

Русский спиритуализм как религиозный феномен второй половины XIX – начала XX в.

Владислав С. Раздьяконов

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, razdyakonov.vladislav@gmail.com*

Аннотация. Цель статьи – дать характеристику русскому спиритуализму как религиозному феномену второй половины XIX – начала XX в. Статья предлагает ответы на следующие вопросы: о соотношении эзотеризма и религии в дискуссии о религиозной природе спиритуализма; о необходимом различении оккультизма и спиритуализма в связи с позицией христианских спиритуалистов; о спиритуализме как феномене религиозного модернизма и его альтернативном понимании в свете конфликта между универсалистски-ориентированной спиритуалистической метафизикой и национально-ориентированной традицией; о религиозоведческой типологии и видовом многообразии русского христианского спиритуализма; о специфике соединения православия, в частности, православных практик, и спиритуализма в Российской империи. Центральный тезис статьи утверждает перспективность будущего изучения христианского спиритуализма в контексте христианской традиции как средство ее религиозного обновления и, шире, как одно из христианских реформационных движений.

Ключевые слова: спиритуализм, спиритизм, христианство, история религии, Россия

Для цитирования: Раздьяконов В.С. Русский спиритуализм как религиозный феномен второй половины XIX – начала XX в. // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2023. № 2. С. 120–137. DOI: 10.28995/2658-4158-2023-2-120-137

Russian spiritualism as religious phenomenon of the second half of the 19th – beginning of the 20th century

Vladislav S. Razdyakonov

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, razdyakonov.vladislav@gmail.com*

Abstract. The aim of the article is to characterize Russian modern spiritualism movement as a religious phenomenon of the second half of the nineteenth and early twentieth centuries. The article offers answers to the following questions: it meditates upon the relation of esoterism and religion in the debate about the religious nature of modern spiritualism; it proposes the necessary distinction between occultism and spiritualism in relation to the position of Christian spiritualists; it posits spiritualism as a phenomenon of both religious modernism and fundamentalism in the light of the conflict between the universalist oriented spiritualist metaphysics and the national oriented tradition; it asserts the typology of Russian Christian spiritualism and gives account of its connections/correlations/synthesis with orthodoxy as lived religion in the Russian Empire. The central thesis of the article suggests that Christian spiritualism should be researched in the context of Christian tradition, as a means of its religious renewal and, more broadly, as one of the Christian reformation movements.

Keywords: spiritualism, spiritism, Christianity, history of religion, Russia.

For citation: Razdyakonov, V.S. (2023), “Russian spiritualism as religious phenomenon of the second half of the 19th – beginning of the 20th century”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 120–137, DOI: 10.28995/2658-4158-2023-2-120-137

Вопрос о религиозной природе спиритуализма неоднократно ставился спиритуалистами и их критиками в XIX столетии¹. Ортодоксальные критики спиритуализма, так же как и многие публицисты, предпочитали считать спиритуализм «суеверием» и в лучшем случае разновидностью, по выражению С.Н. Трубецкого, «выродившегося мистицизма», противопоставляя его религии². Естественным аргументом в пользу этой точки зрения служил

¹ Лодж О. Спиритизм и религия // Ребус. 1917. № 1–2. С. 10; Баррет В. Сэр Артур Конан-Дойль и психические исследования // Ребус. 1917. № 1–2. С. 9.

² Трубецкой С.Н. Сочинения. М.: Мысль, 1994. С. 671. См. также: Лесевич В. Модное суеверие («Что такое спиритизм и его явления?»). А. Сумарокова. СПб., 1871 // Отечественные записки. 1871. № 12. С. 184; Флоренский П. Спиритизм как антихристианство // Новый путь. 1904.

факт многообразия спиритуалистических учений, обусловленный спецификой их формирования и процедурами легитимации. Сами спиритуалисты могли отрицать религиозный статус, поскольку не считали возможным совмещение двух религий – христианства и спиритуализма³ – и потому относили спиритуализм к области мистики, открывающей еще не известные пласты человеческого бытия и служащей средством опытной апологии некоторых утверждений христианской религии⁴ [Noakes 2019, p. 124]. Такое позиционирование спиритуализма повлияло на последующую его трактовку как феномена, относимого исключительно к области «внецерковной мистики» [Шахнович 1965, с. 4].

Учитывая характерные для спиритуализма третьей четверти XIX в. претензии на обладание эмпирическим знанием «невидимого мира», спиритуализм, вернее, ассоциированные с ним так называемые медиумические явления, попали в фокус внимания представителей естественных наук. Одни из них видели в спиритуализме непризнанную современной наукой исследовательскую программу [Oppenheim 1985], которая, по их мнению, была способна произвести переворот в знании человека об устройстве природы⁵. Другие стремились доказать беспочвенность подобных претензий и относили спиритуализм к категории «суеверий» или, в лучшем случае, научных заблуждений⁶. В конечном счете ученые, независимо от их отношения к спиритуализму, отстранялись от обсуждения его религиозной сущности, поскольку ее изучение напрямую было связано с анализом содержания получаемых от духов сообщений. Наконец, вопрос о религиозной сущности спиритуализма затрагивался антропологами, ведущими активные дискуссии о «минимуме религии» и, соответственно, либо определявшими спиритуализм как религиозный феномен, усматривая

№ 3. В то же время православная апологетика вела критику претензий спиритуализма на обладание религиозным статусом в связи с представлением о спиритуализме как «религии», стремящейся заменить и «подделаться» под христианство: *Дмитриевский И.* Спиритизм: Опыт исследования вопроса с точек зрения: естественно-научной, исторической, философской и христианской. Харьков: Тип. «Мирный труд», 1910. С. 57.

