

ЕЛЕМЕНТИ ТРАДИЦІЇ ШАМАНІЗМУ В РИТУАЛЬНІЙ СИСТЕМІ ТЕЛЕМИ ТА ТВОРЧІЙ СПАДЩИНИ АЛЕЙСТЕРА КРОВЛІ

У статті досліджено можливі точки перетину між релігійно-містичною системою телеми, заснованою Алейстером Кровлі, та архаїчними шаманськими практиками. Основну увагу приділено порівнянню змінених станів свідомості, технік досягнення екстазу, концепцій подорожей в астральні світи, спілкування з духовними сутностями та ролі посвяченого як посередника між світами. Проведено аналіз ключових теоретичних джерел з обох традицій, включно з класичними працями Кровлі, дослідженнями Мирчі Еліаде, а також сучасними емпіричними й філософськими розвідками про шаманізм і психоактивний досвід. Автор дійшов висновку, що хоча телема постає як модернізована й есотерична система Заходу, вона зберігає низку функціональних аналогій із шаманізмом, особливо в контексті ритуальної роботи зі свідомістю. Тема потребує подальшого міждисциплінарного вивчення на перетині релігієзнавства, антропології та історії містицизму.

Ключові слова: телема, шаманізм, Алейстер Кровлі, екстаз, змінені стани свідомості, релігійна практика.

Dmytro Pomazan

ELEMENTS OF SHAMANIC TRADITION IN THE RITUAL SYSTEM OF THELEMA AND THE CREATIVE HERITAGE OF ALEISTER CROWLEY

This article explores potential intersections between the religious-mystical system of Thelema, founded by Aleister Crowley, and archaic shamanic practices. The analysis focuses on altered states of consciousness, techniques of achieving ecstasy, astral travel, spirit communication, and the role of the practitioner as a mediator between worlds. Key theoretical sources from both traditions are examined, including Crowley's seminal writings, Mircea Eliade's studies, and contemporary empirical and philosophical research on shamanism and psychoactive experiences. The study concludes that although Thelema is a modernized and esoteric Western system, it shares several functional analogies with shamanism, especially regarding ritual work with consciousness. The subject calls for further interdisciplinary research at the intersection of religious studies, anthropology, and the history of mysticism.

Keywords: Thelema, shamanism, Aleister Crowley, ecstasy, altered states of consciousness, religious practice.

Релігійно-містичне вчення телема, започатковане Алейстером Кровлі на початку XX століття, є одним із найбільш суперечливих і водночас недооцінених феноменів в історії новітніх релігій. Упродовж десятиліть постать Кровлі залишалася об'єктом демонізації, а його релігійна система – маргіналізованою або редукованою до окультної екзотики. Такий підхід сформував упереджене уявлення про телему як про форму «сатанізму» чи псевдорелігійного епатажу, що не відповідає ані складності її світоглядних структур, ані її місцю в ширшому контексті західної есотеричної традиції. У сучасному релігієзнавстві зростає потреба в переосмисленні телеми не лише як окультного вчення, а як специфічного релігійного руху, що інтегрує в собі низку глибинних світоглядних пластів, зокрема й елементи архаїчних релігійних практик, серед яких особливе місце посідає шаманізм (Hedenborg White, 2020, p. 3–5).

Водночас упродовж останніх десятиліть спостерігається зростаючий інтерес до шаманізму як до універсальної форми релігійної практики, що виявляється в різних культурних і часових контекстах. Шаманізм дедалі більше розглядається не лише як пережиток архаїчних систем вірувань, а як жива й адаптивна традиція, що трансформується під

впливом сучасних духовних пошуків, психології, новітніх форм езотеризму та навіть масової культури. Дослідження показують, що елементи шаманських практик – трансів техніки, робота з духами, символізм тварин-помічників – активно реінтерпретуються в новітніх релігійних і окультних рухах.

Дослідження має на меті простежити паралелі між шаманськими практиками (зокрема, зміненими станами свідомості, екстатичними техніками, астральними подорожами та взаємодією з духами) і ключовими аспектами теософсько-магічної доктрини Кровлі, а також з'ясувати, наскільки ці елементи можуть бути інтерпретовані як свідоме або несвідоме відтворення архаїчної релігійної моделі.

Хоча постать А. Кровлі вже стала об'єктом численних досліджень у галузі історії релігії, окультизму й езотеризму, ця добірка джерел фокусується на менш очевидних, але важливих аспектах його вчення, зокрема на елементах, що дотичні до шаманських практик: використання змінених станів свідомості, взаємодія з духовними сутностями, досвід особистої трансформації. Через це ці праці мають цінність у вивченні того, як елементи шаманізму можуть проявлятися в модернізованих окультних системах, зокрема в телемі.

Так, у рукописі «Магічне використання Кровлі ангалоніуму Левінії (пейота / мескаліну)» йдеться про експериментальне застосування А. Кровлі мескаліну – психоактивного ентеогену, аналогічного до рослин, які використовуються в шаманських практиках (наприклад, айяуаски в амазонських культурах). Автор підкреслює, що Кровлі використовував ці речовини як частину ритуальної структури для відкриття астрального світу та набуття містичного досвіду. Такий підхід дає змогу трактувати телему як систему, де свідомо запозичуються елементи шаманських трансформаційних технік (Everitt, 2015).

