

УДК 133

DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-18-39

Новая религиозная антропология и трансформация науки во второй половине XIX столетия

Владислав С. Раздьяконов

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

Аннотация. Новая религиозная антропология определяется как совокупность учений и практик, постулировавших существование особого, отличного от признанного во второй половине XIX в. соответствующим научному, устройства человека, а также возможности обретения человеком сверхспособностей. В фокусе внимания статьи – влияние научных концептов и идей на содержание учений новой религиозной антропологии. Показано, что ключевую роль в становлении новой религиозной антропологии сыграли процессы, определявшие развитие науки – институционализации, специализации и медиатизации научного знания. В статье предложена эвристическая типология новой религиозной антропологии – «христианская», «научная», «ориенталистская» и «окультная». Новая религиозная антропология рассматривается как средство преодоления характерного для дискурса второй половины XIX в. представления о конфликте между наукой и религией.

Ключевые слова: религиозная антропология, история науки, оккультизм, эзотеризм, наука и религия

Для цитирования: Раздьяконов В.С. Новая религиозная антропология и трансформация науки во второй половине XIX столетия // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 4. С. 18–39. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-18-39

New religious anthropology and transformation of science in the second half of the 19th century

Vladislav S. Razdyakonov

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

Abstract. New religious anthropology is defined as an aggregate of doctrines and practices that postulated the existence of a particular arrangement of the human being, distinctive from what was recognized as consistent with the scientific approach of the latter half of the 19th century, as well as the human capacity to acquire superhuman powers. The article is focused on the impact of scientific concepts and ideas on the doctrines of new religious anthropology. It reveals that the key role in the formation of new religious anthropology was played by the processes that determined the development of science, such as institutionalization, specialization and mediatization of scientific knowledge. The article suggests a heuristic typology of new religious anthropology, distinguishing Christian, Scientific, Orientalist and Occult types. New religious anthropology is viewed as a means of overcoming the conflict between the science and the religion that was typical for the discourse of the latter half of the 19th century.

Keywords: religious anthropology, history of science, occultism, esotericism, science and religion

For citation: Razdyakonov, V.S. (2020), "New religious anthropology and transformation of science in the second half of the XIX century", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4., pp. 18–39, DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-18-39

Человек – самый труднейший из ребусов¹.

Современники характеризовали вторую половину XIX столетия как эпоху противостояния научного и религиозного представлений о природе человека [Turner 1993, pp. 171–200]. Основными сторонниками «тезиса о конфликте» были авторы, стоявшие на онтологической позиции научного натурализма. Им противостояли разные исследователи, прежде всего теологи, которые утверждали, что представление о существовании конфликта обусловлено ошибочным пониманием натуралистами природы научного знания. Противники различным образом разворачивали этот конфликт перед широкой публикой – натуралисты акцентировали внимание на социальной стороне конфликта, теологи – на его эпистемологических основаниях. Магистральная теологическая

¹ Девиз спиритуалистического журнала «Ребус».

стратегия защиты заключалась в том, чтобы в конечном счете доказать независимость науки и религии как двух непересекающихся, но способных содержательно дополнять друг друга областей знания о человеке, природе и Боге.

Антропологическое измерение этого дискурсивного конфликта представлено в полемике по ключевой проблеме европейской антропологической традиции – так называемому вопросу о душе [Gregory 1977, pp. 74–75]. К середине XIX столетия этот вопрос, изначально обсуждавшийся в контексте философских дискуссий о психофизической проблеме, начали ставить, привлекая аналогии и выводы физиологии, химии, физики, а позднее психологии и антропологии. В фокусе полемики оказывалась и «природа» человека как таковая – его отличие от животного и машины, его отношение к природе, его посмертная судьба и цель существования человечества как целого. Поставленный в центр публичного внимания антропологический вопрос, рассматриваемый в то время по преимуществу в контексте обсуждений теории живого, способствовал формированию науки антропологии [Stocking 1991, pp. 238–273], которая посредством многочисленных популярных сочинений знакомила европейцев с широким многообразием человеческих народов и культур.