³ *Н. Р.* Взаимоотношение религии и спиритизма // Ребус. 1913. № 6. С. 4.

⁴ *В. М.* Письмо в редакцию // Ребус. 1913. № 9. С. 4; *И. Л.* К читателям «Ребуса» // Ребус. 1910. № 2. С. 6.

⁵ *Бутлеров А. М.* Статьи по медиумизму. СПб.: Тип. В. Демакова, 1889.

⁶ *Менделеев Д. И.* Материалы для суждения о спиритизме. СПб.: Тип. товарищества «Общественная польза», 1876. С. 60; *Бехтерев В. М.* Внушение и его роль в общественной жизни. СПб.: К. Л. Риккер, 1908. С. 140–141.

в нем разновидность анимизма, либо лишивших его религиозного статуса⁷.

Настоящая статья призвана охарактеризовать русский спиритуализм как религиозный феномен второй половины XIX – начала XX в. Ограничиваясь русскоязычным материалом, статья предлагает ответы на следующие вопросы: о соотношении эзотеризма и религии в дискуссии о природе спиритуализма; о необходимом различении оккультизма и спиритуализма в связи с позицией христианских спиритуалистов; о спиритуализме как феномене религиозного модернизма и его альтернативном понимании в свете конфликта между универсалистски-ориентированной спиритуалистической метафизикой и национально-ориентированной традицией; о религиозоведческой типологии и видовом многообразии русского христианского спиритуализма; о специфике соединения православия и спиритуализма в Российской империи⁸.

Наука, религия и эзотеризм

Рассматривая науку, религию и эзотеризм как разные сферы культуры [Панин 2019, с. 63], современные исследователи неминуемо вынуждены проводить различие между феноменами, подлежащими эзотеризму и религии, и, соответственно, подчеркивать трудности изучения эзотеризма с помощью религиозоведческого арсенала [Пахомов 2011, с. 77–78] и указывать, по выражению П.Г. Носачева, что эзотеризм в современных исследованиях «понимается *не как тип религии или структурное ее измерение* (курсив мой. – Р. В.), но как специфический аспект западной культуры, корни которого лежат в синкретизме Ренессанса» [Носачев 2011, с. 55].

Подобное различие «сфер культуры» следует возвести к знаменитой триаде Дж. Дж. Фрэзера – «магия, религия, наука», которая длительное время задавала формат антропологических дискуссий. Популяризированное благодаря трудам многих антропологов и оккультистов того времени понятие «магии» указывало на неизвестные аспекты космоса, которые, с точки зрения практиков, открывались благодаря изменению сознания человека и его волевым актам и представления о которых основывались на ошибочных,

⁷ Шуриц Г. История первобытной культуры. СПб.: Т-во «Просвещение», 1896. С. 615; Тайлор Э. Первобытная культура. СПб.: Тип. Н.Н. Скороходова, 1896. Т. 1. С. 129.

⁸ Некоторые из вопросов рассматривались в предыдущих публикациях автора, настоящая статья представляет собой общее заключение о религиозной природе русского спиритуализма и перспективе его изучения.

с точки зрения науки, принципах и идеях [Styers 2004, p. 79]. Принимаемое – при оговорке о подвижности концептуальных границ – противопоставление науки, религии и эзотеризма соотносится с противопоставлением естественной философии, христианства и «гностицизма», а позднее также и «суеверия», в христианской историографии. В то же время в гуманитарных науках представлена точка зрения, которая не столько противопоставляет эзотеризм и религию, сколько, напротив, их сближает. К примеру, в конце XIX столетия заявил о себе антропологический подход, рассматривающий «магию» и «религию» как разные проявления супранатурализма [Styers 2004, p. 85].

Признавая специфику эзотеризма как предметной области, правильно, на мой взгляд, с точки зрения истории религии рассматривать спиритуализм как религиозный феномен. Несмотря на популярную ассоциацию спиритуализма с магией, сами спиритуалисты отрицали магический характер своей практики, указывая, что их вера не может быть редуцирована до практической составляющей, а духи – не безвольные агенты магической манипуляции⁹. Когда спиритуалисты использовали понятие «магия», они могли понимать его в «натуралистическом», «возрожденческом» смысле – как часть естествознания, еще не признанную академической наукой¹⁰, и, соответственно, считали разновидностью так понятой магии практику христианского экзорцизма¹¹. В конечном счете и само понятие «магия», как бы оно ни понималось, может быть подведено под общее понятие о религии постольку, поскольку полагает реальным то, в чьей реальности не убеждена современная наука.