У схожій за тематикою статті Крістофер Партрідж розглядає вживання психоактивних речовин Кровлі як духовну практику, а не лише гедоністичну звичку (Partridge, 2017). Це дослідження дає змогу провести паралелі з шаманізмом, де змінений стан свідомості має сакральний зміст. Важливо, що дослідник аналізує методологічну систематичність у підході Кровлі – використання речовин як інструмента входження в транс, контакту з інакшими сутностями та перетворення особистості.

Водночас дослідник Марко Геденборг Вайт закликає переглянути образ Кровлі, звільнивши його від моралістичного кліше «демонізованого чаклуна», і розглянути телему як динамічну релігійну систему. Такий підхід актуалізує вивчення телеми в контексті альтернативної духовності, де, як і в шаманізмі, сакральне пізнається через індивідуальний досвід, ініціацію та трансів практики. Авторка вказує, що телема заслуговує на аналітичне дослідження в термінах сучасної феноменології релігійного досвіду (Hedenborg White, 2020).

Видатний дослідник західного езотеризму Генрік Богдан аналізує унікальне поєднання антропоцентризму й містики у світогляді Кровлі, де божественне ототожнюється з людською сутністю (Bogdan, 2020). Це перегукується із шаманською ідеєю внутрішнього сакрального потенціалу, де шаман не лише посередник, а часто сам стає духом. Богдан підкреслює, що містичні досвіди Кровлі – це ритуальні мандрівки, у яких онтологічна межа між людиною і вищими силами розмивається – аналогічно до багатьох шаманських систем.

Одна з найновіших праць присвячена центральному ритуалові в телемі – «Знанню і Розмові зі Святим Ангелом-Охоронцем». Богдан інтерпретує цей досвід як форму контактної магії, яка має багато спільного із шаманським входженням у стосунки із духом-покровителем або тотемом. Практика є складним ритуалом трансформації свідомості, що веде до інтеграції нової духовної ідентичності – аналогічно до шаманської ініціації (Bogdan, 2023).

Отже, слід констатувати, що жодна з робіт не звертається до теми шаманізму. Також немає жодних

підтверджень контакту А. Кровлі із шаманами під час його подорожами світом.

Варто також підкреслити, що сучасні інтерпретації шаманізму давно вийшли за межі суто етнографічного опису ритуалів корінних народів. Сьогодні шаман вивчається як архетип трансформативної постаті в таких галузях, як релігієзнавство, психологія, культурна антропологія, філософія та навіть когнітивна наука. У новітніх студіях він постає не лише як носій традиції, а як ключова фігура в осмисленні змінених станів свідомості, духовної ініціації та глибинної символіки переходу між світами. Тому для нашого дослідження були відібрані найбільш дотичні статті до цієї тематики.

Наприклад, у статті Шеннон Крокфорд досліджуються символічні структури західного шаманізму, розглядається, як поняття «тріщини між світами» стало центральним для опису змінених станів свідомості та трансцендентного досвіду (Crockford, 2013). Авторка демонструє, що західний шаманізм хоч і оперує в іншому соціокультурному середовищі, успадковує архетипові моделі з традиційних шаманських практик. Ця робота є важливою в контексті досліджень сучасної релігійності та психології релігійного досвіду, вказуючи на тривале переплетення шаманізму з езотеричними течіями.

Східний дослідник Фен Ку аналізує локалізовані форми шаманізму серед народу даур у Північному Китаї, зосереджуючись на втіленні духів предків у ритуальних практиках. Автор демонструє, як шаманські церемонії створюють «ритуальний ландшафт», де поєднуються тілесність, соціальна взаємодія та сакральне. Це дослідження ілюструє, як традиційний шаманізм адаптується до пострадянського й постмаоїстського контексту, залишаючись важливим у локальних ідентичностях і духовному житті (Qu, 2021).

У статті «Огляд досліджень практик шаманського трансу» представлено широкоформатний огляд досліджень, присвячених практикам шаманського трансу в медичному, психологічному й етнографічному контекстах. Автори систематизують результати численних публікацій, фокусуючись на загальних механізмах входження в змінені стани свідомості – як за допомогою ритуалів, так і під впливом психоактивних речовин. Дослідження засвідчує зростання інтересу до шаманізму як міждисциплінарного об'єкта вивчення, зокрема в галузях психотерапії, нейронаук і антропології релігії (Marie et al., 2024).

Нарешті, у новітньому розділі для авторитетного оксфордського довідника видатний дослідник Вінкельман узагальнює дані щодо перетину шаманізму з психоделічними досвідами. Він обґрунтовує тезу про те, що багато аспектів містичного та релігійного переживання в шаманізмі мають нейрофізіологічну

основу, особливо в контексті застосування ентеогенів (Winkelman, 2024). Цей текст інтегрує новітні наукові уявлення про шаманізм у міждисциплінарний дискурс психоделічної науки, релігієзнавства та нейропсихології.

Отже, шаманізм і телема постають як окремі явища, що привертають увагу дослідників із різних галузей – від антропології до релігієзнавства. Шаманізм вивчається як універсальний духовний феномен, пов'язаний із трансовими станами та ритуальною практикою. Телема ж репрезентує модерний езотеричний рух, у якому відчутний інтерес до змінених станів свідомості, індивідуального досвіду та містичних практик. Обидва напрями залишаються важливими об'єктами міждисциплінарного аналізу.

