязычества переживает о том, какова будет потенциальная оценка его действий, и потому сталкивается с большим количеством препятствий на пути к визионерской деятельности.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Настоящее имя – Н. Сперанский, один из первых идеологов неоязычества, писатель, кандидат физико-математических наук.

² Настоящее имя – А. Добровольский, советский диссидент, участник знаменитого «Процесса четырех» (Дела Гинзбурга и Галанскова), который после доноса на товарищей был осужден на два года и отбывал наказание в одном из мордовских лагерей. В заключении, под влиянием С.Р. Арсеньева-Хоффмана, бывшего белого офицера, увлекся восточным оккультизмом и идеями Е. Блаватской. Приняв ведическое имя, с конца 1980-х гг. участвовал в жизни Московской славянской языческой общины, но после изгнания из нее решил сам стать идеологом национал-патриотов [10. С. 118]. Именно к этому периоду относится дневниковая запись Велимира, которая, по его словам, была сделана через несколько часов после совершения обряда. Книга Велимира «Русское язычество и шаманизм» была издана в 1996 г. и переиздана в 2006 г. тиражом 3000 экземпляров. Автор характеризует ее как труд «ученого», долгие годы изучавшего «основы национальной культуры» и итог многолетней духовной практики. Дневниковые записи Велимир помещает в заключение, предлагая рассматривать их как «источник по истории развития неоязычества» в России 1990-х гг. [11].

³ Подробнее о феномене маргинальных интеллектуальных реформаторов в контексте религиозного историзма написано в одной из наших прошлых статей [12]. Подробнее о методологических перспективах применения концепта маргинальности в исторических исследованиях ранее было написано Н.А. Сайнаковым [13].

⁴ Так этот обряд описывается в социальной сети родноверов «Славянская культура» (>12 000 обращений к статье): «Раздеваемся и произносим: *Крещение от себя удаляю, рабский ошейник ломаю, я не раб, а внук богов Русских! (берем мечик [для анализов крови. – К.Ж.], прокалываем палец, выдавливаем несколько капель крови в воду и ПРОДОЛЖАЕМ). – Кровь Богов – Предков в моих жилах течет, Чистой Воде первозданность вернет! (Садимся в ванну). – Крещение вода причинить помогла, его же вода и смьть смогла! (погружаемся с головой и держимся под водой секунд 20, затем выныриваем)*» [17].

⁵ Например, в 2006 г. на праздник Летнего солнцестояния была «раскрещена» несовершеннолетняя дочь одного из малоярославских неоязычников, получившая ведическое имя Властелина. Документальная запись обряда, завершающегося римскими приветствиями общинников, скандирующих «Слава Властелину», опубликована на канале Veda Rod в сети U-tube и просмотрена более 10 000 раз. (URL: <http://www.youtube.com/watch?v=6COF7QONX18>, свободный).

ЛИТЕРАТУРА

1. Гарин И. Что такое мистика? М., 2004. Т. 1–2.
2. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М. : Гешарим / Мосты культуры, 2004.
3. Балазушкин Е. Сущность и структурное разнообразие мистики. Электронный журнал «Религиоведение» / Амурский государственный университет, МГУ им. Ломоносова. (2010). № 2. С. 102–113. URL: http://www.amursu.ru/attachments/1320_2010_2.pdf, свободный.
4. Хазанов О.В. Мистика: ее природа и социальные функции в контексте концепции «Осевого времени». Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. М. : ИВИ РАН-УРСС, 2006. Вып. 16. С. 147–158.
5. Эйзенштадт Ш. «Осевая эпоха»: возникновение трансцендентных видений и подъем духовных сословий. Ориентация – поиск: Восток в теориях и гипотезах. М. : Наука, 1992.
6. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт за пределами: Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1997.
7. Нечипуренко В.Н. Каббалистическое учение «Книги созерцания» (Сефер га-ийюн): опыт текстуального комментария. Ростов на Дону : Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ. 2009.

8. Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989.
9. Волхв Велеслав. Фундаментализм // «Родноверие» (журнал). 2010. № 1 (2).
10. Шнирельман В.А. Русское родноверие. Неоязычество и национализм в современной России. М.: Изд-во ББИ, 2012. 302 с.
11. Волхв Велеслав. Русское язычество и шаманизм. М.: Ин-т общегуманит. исследований, 2006. 608 с.
12. Жарчинская К.А., Хазанов О.В. Трансформация национальной идеи и религиозный историзм в условиях модернизации на примере славянского неоязычества и еврейского ортодоксального движения // Вестник Томского государственного университета. 2014. № 378. С. 120–124.
13. Сайнаков Н.А. Маргинальность как понятие. Методологические перспективы в историческом исследовании // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 375. С. 97–101.
14. Волхв Бозумил. Обряд раскрещивания. URL: <http://velesova-sloboda.vho.org/heath/name-giving.html>, свободный.
15. Ритуал раскрещивания. Славянская культура, «Информационно аналитический ресурс по культуре и истории славянства и аризма». URL: <http://slavyanskaya-kultura.ru/slavic/slavjanskije-obrjady/ritual-raskreshchivaniya.html>, свободный.
16. Обряд раскрещивания. Текст сообщества «Славяне – мистика». URL: http://vk.com/slavorum?w=wall-37140683_2715, свободный.
17. Славянская культура, «Информационно аналитический ресурс по культуре и истории славянства и аризма». URL: <http://slavyanskaya-kultura.ru/slavic/slavjanskije-obrjady/ritual-raskreshchivaniya.html>, свободный.
18. Трехлебов А.В. Крещение и раскрещивание. URL: http://trehlebov.ru/trehlebov/o_kulture/125-kreshhyonim-delat-li-raskreshhivanie.html.

Zharchinskaya Xeniya A. E-mail: zharch@mail2000.ru, Khazanov Oleg V. E-mail: klio@yandex.ru Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation).

FROM JEWISH KABBALAH TO NEOPAGAN "DISAFFILIATION": THE PROBLEM OF CONSCIOUS CHOICE IN MODERN AND TRADITIONAL MYSTICISM.

Keywords: mysticism; neo-paganism; traditionalism; new religious movement; disaffiliation, apostasy.

The article is devoted to the problem of leaving the religious denomination in classical mysticism and modern occult communities. It is assumed that the desire of conscious choice and individualized mind of mystic derives from the “Axial age” in terms of German philosopher Karl Jaspers. Yet the empirical basis for this study was the medieval Kabbalah, eastern Sufism and modern Russian neo-pagan movements, which are outside the period. Although modern and traditional mysticism have a few differences caused by long chronological gap between them and cultural factors, there are some strong similarities in different forms of mysticism. Being aimed at self-bridging the gap between the sacred and the profane world Mystic makes a challenge to the religious tradition and social norms. At the same time his spiritual experience is different from the prophetic and magical approach. Exploration of the historical determinants of mystical experience could provide the better understanding of some processes occurring in new religious movements, e.g. the exclusion of orthodox Christianity in modern Russia. Mysticism has a mutual functional dependence with the situation of marginalization. Sometimes it radicalizes the religious practice and leads to the total negation of authorities or public destruction of symbols of faith described in the article. The purposes of the study were to examine the factors of making «conscious decision» by early and modern mystics and to determine what had influence on them. It is hypothesized that the actor of the decision-making in Jewish mysticism is «self-responsible» for his choice, while the Neo-pagans or Sufi are often led by irrational sense of the call of Nature or God. The question of the extent of freedom of modern «mystic» demands a particular consideration. Authors suggest that understanding of «sacred» and «profane» in Neopaganism is different from the early traditions. «Sacred» is perceived as not something transcendental there, but as «social-like» (patrimonial, ancestral) category. Findings made in the article demonstrate that modern mysticism can be defined both as a response to the repressive pressure of orthodoxy and the situation of group «uncertainty» caused by the social upheavals.