Хотя религиозный статус спиритуализма современными исследователями не оспаривается, содержательной стороне спиритуалистических учений уделяется не так много внимания, прежде всего в той их части, которая касается отношения с разными христианскими деноминациями по догматическим и практическим вопросам [Buescher 2004]. Отчасти это обстоятельство можно объяснить доминированием американской историографии, которая видела – на своем материале – насколько спиритуализм, в отдельных его формах, порывал с христианством. Поскольку в некоторых случаях спиритуалисты апеллировали к древней традиции

⁹ Л. Д.-Г. Астрология, каббалистика и магия с точки зрения спиритизма // Ребус. 1908. № 36–37. С. 8; Вагнер Н. Что такое спиритизм? / С предисл. В. Раздьяконова // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 271–293.

¹⁰ Два новые иностранные отзыва о г-же Блаватской // Ребус. 1894. № 38. С. 283.

¹¹ Ребус. 1908. № 18–19. С. 8.

познания природы, историография эзотеризма уводила в тень связь спиритуализма с христианством, акцентируя внимание на его оккультной составляющей, известной в зарубежной историографии как «отреченное знание» [Носачев 2023]. В связи с этим имеет смысл вспомнить об определении А. Верслуисом спиритуализма как «публичного» и «экзотерического», а не «эзотерического» феномена, хотя и трудно однозначно согласиться с тем, что спиритуализм был продолжением «некромантических магических традиций» [Versluis 2001, pp. 55–57].

С трактовкой спиритуализма как разновидности эзотеризма связан тезис, согласно которому спиритуализм следует рассматривать как модернистскую «надстройку» над религией, «метаучение», сочетающееся с разными религиозными традициями. Такое понимание спиритуализма восходит к поискам «истинной религии», «вечной философии», «естественной религии» и тому подобных универсалистских концептов, апеллирующих к единству духовного опыта человечества, и соотносится с соответствующим пониманием «эзотеризма» в рамках мистоцентрического подхода [Носачев 2023]. Спиритуализм, однако, был не только очередным проявлением характерного европейского внеконфессионального универсализма, но и изначально принадлежал протестантской христианской традиции. Более того, спиритуализм пытался не только найти синтез с иными христианскими конфессиями, но также был – применительно к ситуации второй половины XIX – начала XX в. и с точки зрения его многочисленных последователей в континентальной Европе – частью христианства. Именно это обстоятельство обеспечило ему популярность среди христианского по преимуществу населения, и учета этого – не универсалистского, но христианского видения – не достаёт современной историографии спиритуализма.

Спиритуализм: христианство и борьба за дискурс

Религиозную природу спиритуализма можно проиллюстрировать на примере дискурсивной борьбы за название этого религиозного движения. Ключевые русские спиритуалисты – по разным причинам – предпочитали себя определять публично как «спиритуалистов»¹². Спиритуализм и спиритизм в русской спиритуалистической печати использовались как дополняющие друг

¹² Достаточно указать на названия ключевых спиритуалистических объединений начала XX в. – «Русское спиритуалистическое общество» и «Московский кружок спиритуалистов-догматиков».

друга понятия, в некоторых случаях употреблялись как синонимы, в некоторых случаях различались¹³. Интерес к «спиритуализму» был обусловлен следующими причинами – ориентацией ведущего спиритуалистического журнала «Ребус» на английскую и американскую спиритуалистические традиции; антипатией А.Н. Аксакова и П.А. Чистякова к французской школе «спиритизма»; стремлением рассматривать религиозное движение спиритуализма как универсальный, внеисторический феномен, в то время как понятие «спиритизм» было очевидным неологизмом, созданным И.Д. Ривайлем (псевд. Аллан Кардек); дискредитацией к концу XX столетия т. н. физического медиумизма, ассоциированного в русской традиции со «спиритизмом» как практикой, предполагающей наличие материального посредника¹⁴.

К началу 1880-х гг., когда русский спиритуализм получил средства для активной публичной репрезентации, понятие «спиритуализм» уже было проблематизировано в американской историографии¹⁵. В середине 1870-х гг. Е.П. Блаватская ассоциировала «спиритуализм» с верой в существование духовного измерения человека и природы и ставила под сомнение возможность общения спиритуалистов с духами при помощи медиумов¹⁶. Русские спиритуалисты были знакомы с этими дискуссиями и во многом соглашались с такой генерализацией, в том числе и с критикой Е.П. Блаватской «физического медиумизма», однако слово «спиритизм» прочно ассоциировалось с учением Кардека, а слово «некромантия», которое активно использовали некоторые критики спиритуализма со стороны теософии и мартинизма, не могло быть принято из-за его очевидной ассоциации с магической практикой.

В конце XIX – начале XX столетия спиритуализм и оккультизм, ассоциированный прежде всего с обретшими популярность мартинизмом и теософией, представляли собой разные религиоз-

¹³ Вагнер Н.П. О медиумизме // Ребус. 1893. № 18. С. 186; Уэллис Э.В., Уэллис М.Х. Руководство к изучению медиумизма // Ребус. 1912. № 43. С. 3; № 30. С. 4.