Виклад основного матеріалу. Перш ніж переходити до порівняння шаманізму з телемою, доречно розглянути їх визначення та загальну історію. Сам Кровлі визначав телему таким чином: «Телема означає не просто нову релігію, але й нову космологію, нову філософію, нову етику. Вона координує роз'єднані відкриття науки, від фізики до психології, в цілісну і послідовну систему» (Crowley, 1989, р. 398–399). У сучасному розумінні це неорелігійний рух, однак для комплексного розуміння цієї релігійної системи потрібно розглянути її генез.

Засновником телеми є Алейстер Кровлі (справжнє ім'я Едвард Александер Кровлі, 1875–1947) – одна з найбільш суперечливих і водночас впливових постатей в історії західного окультизму та модерної езотерики. Народжений у Лемінгтон-Спа, Англія, він виростав у релігійно суворій атмосфері завдяки своїм батькам – прибічникам фундаменталістського християнського руху Плімутських братів. Після смерті батька в 1887 році Кровлі розпочав свідоме бунтівне життя, відкидаючи віру батьків і занурюючись у світ задоволень, філософії, магії та містичизму (Granholm, 2014, р. 49–51).

У 1898 році А. Кровлі вступив до Герметичного Ордену Золотої Зорі, де швидко просунувся по щаблях посвяти. Хоча його участь в діяльності Ордену завершилася вже в 1900 році, структура ступенів та магічна доктрина Золотої Зорі згодом стали однією з двох основ системи Магії, яку створив Кровлі. Другою складовою його езотеричного вчення стали йогічні практики, запозичені під час мандрівок до Індії, Бірми та Цейлону.

1904 рік ознаменував собою переломний момент у його окультній кар'єрі. Під час медового місяця в Каїрі Кровлі, прагнучи вразити свою дружину Роуз (уроджена Келлі, 1874–1932) магічними заклинаннями, несподівано став свідком того, як вона впала у транс і заявила, що на нього чекає «хтось». Цим «кимось» виявився бог Гор. За наполяганням дружини впродовж 8–10 квітня Кровлі записав *Книгу Закону* (*Liber AL vel Legis*), текст, який, за його

твердженням, був надиктований йому позатілесною істотою на ім'я Айвасс. У цій книзі проголошувалося народження нової епохи духовної еволюції людства, у якій сам Кровлі, як Пророк і Звір, відіграє головну роль (Hedenborg White, 2020, р. 2).

Центральною доктриною нової релігії Кровлі стало переконання, що кожна людина має унікальне покликання, яке зазвичай залишається невідомим, прихованим або пригніченим. Виявлення цього покликання він ототожнював із «Знанням і Бесідою зі Святим Янголом-Охоронцем». Це, зі свого боку, передбачало практику – дію, яку слід було здійснити. У *Книзі Закону* це визначалося як Воля – або в пізнішій термінології Кровлі Істинна Воля: «*Чини свою волю – і це буде весь Закон*» та «*Ти не маєш іншого права, окрім як виконувати свою волю. Виконуй її – і ніхто не посміє заперечити*». Природа цього Закону також розумілась як форма любові: «*Любов є закон, любов під Волею*».

Для Кровлі Закон телеми був універсальною відповіддю на політичні, релігійні, соціальні, етичні та психологічні проблеми людства. Оскільки кожен індивід є неповторним («*Кожен чоловік і кожна жінка – це зірка*»), Істинні Волі не можуть бути однаковими. Отже, усі конфлікти виникають тоді, коли принаймні одна зі сторін діє не відповідно до своєї істинної природи. *Книга Закону* складається з трьох розділів і 220 віршів, кожен розділ «надиктований» окремим божеством: Нуйт, Хадіт та Ра-Хур-Куїт. Хоча ці імена мають витоки в обрядах Золотої Зорі й давньоєгипетських культах, у телемі вони набувають нового трактування та ритуального змісту (Bogdan, 2020, р. 30). Деякі аспекти релігійної системи будуть розглянуті далі, в контексті процедури порівняння з практиками шаманізму.

Підхід до огляду історії шаманізму значно відрізняється від еволюційного шляху телеми. Тому в описі будуть зроблені певні узагальнення.

Шаманізм уперше привернув увагу західних науковців як чужорідне, екзотичне явище – щось, що не відповідало ментальності та культурним уявленням Європи. Інформація про шаманські практики почала надходити разом зі звітами з імперських, наукових і торговельних експедицій до неєвропейських регіонів. Перші етнографічні свідчення стосувалися тунгусів (евенків) із центрального Сибіру, в яких вживалися слова «сама», «саман», «шаман» чи «самман», що й було запозичене російською, а згодом і західною академічною традицією як позначення ритуальних практиків різних сибірських народів.

Німецькі й російські описи шаманізму почали проникати до наукових кіл Західної Європи вже наприкінці XVIII століття, а в другій половині XIX століття поняття «шаманізм» стало активно обговорюватися у рамках антропології, порівняльного релігієзнавства, а також у контексті націоналістичних

та духовно-революційних рухів того часу. До кінця XIX століття європейські інтелектуали визнали наявність надзвичайно схожих ритуальних практик у мисливсько-збиральницьких і ранньоаграрних суспільствах по всьому світу. Ці практики мали спільні риси, зокрема екстатичні колективні дії, які протистояли раціоналістичним тенденціям Реформації, Відродження та модерного світу.