Троп о конфликте между наукой и религией можно рассматривать как основную причину появления новой религиозной антропологии, наиболее известные из учений которой обнаруживаются во французском оккультизме и теософии. Ее рождение можно соотнести с поворотом общественной жизни к естествознанию в середине XIX столетия, а одним из самых ярких ее представителей стал Э. Леви, указывавший на «научный» характер своих оккультных концепций, «оставлявших место и для науки, и для веры» [McIntosh 2011, pp. 144]. В то время как представители материалистической науки стремились снять различия между человеком и природой, учения новой религиозной антропологии сочетали натурализм и религиозный онтологический дуализм, постулирующий существование «иного» реального, но невидимого при помощи человеческих чувств и научных средств мира. Обычно такое сочетание в их концепциях, как, например, в концепции «трансцендентальной психологии» Дюпреля, претендовало на выражение правильной спиритуалистической монистической позиции², поскольку последняя рассматривалась как непротиворечивая и соответствующая научному монистическому мирозерцанию. Учения новой религиозной антропологии преследовали своей целью примирение традиционных религиозных представлений и новых

² Дюпрель К. *Философия мистики*. М.: Эксмо, 2006. С. 448.

научных концепций, опираясь в своем дискурсе о человеке и человечестве на современные для той эпохи научные понятия. В этом им способствовали респектабельные популяризаторы науки того времени: «Когда люди убедились, наконец, что религии нет никакого дела до предметов внешнего мира, управляемого законами, которые формулируются наукою, – понемногу начинают обращать внимание на разные явления из области “сверхъестественного”»³.

Взглянув на новую религиозную антропологию в перспективе философии религии, вряд ли можно признать ее современным явлением, она рождена той же тенденцией к преодолению противопоставления натурализма и теизма, проявления которой можно найти на протяжении всей истории христианства. Для Дюпреля концепция трансцендентального субъекта служила обоснованием библейских слов о богоподобии человека⁴, а рождение человека сравнивалось им с грехопадением⁵. Оглядываясь на эту тенденцию, христианские теологи того времени иногда занимались не критической исторической редукцией, отрицая «новизну» антропологических учений и соотнося их с той или иной христианской позднеантичной ересью. Все учения новой религиозной антропологии можно расположить на шкале, располагающейся между признанием существования души и отрицанием ее индивидуального существования, однако такая шкала универсально приложима к материалу истории религии.

Историко-генетический метод также оказывается бессильным в выявлении специфики новой религиозной антропологии. К примеру, можно увидеть аналогию между «астральным телом» и «тонким телом» йогии [Элиаде 2013, с. 79] или обнаружить концепт «астрального тела» в сочинениях Парацельса, усмотрев его генезис в неоплатонической метафизике [Daniel 2006, pp. 139]. Я полагаю, что подобные реконструкции, постулирующие универсальный характер феномена, восходят к дискурсу самих эзотерических учений⁶. Этот дискурс был призван обосновать реальность и универсальность феноменов, однако в историческом исследовании,

³ Битнер В.В. Верить или не верить? // Природа и люди. 1895/1896. № 7. С. 111.

⁴ Дюпрель К. Загадочность человеческого существа: Введение в изуч. оккульт. наук. Москва: Типо-лит. Т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1898. С. 54.

⁵ Там же. С. 68.

⁶ Характерный пример: «За сознаваемым я скрывается то, что Гелленбах называет метаорганизмом или эфирным телом (Парацельз называет это астральным телом). Это другое я живет совершенно особенной жизнью в четырехмерном мире...» (Несколько слов о Лазаре Гелленбахе // Ребус. 1892. № 33. С. 336).

ориентированном на принципы антикваризма [Кузнецова 2009, с. 164–196], подобная генеалогия не сможет ответить на вопрос о том, в чем именно состояла новизна «новой» религиозной антропологии. В лучшем случае можно говорить о «модернистской» версии эзотеризма, возникшей, к примеру, как следствие его вытеснения в своеобразный научный андеграунд [Визгин 2013, с. 99].