¹⁴ Быков В.П. Роль и значение единомыслия, согласия и гармонии в спиритических и спиритуалистических организациях // Спиритуалист. 1907. № 7. С. 305; Вестник общества спиритуалистов в г. Благовещенске: Трехнедельный журнал по исследованию спиритуализма. 1910/1911. С. 4; Быков В.П. К чему мы пришли? // Спиритуалист. 1912. № 1. С. 5.

¹⁵ A Spiritualist. What is a Spiritualist // The Spiritualist. June 13. 1879. P. 287.

¹⁶ Blavatsky H.P. The key to Theosophy. 2nd ed. L.: The Theosophical Publishing Society, 1890. P. 27.

ные движения¹⁷. Ключевое различие между ними, если судить по отечественному материалу, проходило по линии борьбы между универсалистскими и традиционалистскими тенденциями в истории религии того времени, в то время как христианство оказывалось своего рода лакмусовой бумажкой: «скрытая тенденция различного вида современных оккультических, масонских, теософических и тому подобных школ, сводится к обесценению христианства, к отрицанию его и затем, как в случае Эл. Леви, к подмене его культом Сатаны»¹⁸. Слово «спиритуализм» позволяло некоторым русским спиритуалистам соотносить их опыт с историей христианского мистицизма и традицией христианской теософии [Шевчук 2019]. Его использование было обусловлено христианской симпатией русских спиритуалистов, отрицавших доктрину перевоплощения, ставивших под сомнение магию, и утверждавших очевидную неортодоксальность некоторых положений оккультных учений, например, теогонию, христологию и триадологию. Такое позиционирование ясным образом предлагало широкой публике рассматривать спиритуализм, в том числе и его практическую составляющую, как часть религиозных, в частности, христианских практик и, шире, христианской традиции.

Спиритуализм и религиозный модернизм

Спиритуализм, если судить о нем по ключевым текстам таких его крупнейших авторитетов, как А.Дж. Дэвис, И.Д. Ривайль и У.С. Мозес, можно определить как феномен религиозного модернизма. К примеру, можно увидеть сходные черты между спиритуализмом, теософией и бахаизмом – вера в силу критического разума; убеждение в прогрессивном развитии человека и космоса; оптимистическое видение будущего; позитивная оценка науки, если только она откажется от материалистической философии. Основывая жизнь человека на его собственных решениях и личном опыте как главном критерии истинности утверждений, так понимаемый спиритуализм сопрягался хорошо с либерализмом как политической доктриной. Он проповедовал свободу, которая

¹⁷ В русской спиритуалистической печати, например, в «Ребусе», представлена критика мартинизма и теософии, прежде всего, с христианских позиций, в частности, их характеризовали как представителей «нео-оккультизма». *Сербов*. Рецензия на книгу Папюса «Человек и вселенная» // Ребус. 1909. № 24. С. 5; *Чистяков П.А.* Современные язвы психизма // Ребус. 1910. № 32. С. 6.

¹⁸ *Н. Нечто о магах и оккультистах* // Ребус. 1915. № 21. С. 5.

рассматривалась спиритуалистами как необходимое условие для божественного призвания/спасения – вера в нее основывалась на христианском тезисе о необходимости свободной воли человека в принятии Бога. Американский спиритуализм сочетался с разными эмансипаторными и демократическими движениями, прежде всего с феминизмом [Braude 2001], и рассматривался режимами старого аристократического порядка как идеология, одобряющая социально-политические изменения в сторону большей инклюзивности и преуменьшающая значение символического единства на основе той или иной религиозной доктрины.

Следует, однако, согласиться с мнением Д.А. Головушкина, показавшего широкое многообразие подходов исследователей к определению сущности религиозного модернизма и утверждавшего, что «религиозный модернизм / религиозный фундаментализм» это своего рода “изнанка и лицо” Modernity, демонстрирующие ее двусмысленность и многомерность» [Головушкин 2015, с. 213]. Вопрос о «модернистской» сущности спиритуализма усложняется, если обратиться не к его социальной, но к религиозной стороне – религиозной философии, находившей свое выражение в текстах получаемых спиритуалистами духовных сообщений. Можно привести два метафизических тезиса – свобода человеку дана в спиритуализме для того, чтобы он мог стать частью божественного порядка; по мере прогресса в духовном мире человеческая личность стирается¹⁹ и индивид превращается в агента, исполняющего божественную функцию. Космос мыслился спиритуалистами не как результат волевого акта каждой отдельной личности, но как результат коллективной деятельности – в конечном счете его эсхатологическая судьба зависела от того, какую судьбу выберет человечество [Маклакова 2020]. Именно коллективистская социальная философия спиритуализма, унаследованная им от учений социального утопизма, на мой взгляд, ясным образом противостояла модернистской тенденции в спиритуализме, стремившейся к продвижению индивидуалистической этики и ставившей в фокус своего внимания судьбу каждого отдельного человека.