На початку XX століття поняття шаманізму вже закріпилося в академічному дискурсі як один із центральних аналітичних інструментів у порівняльному релігієзнавстві для опису харизматичних екстатичних практик домодерних культур. Особливу роль у цьому процесі відіграв Мирча Еліаде, чия праця *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (1964) сприяла глобальному поширенню уявлення про шамана як духовного цілителя та медіатора між світами. Це зміцнило уявлення в антропології та релігієзнавстві про існування універсальної архетипової традиції шаманського зцілення й відокремлення цього типу релігійної практики від інших форм магії у культурах усього світу (Winkelman, 2024).

Разом із тим таке широке визнання призвело до надмірного поширення поняття «шаман», що й викликало критику щодо його застосовності до різноманітних культур. Ця критика спричинила хвилю відповідей, які, з одного боку, підкреслювали недоліки універсалізації, а з іншого – захищали аналітичну цінність концепту за умов обережного й контекстуального використання.

Слід зауважити, що шаманізм як релігійна практика ґрунтується на уявленні, що «шамани» існують або існували у всіх «традиційних» суспільствах – як у допромисловій Європі й Америці до приходу християнства, так і в сучасних неєвропейських культурах. Основна ідея полягає в тому, що шаманізм був первинною формою релігії – найдавнішою та найпримітивнішою. Це уявлення бере початок з робіт М. Еліаде, який прагнув сформувати універсальну «класичну» модель шаманізму на міжкультурному рівні.

Еліаде виокремив систему символів, яку вважав ядром усіх шаманських традицій до їх історичної трансформації чи викривлення. Серед цих символів – космологія трьох світів (верхнього, середнього та нижнього), подорожі – як піднесення до неба, так і спуски до підземного світу, екстатичний стан, а також образ Світового дерева. Хоча багато дослідників стверджують, що ця «класична» модель не відповідає емпіричним даним про шаманізм у різних культурах світу, важливо інше – саме через працю *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* Еліаде заклав основу західного розуміння шаманізму.

Попри те, що академічне середовище більше не підтримує ідею універсального шаманізму, саме

це уявлення стало визначальним у процесі формування сучасних західних неошаманських практик як релігійного явища. Слід зазначити, що академічна спільнота не має єдиної позиції щодо інтерпретацій Еліаде: його підхід до уніфікації шаманських традицій неодноразово піддавався критиці як за надмірну узагальненість, так і за ігнорування культурної специфіки окремих народів (Crockford, 2013, p. 185).

Однак найновіші дослідження з проблематики шаманізму засвідчують, що результати кроскультурного аналізу, здійсненого в різних регіонах світу, дають можливість обґрунтовано стверджувати: низка характерних рис справді є спільною для шаманських практик, незалежно від їхнього географічного чи культурного контексту (Winkelman, 2024). Окрім цього, сучасні психологічні та нейрофізіологічні дослідження шаманів та їх трансових станів не підтверджують наявності психічних хвороб у послідовників шаманізму, як вважалося раніше (Marie et al., 2024, p. 9).

Тому з кроскультурних досліджень далі буде наведено ряд аспектів, які мають універсальну природу в шаманських системах, для подальшого порівняння:

- навчання й ритуальні приготування, що передбачають ізоляцію, піст і обмеження води, статеву стриманість і суворі практики, а також ритуали з використанням змінених станів свідомості (ЗСС), часто досягнутих за допомогою рослинних психотропів;
- навчання, що передбачає тривале усамітнення в дикій природі – духовний досвід, описуваний як пошук бачення (vision quest), під час якого знаходяться союзники серед духів, які надають шаману силу;
- досвіди, осмислювані як «польоти душі» – особисті переживання, під час яких свідомість шамана мандрує поза тілом у світ духів (Winkelman, 2024).

Варто зазначити, що універсальних характеристик шаманізму набагато більше ніж три. Однак така вибіркковість пов'язана з обмеженнями, яке накладається допустимим обсягом статті. Тому для більш детальної інформації доречно звернутися до спеціалізованих досліджень.

Перша характеристика шаманізму (навчання і ритуальні приготування, що передбачають ізоляцію, піст і обмеження води, статеву стриманість і суворі практики, а також ритуали з використанням змінених станів свідомості (ЗСС), часто досягнутих за допомогою рослинних психотропів) має два край важливі елементи телемітської системи. Перший компонент стосується ізоляції та різноманітних обмежень. Слід зауважити, що в телемі немає обмежень або табу. В телемі найголовніше – це самодисципліна людини, а будь-яке зовнішнє обмеження вважається гріхом (Morgan, 2013, p. 167–168).

Водночас центральним релігійним актом (ритуалом) телеми є «Співбесіда зі Святим Янголом-Охоронцем» (Mac Gillavry, 2013, p. 34).