REFERENCES

1. Garin I. *Chto takoe mistika?* [What is mysticism?]. Moscow: Terra Publ., 2004, vol. 1–2.
2. Sholem G. *Osnovnye techeniya v evreyskoy mistike* [Main Currents in Jewish mysticism]. Mosty kul'tury / Gesharim Publ., 2004. 510 p.
3. Balagushkin E. The essence and structural variety of mysticism. *Religiovedenie – Study of Religion*, 2010, no. 2, pp. 102–113 [Elektronnyy resurs]. Available from: http://www.amursu.ru/attachments/1320_2010_2.pdf (In Russian).
4. Khazanov O.V. *Mistika: ee priroda i sotsial'nye funktsii v kontekste kontseptsii "Oseвого vremeni"* [The mysticism: its nature and social functions in the context of the concept of "axial time"]. In: *Dialog so vremenem* [The dialogue with time]. Moscow: IVI RAN-URSS Publ., 2006, iss. 16, pp. 147–158.
5. Eisenstadt Sh. *"Oseвая epokha": vozniknovenie transtsendentnykh videniy i pod'em dukhovnykh sosloviy* [The “Axial Age”: the emergence of transcendental visions and the rise of the clergy]. In: Reysner L.I. (ed.) *Orientatsiya – poisk: Vostok v teoryakh i gipotezakh* [Orientation – Search: East in the theories and hypotheses]. Moscow: Nauka Publ., 1992. 228 p.
6. Torchinov E.A. *Religii mira: Opyt zapredel'nogo: Transpersonal'nye sostoyaniya i psikhotehnika* [Religions of the world. Experience the beyond. Transpersonal status and psychotechniques]. St. Petersburg, 1997.
7. Nechipurenko V.N. *Kabbalisticheskoe uchenie "Knigi sozertsaniya" (Sefer ra-iyun): opyt tekstual'nogo kommentariya* [The Kabbalistic doctrine of *The Book of Contemplation* (Sefer ha-iyun): the experience of textual commentary]. Rostov on Don: SKNT's VSH YuFU Publ., 2009.
8. Akimushkin O. F., Prigarin N.I. (eds.) *Sufizm v kontekste musul'manskoj kul'tury* [Sufism in the context of Muslim culture]. Moscow: Nauka Publ., 1989. 337 p.
9. Cherkasov I. (Magus Veleslav). *Fundamentalizm* [Fundamentalism]. *Rodnoverie*, 2010, no. 1 (2).
10. Shnirelman V.A. *Russkoe rodnoverie. Neoyazychestvo i natsionalizm v sovremennoy Rossii* [Russian native faith. Neo-paganism and nationalism in contemporary Russia]. Moscow: BBI Publ., 2012. 302 p.
11. Speranskiy N.N. (Magus Velimir). *Russkoe yazychestvo i shamanizm* [Russian paganism and shamanism]. Moscow: Institute for the Humanities Publ., 2006. 608 p.
12. Zharchinskaya K.A., Khazanov O.V. Transformation of the national idea and religious historicism in the context of modernization. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal*, 2014, no. 378, pp. 120–124. (In Russian).
13. Saynakov N.A. The Definition of Marginality. Methodological perspectives in historical studies]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal*, 2013, no. 375, pp. 97–101. (In Russian).
14. Gassanov D.A. (Magus Bogumil). *Obryad raskreshchivaniya* [Religious disaffiliation]. Available from: <http://velesova-sloboda.vho.org/heath/name-giving.html>.
15. *Ritual raskreshchivaniya* [Religious disaffiliation]. Available from: <http://slavyanskaya-kultura.ru/slavic/slavjanskije-obrjady/ritual-raskreshchivaniya.html>.
16. *Obryad raskreshchivaniya* [Religious disaffiliation]. Available from: http://vk.com/slavorum?w=wall-37140683_2715.
17. *Slavyanskaya kul'tura* [Slavic culture]. Available from: <http://slavyanskaya-kultura.ru/slavic/slavjanskije-obrjady/ritual-raskreshchivaniya.html>.
18. Trekhlebov A.V. *Kreshchenie i raskreshchivanie* [Baptism and religious disaffiliation]. Available from: http://trehlebov.ru/trehlebov/o_kulture/125-kreshhyonim-delat-li-raskreshhivanie.html.