Если обратиться к мифологической составляющей спиритуализма, можно обнаружить концепты, которые противоречили часто проговариваемым концептам его религиозной философии, к примеру, спиритуалистический монизм неорганично сочетался с космологическим дуализмом, утверждавшим противостояние сил

¹⁹ Можно предположить рецепцию этой идеи, встречающейся в известном тексте А.Н. Аксакова «Анимизм и спиритизм» из теософской литературы, где такое различие декларировалось: *Blavatsky H.P.* Op. cit. P. 32–34.

божественного света и дьявольской тьмы. В мифологических описаниях спиритуалистов, прежде всего в описаниях их видений, реализовывались разные мифологические и художественные сюжеты, интересные литературоведам и фольклористам [Пермякова 2019, с. 81–82]. Народный медиумизм был основным поставщиком мифологических нарративов, сюжетов и образов, и хотя среди спиритуалистов мифология в публичной сфере обычно репрессировалась, она приобрела второе дыхание с наступлением эпохи символизма. Национальный подъем начала XX в. также способствовал популяризации спиритуалистической мифологии, придавая спиритуализму религиозный колорит за счет сближения его с русскими народными сектами, к примеру с хлыстовством²⁰. Можно заключить, что как феномен высокой интеллектуальной культуры спиритуализм, представленный его «вершинами», тяготел к модернизму, в то время как его низовые формы были в значительной мере религиозно традиционны.

С точки зрения истории религии русских спиритуалистов можно разделить на два типа, которые я предлагаю обозначить как «универсалистский», в большей степени тяготевавший к религиозному модернизму, и «традиционалистский», выражавший в своих крайних проявлениях тенденцию религиозного фундаментализма. Применительно к отечественному контексту ключевым различием между двумя типами следует признать отношение их представителей к христианству, прежде всего учению Русской православной церкви. Представители универсалистского типа полагали, что христианские догматы являются историческими «пережитками», а само христианство трансформируется, благодаря спиритуализму, в новую универсальную мировую религию. В основание этой религии универсалисты могли закладывать популярную в ту эпоху этическую максиму о любви к ближнему, на основе которой предполагалось построение нового справедливого общества. В основе универсалистского проекта лежало представление, согласно которому «вопросы о жизни или смерти должны решаться не на основании буквы, которая изменчива и искажаема, а на основании откровений природы, которые незыблемы и вечны»²¹. Эти «откровения природы» если и намекали на наличие Бога, то усматривали его в глубине человека и природы и, на мой взгляд, ясно свидетельствовали

²⁰ Дискуссия того времени о соотношении «спиритуализма» и «хлыстовства» [Панченко 2002] заслуживает отдельного исторического исследования. См. критическую реплику П.А. Чистякова на исследование спиритуализма под руководством П.А. Флоренского: *Пач. Плоды недопросвещения* // Ребус. 1912. № 15. С. 6.

²¹ *Аксаков А.Н. К чему?* // Ребус. 1900. № 74. С. 8.

об отходе от православной идентичности и утверждении космополитического религиозного идеала.

В Российской империи получил распространение традиционалистский тип, вступавший в сложные и противоречивые отношения с православием. В христианском спиритуализме я предлагаю выделить две тенденции – «либеральную» и «консервативную». Объединял обе тенденции тезис о необходимости реформирования христианской церкви на новых началах, разъединяло же их понимание степени и глубины такого реформирования. Либеральные спиритуалисты в большей степени были сосредоточены на критике церкви как института, полагая, что ее реформа, с учетом требований свободы слова и свободы собраний, способна обновить христианство – в этом отношении эта тенденция максимально соотносилась с религиозным модернизмом в его классическом понимании как движением за обновление церкви и ее адаптацию к меняющейся социокультурной среде²². Такие спиритуалисты с симпатией относились к религиозным инновациям, позволявшим примирить богословие и науку, склонялись к христианскому экуменизму, подчеркивая единство христианского откровения, преуменьшая значение различий между христианскими конфессиями²³ и даже допуская – со временем, но не в настоящую эпоху – постепенную трансформацию христианства в новую мировую религию.

Консервативная тенденция, напротив, настаивала, что не столько абстрактно понимаемое «христианство», но именно православие следует признать религией, следование которой необходимо для совершенствования в духовном мире. Иногда этот тезис смягчался и сужался с учетом национальной специфики – православие считалось необходимым исключительно для русского народа. Во-первых, консервативные спиритуалисты настаивали на том, что необходимо придерживаться христианской догматики и продолжать следовать христианским практикам. Во-вторых, они использовали оккультные концепции для своего рода «естественной апологетики» традиционных практик, например, популярная концепция «флюида» объясняла, почему необходимо поклоняться мощам, соблюдать таинства евхаристии и венчания, посещать святые места, сохранять традиционную богослужебную одежду²⁴.

²² Модернизм религиозный // Христианство: словарь / Под общ. ред. Л.Н. Митрохина. М.: Республика, 1994. С. 286–287.

²³ Ответы на вопросы подписчиков // Голос всеобщей любви. 1907. № 10. С. 35.