Цей ритуал відрізняється від інших практик тим, що божественна сила в ній постає не як абстрактне чи віддалений виток, а як персональний янгол-охоронець, із яким маг може встановити контакт завдяки складному шестимісячному ритуалу. Підготовка до операції передбачає щоденні молитви, медитації та суворі моральні обмеження (Bogdan, 2023, p. 3). Такий підхід до сакральної практики цілком відповідає універсальним практикам підготовки шаманів (Winkelman, 2012, p. 52).

Другий важливий аспект шаманізму – досягнення трансового стану, особливо за допомогою психоактивних речовин. Упродовж значної частини людської історії різноманітні психоактивні речовини, що викликають ЗСС, використовувалися для релігійних ритуалів. Наприклад, психоактивні практики значно вплинули на становлення античної культури (Lundborg 2014, p. 80–81). Сучасні медичні дослідження підтверджують, що використання психоактивних речовин дає змогу розширити горизонт свідомості й отримати особистий духовний досвід (Letheby, 2024, p. 4–5). У цьому контексті вивчається і шаманський транс як один із ключових методів досягнення сакрального досвіду (Marie et al., 2024). Кроскультурні дослідження дають можливість зробити висновок, що поширення практик із застосуванням психоактивних засобів серед шаманів має універсальний характер, такі практики представлені в різних географічних локаціях світу (Beggiora, 2025, p. 5–6).

Водночас А. Кровлі був одним із перших європейців, який намагався поширювати психоактивні препарати для досягнення містичного досвіду. Він був переконаний, що можна знайти хіміко-фармацевтичні засоби для досягнення необхідного трансового ефекту (Asprem, 2008, p. 151–152). У сучасних дослідників немає сумнівів, що він застосовував наркотичні засоби з метою досягнення необхідних магичних результатів (Everitt, 2015; Partridge, 2017). У період життя Кровлі психоактивні речовини отримали значну популярність серед інтелектуалів, які навіть проводили різноманітні експерименти з досягнення ЗСС (Beggiora, 2025, p. 3). Кровлі також слід вважати одним із тих, хто вивчав і досліджував на собі прояви психоактивних речовин. Інформація про його наркотичний досвід викладена в різних роботах Кровлі, однак у його творчій спадщині існує мінімум три есе, у яких він осмислює психоактивні засоби (Partridge, 2017, p. 126–127).

У своїй практиці Кровлі застосовував велику кількість різноманітних психоактивних засобів. У контексті нашого дослідження доречно зосередити увагу на використанні пейоту, який синтезується

з кактуса *anhalonium lewinii* (ангалоніум далі). У своєму складі ця рослина має алкалоїд мескалін, який широко залучали до ритуальних практик шамани на території Мексики й Америки (Everitt, 2015, p. 2). Напочатку XX століття Кровлі почав досить активно використовувати мескалін у своїх магичних операціях. Украй важливим є той факт, що на території Америки та Європи А. Кровлі проводив різноманітні масові церемонії містичного характеру. Одним з головних компонентів подібних «містерій» було вживання напоїв із додаванням мескаліну. Ці колективні ритуали мали значний успіх, особливо серед представників інтелектуальної еліти. Як стверджує дослідник Патрік Еверітт, за формою реалізації та змістом ритуали Кровлі були тотожні шаманським релігійним практикам (Everitt, 2015, p. 8–9). Також слід додати, що Кровлі хоч і не був першим, хто познайомив європейців з мескаліном, але саме його практики популяризували цю культуру та речовину (Everitt, 2015, p. 17).

Доречно зауважити, що мескалін традиційно використовується мексиканськими шаманами в ритуальних практиках для досягнення змінних станів свідомості, зцілення та спілкування з духовним світом (Schaefer, 2023, p. 84). Водночас А. Кровлі відомий своїми мандрівками Мексикою на початку XX століття (Pasi, 2014, p. 222). Тому ми висловлюємо припущення про можливі контакти з місцевими шаманами й отримання певного досвіду застосування мескаліну. На це також вказують спогади Кровлі, де він захоплюється Мексикою, її природою та культурою (Crowley, 1989, p. 181–183). Утім, точних свідчень про такі взаємодії в науковій літературі не зафіксовано.

Другий універсальний шаманський принцип, що варто розглянути (*навчання, що передбачає тривале усамітнення в дикій природі з духовний досвід, описуваний як пошук бачення (vision quest), під час якого знаходяться союзники серед духів, які надають шаману силу*), теж треба поділити на дві частини. Безумовно, підготовка в організаціях телемітів передбачає доволі тривалу й особисту роботу та підготовку. Ми вже згадували «Співбесіду», тому недоречно зупинятися на цьому ритуалі. Кровлі залишив украй велику спадщину, що присвячена ритуальним діям. Доволі часто він спирався на практики його та сексуальної магії. Але, якщо почитати його «Магнум опус» під назвою «Магіка», то немає сумнівів, що він агітував саме за особисту практику (Crowley, 1988). Наприклад, у вступному розділі роботи Кровлі робить порівняльний аналіз видатних релігійних пророків, як-от Сіддхартха Гаутама, Мухаммед та Ісус, і доходить висновку, що кожна людина здатна досягти подібних піднесених станів свідомості. Однак для цього варто виконати певний алгоритм дій, одним із компонентів якого

є усамітнення та духовна концентрація (Bogdan, 2020, p. 45).

Іншим аспектом шаманізму в доктрині Кровлі є використання видатного гримуару «Готія». У цьому трактаті перераховано 72 духи (демони), яких можна викликати з метою отримання допомоги. Ці практики активно застосовуються в межах телемітської традиції. Кровлі докладно описував ритуал виклику, який він провів на підтримку свого вчителя. За його спогадами, дух навіть набув фізичної присутності та взаємодіяв із деякими об'єктами (Crowley, 1989, p. 181–183).

Немає сумнівів у тому, що практика Готії заснована на юдео-християнській традиції, однак за формою та практичним змістом вона значною мірою перегукується із шаманськими ритуалами. Важливо зазначити, що значна кількість готичних духів має зооморфний вигляд. Крім того, у межах практики «співбесіди з Янголом-Охоронцем» адепт отримує 316 духів-помічників (Bogdan, 2023, p. 3). У шаманських сакральних практиках взаємодія з духами-помічниками посідає центральне місце; здебільшого ці духи мають зооморфну природу. Таким чином, за способом реалізації ці практики мають багато спільного, що цілком узгоджується з підходом «функціонального соціологізму» Е. Дюркгейма (Northover, 2021, p. 2; Tributsch, 2018).

Останній компонент шаманізму, який розглядається в цьому контексті, це досвіди, осмислювані як «польоти душі», тобто особисті переживання, під час яких свідомість шамана мандрує поза тілом у світ духів. Цей аспект практично повністю відтворено в езотеричній системі А. Кровлі. Слід зауважити, що практика астральних подорожей була досить поширеною серед європейських окултистів (Asprem, 2008, p. 159–161). На її значущість вказує і той факт, що Кровлі розробив низку детальних інструкцій для її реалізації, які активно використовувалися телемітами.

Крім того, Кровлі підходив до дослідження астрального світу з науковою системністю. Він наполягав, що окултист має фіксувати свій досвід у «магічному щоденнику», а також здійснювати експерименти з духами (Asprem, 2008, p. 151, 156, 159). У своїй автобіографії Кровлі згадує про численні операції астрального характеру, які він здійснював, і навіть залишив низку методичних рекомендацій. Це, зі свого боку, вказує на його глибоку зацікавленість і залученість у подібні практики (Crowley, 1989, p. 179).

Також важливим компонентом європейського езотеризму є так звана Енохіанська магія, або янгольська магія, яка суттєво вплинула на популяризацію астральних подорожей (Owen, 2004, p. 149–150). А. Кровлі надавав великого значення цій практиці та навчав її своїх учнів. Під час подорожі до Мексики

він застосував одну з найпотужніших технік Енохіанської магії, здійснивши астральну подорож за допомогою спеціального кристала. Проте найглибший досвід Кровлі здобув у 1909 році під час аскези в пустелі. Поєднавши Енохіанську магію з елементами сексуальної магії, він, за оцінками сучасних дослідників, істотно трансформував свій психічний стан (Pasi, 2014, p. 14).

Отже, без сумніву, у системі Кровлі та телемітів практика астральних подорожей відіграє ключову роль. Як засвідчують кроскультурні дослідження, для шаманів подорожі до світу духів або взаємодія з ними становлять основу ритуальної діяльності (Winkelman, 2024).

Наприкінці слід зробити важливе зауваження щодо сакральної природи шаманізму й телеми. Згідно з концепцією Мірчі Еліаде, шаманізм це унікальний магіко-релігійний феномен, який відрізняється від інших архаїчних форм сакрального досвіду своєю спрямованістю на досягнення екстазу. На думку дослідника, шаманізм дорівнює екстазу, а шаман це майстер екстазу (Eliade, 2004, p. 4). Водночас учення телеми також зосереджене навколо ідеї екстазу. По-перше, у «Книзі Закону» майже кожен розділ містить заклики до екстатичних дій і підкреслює важливість екстазу. По-друге, Кровлі у своїх філософських роздумах постійно звертається до цієї теми, наголошуючи на її значенні для самореалізації людини. По-третє, він створив низку творів, у яких розкривав значення екстазу та пропонував конкретні рекомендації щодо досягнення ЗСС з ритуальною метою (Crowley, 1996, p. 38, 48, 65, 79).

На перший погляд може здатися, що подібні порівняння є спекулятивними та ґрунтуються на застарілих підходах до вивчення шаманізму. Проте існує низка аргументів на користь такого аналізу. Зокрема, неможливо комплексно дослідити неорелігійну доктрину без історичного порівняння її елементів з іншими релігійними системами, навіть архаїчного характеру. Саме на такому підході базується більшість кроскультурних досліджень. До того ж не варто ігнорувати спадщину Еліаде, на роботи якого досі спирається велика кількість сучасних науковців (Winkelman, 2024). Розширення дослідницького дискурсу сприяє глибшому осмисленню релігійного досвіду як у сучасному, так і в історичному контексті. За результатами проведеного аналізу вдалося виявити низку структурних і смислових паралелей між телемічною системою А. Кровлі й архаїчними формами шаманізму. Найбільш значущими точками перетину виступають: використання ЗСС як основи містичного досвіду, зосередженість на екстатичних практиках, контакт і взаємодія з духовними істотами, а також практика подорожей в астральному просторі, що нагадує шаманську «подорож душі».