²⁴ О таинствах евхаристии, способностях и соизмеримости // Спиритуалист. 1906. С. 170; *Князь Инок*. Немногие делайте учителями // Спиритуалист. 1906. № 6. С. 252.

Наконец, смыкаясь с правым консерватизмом как политической доктриной, традиционалисты могли ставить под сомнение необходимость свободы слова и свободы собраний, критикуя «космополитизм» и постулируя преданность монарху как главный политико-религиозный идеал²⁵. На мой взгляд, две тенденции в христианском спиритуализме были порождены двойственностью спиритуалистической религиозной философии, которая, с одной стороны, ставила в фокус своего внимания проблему смысла существования человека, с другой – видела для него единственный путь развития внутри божественной духовной иерархии под руководством Бога.

Спиритуализм и православие: герменевтика и практика

С точки зрения истории религии, ответ на вопрос о специфике русского спиритуализма следует искать в религиозной среде распространения спиритуалистических учений и особенностях их культурной апроприации. Ключевым фактором, способствовавшим трансформации спиритуализма на русской почве, было православие. В русском спиритуализме можно выделить две основные стратегии включения православия – герменевтическую и практическую. Герменевтика заключалась в комментировании библейских текстов в целях их сопоставления с мнениями православной традиции для их последующего согласования со спиритуалистической религиозной философией. К примеру, христианские спиритуалисты считали, что запрет на общение с душами «отошедших» не имеет отношения к христианам, поскольку православная житийная литература рассказывает об общении с духами святых. Они могли определять себя как преемников традиции православного мистицизма, рекомендуя читать разнообразную аскетическую, монашескую и вероучительную литературу.

Важным вопросом герменевтики, учитывая широкое распространение в России учения Кардека, был вопрос о совместимости православия и доктрины перевоплощения. В русском христианском спиритуализме были представлены мнения трех разных групп – те, кто отрицал перевоплощение, те, кто считал его исключением из общего правила (например, А.И. Боброва и П.А. Чистяков), и те, кто его пытался совместить с православием (например, Е.И. Молоховец и В.П. Быков). Существовала точка зрения, согласно которой русские спиритуалисты – по отношению

²⁵ Молоховец Е.И. Монархизм, национализм и православие. СПб., 1910.

к английским и французским – занимают компромиссную позицию, они принимают прогрессивное развитие человека в духовном мире, но также признают перерождение в виде исключения из общего правила²⁶. К примеру, хотя участники Гродненского кружка считали, что доктрина перевоплощения несовместима с православием, они не могли от нее полностью отказаться. Перевоплощение считалось средством совершенствования, которое, однако, не распространялось на христиан: «Перевоплощаются большею частью Духи нехристианские; они рождаются после от родителей-христиан»²⁷. Более того, духи в загробном мире постепенно и сами могут делаться христианами: «Какое учение проповедают нехристианские духи на сеансах своим единоверцам? – Христианское учение, но через известный срок после смерти»²⁸.

Включение православия с практической стороны заключалось в использовании православной атрибутики во время сеансов, например, икон и креста, плакатов с цитатами из псалмов, православных молитв как средств защиты от злых сил; учета при проведении сеансов православного календаря, в частности праздников и постов. Ключевым фактором использования православной практики на сеансе считалась его предполагаемая эффективность как средства, позволявшего достичь ключевых целей совместных собраний – получить подтверждение истинности православия, обрести прямое духовное руководство со стороны православных духов и идти по пути духовно-нравственного совершенствования. Идеальный кружок мыслился как социальное средство внутренней христианской реформации православной церкви, место проявления и реализации евангельских христианских даров, а отношения внутри него должны были строиться по модели христианского общежития.

Степень интеграции православия и спиритуализма различалась от кружка к кружку и зависела от целей руководителей кружка, которые согласно мнению самих спиритуалистов можно было разделить на «экспериментальные» и «морально-этические». К примеру, Шкотовский кружок представлял информацию о сеансе в протокольном стиле, описывавшем происходившие события и переживания присутствующих лиц. Предлагаемые описания напоминали микро-театр, в котором разным участникам были уготованы разные роли, и православие в этом «театре» превращалось

²⁶ Б. По пути // Ребус. 1908. № 5. С. 3.

²⁷ Волковицкая М.М. Из загробного мира: сообщения, полученные в Гродненском частном спиритуалистическом кружке, и как организовался кружок. Гродно: Губ. тип., 1907. С. 51–52.

²⁸ Там же. С. 51.

в действенное оружие против злых сил: «Как быстро ни старался подойти к трансирующему медиуму и разбудить его, но уже начали проявляться темные силы: медиум стал гнать что-то ползущее к нему справа и затем с силою и ожесточением стал топтать ногами что-то приползшее к его ногам»²⁹. Добрые духи, предлагая новые (sic!) действенные молитвы, актуализировали православную традицию, а пассивные участники обретали уверенность в своей способности влиять на невидимые силы. Своеобразный «отыгрыш» «классических» событий сеанса, например, – наставление духа-руководителя, нападение злых сил, исцеление заблудшего духа – позволял участникам непосредственно «проживать» некоторые житийные и библейские сюжеты.