Ці паралелі вказують на глибинні структури релігійного досвіду, спільні як для традиційного шаманізму, так і для телемічної містики.

Попри ці подібності, варто зауважити, що Кровлі діяв у межах модерної західної езотеричної традиції, тоді як шаманізм має свої витoki в прарелігійних структурах архаїчного суспільства. Тому подібність між ними не означає повної тотожності, а радше вказує на повторюваність

певних релігійно-психологічних схем у різних культурах.

Таким чином, тема взаємовідносин між телемою та шаманізмом є надзвичайно перспективною і потребує подальших глибоких досліджень із залученням релігієзнавчих, антропологічних, психоаналітичних і культурологічних підходів. Особливо цінним видається вивчення механізмів трансформації екстатичного досвіду в межах модерного езотеризму.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Asprem E. Magic naturalized? Negotiating science and occult experience in Aleister Crowley's Scientific Illuminism. *Aries*. 2008. Vol. 8, № 2. P. 139–165. DOI: <https://doi.org/10.1163/157005908X325452>.
- Beggiora S. Shamanism and psychoactives: Theory, practice and paradoxes of a field study in India. *Psychoactives*. 2025. Vol. 4, № 2. P. 8. DOI: <https://doi.org/10.3390/psychoactives4020008>.
- Bogdan H. Deus est Homo: The concept of God in the magical writings of the Great Beast 666 (Aleister Crowley). *Aries*. 2020. Vol. 21, № 1. P. 13–42.
- Bogdan H. Ars congressus cum daemone: Aleister Crowley and the knowledge and conversation of the Holy Guardian Angel. *Entangled Religions*. 2023. Vol. 14, № 3. DOI: <https://doi.org/10.46586/er.14.2023.10265>.
- Crockford S. Entering the crack between the worlds: Symbolism in Western shamanism. *Pomegranate*. 2013. Vol. 13, № 2. P. 184–204. DOI: <https://doi.org/10.1558/pome.v13i2.184>.
- Crowley A. *Magick* (J. Symonds & K. Grant, Eds.). York Beach, ME: Samuel Weiser Inc., 1988.
- Crowley A. *The confessions of Aleister Crowley: An autohagiography*. London: Arkana, 1989.
- Crowley A. *The law is for all: The authorized popular commentary of Liber AL vel Legis sub figura CCXX, The Book of the Law*. London: New Falcon Publications, 1996.
- Eliade M. *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy* (Bollingen Series XXIV). Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.
- Everitt P. The complexities of Aleister Crowley's magical relationship with *Anhalonium Lewinii* (Unpublished master's thesis). University of Amsterdam, 2015. Retrieved from https://www.academia.edu/13121964/Aleister_Crowleys_magical_use_of_Anhalonium_Lewinii_peyote_mescaline_Preliminary_Research_for_M_A_Thesis
- Granholm K. *Dark enlightenment: The historical, sociological, and discursive contexts of contemporary esoteric magic*. Leiden: BRILL, 2014.
- Hedenborg White M. Rethinking Aleister Crowley and Thelema: New perspectives. *Aries*. 2020. Vol. 21, № 1. P. 3–5.
- Letheby, C. Psychedelics: Recent philosophical discussions // In: *Handbook of the Philosophy of Medicine* (pp. 1–24). [Publisher not specified], 2024.
- Lundborg P. Note towards the definition of a psychedelic philosophy // *The Fenris Wolf*. 2014. Vol. 7. P. 80–81.
- Mac Gillavry D.W. Aleister Crowley, the Guardian Angel and Aiwass: The nature of spiritual beings in the philosophies of the Great Beast 666. *Sacra*. 2013. № 2. P. 33–42.
- Marie N., Lafon Y., Bicego A. [et al.]. Scoping review on shamanistic trance practices. *BMC Complementary Medicine and Therapies*. 2024. Vol. 24. Art. 381. DOI: <https://doi.org/10.1186/s12906-024-04678-w>.
- Morgan M. The heart of Thelema: Morality, amorality, and immorality in Aleister Crowley's Thelemic cult. *Pomegranate*. 2013. Vol. 13, № 2. P. 167–168.
- Northover R.A. Durkheim's totemic principle, shamanism and Southern African San religions // *Hervormde Teologiese Studies*. 2021. Vol. 77, № 2. DOI: <https://doi.org/10.4102/hts.v77i2.6709>.
- Owen A. *The place of enchantment: British occultism and the culture of the modern*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Partridge C. Aleister Crowley on drugs. *International Journal for the Study of New Religions*. 2017. Vol. 7, № 2. P. 125–151. DOI: <https://doi.org/10.1558/ijsnr.v7i2.31941>.
- Pasi M. *Aleister Crowley and the temptation of politics*. London: Routledge, 2014.
- Qu F. Embodiment of ancestral spirits, the social interface, and ritual ceremonies: Construction of the shamanic landscape among the Daur in North China. *Religions*. 2021. Vol. 12. Art. 567. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel12080567>.
- Schaefer S.B. Huichol shamanism: Traditional wisdom in a modern world. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*. 2023. Vol. 28, № 1. P. 83–102.
- Tributsch H. Shamanic trance journey with animal spirits: Ancient “scientific” strategy dealing with inverted otherworld. *Advances in Anthropology*. 2018. Vol. 8. P. 91–126. DOI: <https://doi.org/10.4236/aa.2018.83006>.