Другой пример – Гродненский кружок – мыслился его создателями прежде всего как этико-религиозное объединение, нацеленное на «нравственную переработку»³⁰ его участников. Духи регулярно критиковали неправильные религиозные взгляды, к примеру, критиковалось толстовство, поскольку спиритуалисты, если судить по их частым отзывам о творчестве Л.Н. Толстого, усматривали и близость и противоречие с этим религиозным движением: «Как же надо относиться к исповеди? – Забыть, что тебя слушает человек. – Тогда можно перед каждым человеком исповедоваться. – Ты – толстовец!»³¹. Кроме того, духи подчеркивали значение таинства исповеди, молитвы, посещения монастырей, рекомендуя членам кружка коллективно ходить в церковь, а также отправиться в совместную поездку в Саратов³². Главной задачей такого рода кружков была не столько демонстрация тех или иных явлений, но ответы на вопросы, наставление, проповедь и защита православия.

* * *

Подводя итог в рассуждениях о религиозной природе русского спиритуализма, необходимо подчеркнуть, что гетерогенность его учений, обусловленная способом их получения и легитимации, позволяла русским спиритуалистам, с одной стороны, соединять их с другими религиозными формами, с другой стороны, делала невозможной религиозную консолидацию в отсутствие согласия разных спиритуалистических групп по ключевым вопросам предметов веры. Христианство, в том случае если спиритуалисты продолжали его придерживаться, выступало в качестве естественной

²⁹ Сеансы Шкотовского кружка // Ребус. 1906. № 16. Прил. С. 2.

³⁰ Волковицкая М.М. Указ. соч. С. 3.

³¹ Там же. С. 51.

³² Там же. С. 87.

платформы, на которой могла быть установлена позитивная кооперация между разными спиритуалистами. Учитывая характерную для русского православия дискурсивную стратегию противостояния западным религиозным учениям, русские спиритуалисты стремились за счет универсализации спиритуализма продемонстрировать его совместимость – как части мистической традиции – с православием. Спиритуализм на русской почве претерпел процесс культурной апроприации, который несколько десятилетий ранее случился со swedenborgianством, считавшимся в глазах некоторых его русских последователей совместимым с православной традицией³³.

На мой взгляд, исторически неточно относить спиритуализм исключительно к полю «внеконфессиональной» мистики, в то время как по крайней мере христианские спиритуалисты видели себя частью христианской традиции и православия. Вопрос о научной оправданности их самоопределения выходит за границы феноменологического подхода, основывающегося на анализе исторических данных и стремящегося установить ключевые паттерны группового исторического самоопределения. Русский спиритуализм второй половины XIX столетия действительно испытал влияние оккультных учений, однако в лице многих своих представителей проводил различие между «здоровым» и «нездоровым» мистицизмом: лишь те духовные сообщения, что не противоречили христианству, могли считаться христианскими спиритуалистами истинными.

Вера спиритуалистов в существование особого духовного института – иерархии совершенствующихся духов – стала ключевым предметом веры спиритуализма как религиозного движения второй половины XIX столетия. Вера в духовную эволюцию человека и космоса делала, с точки зрения христианских спиритуалистов, русский спиритуализм одним из средств внутренней реформации православной церкви на пути ее возвращения к евангельским началам. Основанием для такой реформации выступали, однако, старые духовные авторитеты, прежде всего различные святые, учившие православию из будущего мира и делавшими его актуальным для мира современного.

³³ The East and Swedenborg // The intellectual repository and New Jerusalem magazine. London, 1872. P. 352.

Литература

- Головушкин 2015 – Головушкин Д.А. Религиозный модернизм: границы применяемости понятия // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». № 13. 2015. С. 210–217.
- Маклакова 2020 – Маклакова А.А. «Да будут светильники ваши готовыми»: коллективная идентичность и индивидуальная судьба в перспективе эсхатологии: (по материалам Московского спиритического кружка) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 38 (3). С. 284–305.
- Носачев 2011 – Носачев П.Г. Эзотерика: основные моменты истории термина // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2011. № 34. С. 49–60.
- Носачев 2023 – Носачев П.Г. Отреченное знание. Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века. Историко-аналитическое исследование. М.: НЛО, 2023. 504 с.
- Панин 2019 – Панин С.А. Философия эзотеризма: Эзотеризм как предмет исторической и философской рефлексии. М.: НЛО, 2019. 208 с.
- Панченко 2002 – Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002. 544 с.
- Пахомов 2011 – Пахомов С.В. Контуры эзотериологии: эскиз научной дисциплины об эзотеризме // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. «Тайное и явное»: многообразие репрезентаций эзотеризма и мистицизма: Сб. материалов Четвертой международной научной конференции (2–4 декабря 2010 г., Днепропетровск). СПб.: РХГА, 2011. С. 76–90.
- Пермякова 2019 – Пермякова М.А. К вопросу об идеологии Санкт-Петербургского кружка для исследований в области психизма: православный спиритуализм И.А. Карышева // Религиоведческие исследования. 2019. № 20. С. 67–83.
- Шахнович 1965 – Шахнович М.И. Современная мистика в свете науки. М.: Наука, 1965. 205 с.
- Шевчук 2019 – Шевчук А.И. Феномен «христианской теософии» в России: (по материалам Смоленского теософского общества) // Религиоведческие исследования. 2019. № 20. С. 84–103.
- Braude 2001 – Braude A. Radical spirits. Spiritualism and women rights in nineteenth century America. 2nd ed. Bloomington: Indiana University Press, 2001. 268 p.
- Buescher 2004 – Buescher J.B. The other side of salvation. Spiritualism and the 19th-century religious experience. Boston: Skinner House Books, 2004. 288 p.
- Natale 2016 – Natale S. Supernatural entertainments. Victorian spiritualism and the rise of modern media culture. University Park: The Pennsylvania University Press, 2016. 248 p.
- Noakes 2019 – Noakes R. Physics and psychics. The occult and the sciences in modern Britain. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. 418 p.

- Oppenheim 1985 – *Oppenheim J.* The other world. Spiritualism and psychical research in England, 1850–1914. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 503 p.
- Styers 2004 – *Styers R.* Making magic. Religion, magic, and science in the modern world, Oxford: Oxford University Press, 2004. 304 p.
- Versluis 2001 – *Versluis A.* The esoteric origins of the American Renaissance. N. Y.: Oxford University Press, 2001. 240 p.

References

- Braude, A. (2011), *Radical spirits. Spiritualism and women rights in nineteenth century America*, 2nd ed., Indiana University Press, Bloomington, USA.
- Buescher, J.B. (2004), *The other side of salvation. Spiritualism and the 19th-century religious experience*, Skinner House Books, Boston, USA.
- Golovushkin, D.A. (2015), “Limits of applicability of the term ‘Religious modernism’”, *The bulletin of Irkutsk State university. Series “Political Science and Religion Studies”*, no. 13, pp. 210–217.
- Maklakova, A.A. (2020), “‘Let your lamps be ready’. Individual destiny and collective identity in eschatological perspective (The case of the Moscow Spiritualist Circle)”, *Gosudarstvo, religia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, vol. 38, no. 3, pp. 284–305.
- Natale, S. (2016), *Supernatural entertainments. Victorian spiritualism and the rise of modern media culture*, The Pennsylvania University Press, University Park, USA.
- Noakes, R. (2019), *Physics and psychics. The occult and the sciences in modern Britain*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Nosachev, P.G. (2011), “Main historical features of the term ‘Esoterism’”, *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, no. 34, pp. 49–60.
- Nosachev, P.G. (2023), *Otrechennoe znanie. Izuchenie marginal’noj religioznosti v XX i nachale XXI veka. Istoriko-analiticheskoe issledovanie*, NLO, Moscow, Russia.
- Oppenheim, J. (1985), *The other world. Spiritualism and psychical research in England, 1850–1914*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Panin, S.A. (2019), *Filosofiya ezoterizma: Ezoterizm kak predmet istoricheskoi i filosofskoi refleksii* [The philosophy of esotericism. Esotericism as a subject of historical and philosophical reflection], NLO, Moscow, Russia.
- Panchenko, A.A. (2002), *Khristovshchina i skopchestvo: fol’klor i traditsionnaya kul’tura russkikh misticheskikh sekt* [Christovshina and Skopchestvo. Folklore and traditional culture of Russian mystical sects], OGI, Moscow, Russia.
- Pakhomov, S.V. (2011), “The contours of soteriology. The draft of a scientific discipline for the study of esotericism” in *Mistiko-ezotericheskie dvizheniya v teorii i praktike: «Tainoe i yavnoe»: mnogoobrazie reprezentatsii ezoterizma*

- i mistitsizma: Sbornik materialov Chetvertoi mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii (2–4 dekabrya 2010 g., Dnepropetrovsk)* [Mystico-esoteric movements in theory and practice. Proceedings of the 4th scientific conference held in Dnepropetrovsk], RHGA, Saint Petersburg, Russia, pp. 76–90.
- Permyakova, M.A. (2019), “Religious ideology of The St. Petersburg Circle for Psychical Research Revisited. I.A. Karyshev’s Orthodox spiritualism”, *Religiovedcheskie issledovaniya*, no. 20, pp. 67–83.
- Shakhnovich, M.I. (1965), *Sovremennaya mistika v svete nauki* [Modern mysticism in the light of science], Nauka, Moscow, USSR.
- Shevchuk, A.I. (2019), “The phenomenon of ‘Christian theosophy’ in Russia (The case of the Smolensk Theosophical Society)”, *Religiovedcheskie issledovaniya*, no. 20, pp. 84–103.
- Styers, R. (2004), *Making magic. Religion, magic, and science in the modern world*. Oxford University Press, Oxford, UK.
- Versluis, A. (2001), *The esoteric origins of the American Renaissance*, Oxford University Press, New York, UK.

Информация об авторе

Владислав С. Раздьяконов, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6; razdyakonov.vladislav@gmail.com

Information about the author

Vladislav S. Razdyakonov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047, Russia; razdyakonov.vladislav@gmail.com