Winkelman M. Shamanism in cross-cultural perspective. *International Journal of Transpersonal Studies*. 2012. Vol. 31, № 2. P. 47–62.

Winkelman M. Shamanism and psychedelic, religious, spiritual, and mystical experiences. In: D. Yaden & M. van Elk (Eds.), *The Oxford Handbook of Psychedelic, Religious, Spiritual, and Mystical Experiences* (online edn). Oxford: Oxford Academic, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780192844064.013.37>.

REFERENCES

Asprem, E. (2008). Magic naturalized? Negotiating science and occult experience in Aleister Crowley's Scientific Illuminism. *Aries*, 8 (2), 139–165. <https://doi.org/10.1163/157005908X325452/>.

Beggiora, S. (2025). Shamanism and psychoactives: Theory, practice and paradoxes of a field study in India. *Psychoactives*, 4 (2), 8. <https://doi.org/10.3390/psychoactives4020008>.

Bogdan, H. (2020). Deus est Homo: The concept of God in the magical writings of the Great Beast 666 (Aleister Crowley). *Aries*, 21 (1), 13–42.

Bogdan, H. (2023). Ars congressus cum daemone: Aleister Crowley and the knowledge and conversation of the Holy Guardian Angel. *Entangled Religions*, 14 (3). <https://doi.org/10.46586/er.14.2023.10265>.

Crockford, S. (2013). Entering the crack between the worlds: Symbolism in Western shamanism. *Pomegranate*, 13 (2), 184–204. <https://doi.org/10.1558/pome.v13i2.184>.

Crowley, A. (1988). *Magick* (J. Symonds & K. Grant, Eds.). Samuel Weiser Inc.

Crowley, A. (1989). *The confessions of Aleister Crowley: An autohagiography*. Arkana.

Crowley, A. (1996). *The law is for all: The authorized popular commentary of Liber AL vel Legis sub figura CCXX, The book of the law*. New Falcon Publications.

Eliade, M. (2004). *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy* (Bollingen Series XXIV). Princeton University Press.

Everitt, P. (2015). *The complexities of Aleister Crowley's magical relationship with Anhalonium Lewinii* (Unpublished master's thesis). University of Amsterdam. https://www.academia.edu/13121964/Aleister_Crowleys_magical_use_of_Anhalonium_Lewinii_peyote_mescaline_Preliminary_Research_for_M_A_Thesis_.

Granholm, K. (2014). *Dark enlightenment: The historical, sociological, and discursive contexts of contemporary esoteric magic*. BRILL.

Hedenborg White, M. (2020). Rethinking Aleister Crowley and Thelema: New perspectives. *Aries*, 21 (1), 3–5.

Letheby, C. (2024). Psychedelics: Recent philosophical discussions. In *Handbook of the Philosophy of Medicine* (pp. 1–24).

Lundborg, P. (2014). Note towards the definition of a psychedelic philosophy. *The Fenris Wolf*, 7, 80–81.

Mac Gillavry, D.W. (2013). Aleister Crowley, the Guardian Angel and Aiwass: The nature of spiritual beings in the philosophies of the Great Beast 666. *Sacra*, (2), 33–42.

Marie, N., Lafon, Y., Bicego, A., et al. (2024). Scoping review on shamanistic trance practices. *BMC Complementary Medicine and Therapies*, 24, 381. <https://doi.org/10.1186/s12906-024-04678-w>.

Morgan, M. (2013). The heart of Thelema: Morality, amorality, and immorality in Aleister Crowley's Thelemic cult. *Pomegranate*, 13 (2), 167–168.

Northover, R.A. (2021). Durkheim's totemic principle, shamanism and Southern African San religions. *Hervormde Theologiese Studies*, 77 (2). <https://doi.org/10.4102/hts.v77i2.6709>.

Owen, A. (2004). *The place of enchantment: British occultism and the culture of the modern*. University of Chicago Press.

Partridge, C. (2017). Aleister Crowley on drugs. *International Journal for the Study of New Religions*, 7 (2), 125–151. <https://doi.org/10.1558/ijnsr.v7i2.31941>.

Pasi, M. (2014). *Aleister Crowley and the temptation of politics*. Routledge.

Qu, F. (2021). Embodiment of ancestral spirits, the social interface, and ritual ceremonies: Construction of the shamanic landscape among the Daur in North China. *Religions*, 12, 567. <https://doi.org/10.3390/rel12080567>.

Schaefer, S.B. (2023). Huichol shamanism: Traditional wisdom in a modern world. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 28 (1), 83–102.

Tributsch, H. (2018). Shamanic trance journey with animal spirits: Ancient “scientific” strategy dealing with inverted otherworld. *Advances in Anthropology*, 8, 91–126. <https://doi.org/10.4236/aa.2018.83006>.

Winkelman, M. (2012). Shamanism in cross-cultural perspective. *International Journal of Transpersonal Studies*, 31 (2), 47–62.

Winkelman, M. (2024). Shamanism and psychedelic, religious, spiritual, and mystical experiences. In D. Yaden & M. van Elk (Eds.), *The Oxford Handbook of Psychedelic, Religious, Spiritual, and Mystical Experiences* (online edn). Oxford Academic. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780192844064.013.37>.