На мой взгляд, новизна религиозной антропологии заключалась в том, что она позиционировалась ее создателями как ответ на вызовы «материалистической» науки середины XIX столетия. По меньшей мере, новая религиозная антропология претендовала на объективность, по большому счету – считалась ее создателями вполне соответствующей современным научным представлениям о природе вселенной и устройстве человека. Генезис подобной риторической стратегии, утверждавшей эпистемологический приоритет науки, можно возвести, по меньшей мере, к «Истории магии» Джозефа Эннемозера [Hanegraaf 2012, p. 273], а по большому счету его можно усмотреть и в трудах философа XVII в. Джозефа Гленвилла, призывавшего проверять реальность привидений при помощи эмпирических методов. Новая религиозная антропология заимствовала многие характерные для науки того времени черты (прежде всего научный концептуальный каркас и следование позитивистскому принципу верификации). Ее можно определить как следствие «сциентификации» религии [Stuckrad 2014, pp. 180], так как во многих случаях ее представления формировались под влиянием религиоведения и других наук, сделавших «религию» предметом своего изучения. В то же время многие ее модели и идеи заимствовались первоначально из естественных наук, что и объясняет обращение именно к истории науки как средству обоснования специфики новой религиозной антропологии второй половины XIX столетия.

Новая религиозная антропология и процессы трансформации науки

Определяющую роль в истории новой религиозной антропологии сыграл процесс медиатизации⁷ научного знания. Медиатизация науки способствовала значительной дифференциации мнений

⁷ Я считаю должным говорить о медиатизации, а не о популяризации науки. «Популяризация науки» – это процесс распространения и отчасти упрощения научных знаний, медиатизация указывает на появление «науки» как популярного концепта, открытого для спекуляций в том числе и со стороны лиц, не имеющих отношения к научной деятельности.

о ее природе и сформировала ее популярный «образ» [Lightman 2007, pp. 1–38]. Благодаря широкому распространению во второй половине XIX столетия научно-популярной литературы наука была «одомашнена»: читатели могли сами, при помощи нехитрых приемов, повторить некоторые научные опыты или сконструировать несложный прибор. Публиковавшиеся на страницах журналов научно-фантастические произведения позиционировались издателями как «научные прогнозы» – они описывали не фантастическое, но возможное с точки зрения науки будущее.

Важным следствием медиатизации науки стала ее политизация – к науке апеллировали как сторонники социально-политической реформы, так и их противники. «Научные» аналогии использовались для обоснования правильности того или иного взгляда на устройство общества. К примеру, популяризатор науки Людвиг Бюхнер писал о том, что теологи, утверждая существование души, господствующей над телом, тем самым обосновывают монархию в человеческом обществе. Опираясь на популярную в середине XIX в. натуралистическую социологию, он сравнивал общество с организмом, в котором разные органы выполняют разные функции: подобно тому как невозможно представить человека без сердца или мозга, так и в обществе не может быть один правитель, который отвечает за все происходящие в нем процессы. Ссылаясь на закон сохранения энергии Гельмгольца и открытия в области физиологии, натуралисты утверждали, что живой организм служит преобразованием одних видов энергии в другие, поэтому нельзя говорить о какой-либо «душе» или «жизненной силе» как о некоем руководящем деятельностью организма принципе, не нарушая при этом фундаментального для науки принципа монизма [Раздъяконов 2017, с. 35–36]. Другие исследователи, напротив, полагали, что постольку «в животном мире по мере приближения к человеку, этой высшей точке его развития, психические функции все более локализуются и централизуются», постольку такой научный тезис свидетельствует в пользу того, что, «по меткому выражению Десуара, развитие идет здесь от республики к монархии»⁸. Представители новой религиозной антропологии, как правой, так и левой стороны политического спектра, также прибегали к науке как средству обоснования своих политических предпочтений.

Следствием медиатизации науки стало также разрушение экспертного консенсуса – было сформировано публичное представление о науке как пространстве для свободной дискуссии, нежели как системы законченного знания. Модернистское противопоставление «догматической» и «прогрессивной» науки постоянно

⁸ Битнер В. Верить или не верить // Природа и люди. 1895. № 27. С. 432.

использовалось в научной и общественной полемике. Отрицая метафизические основания «материалистической» науки, сторонники новой религиозной антропологии считали, что они находятся на ее переднем крае, и активно пользовались образом жертвы для защиты своих представлений, обвиняя своих противников в мизонеизме (гонении новизны)⁹. Научно-популярная литература также способствовала разрушению научного консенсуса, фиксируя существование специальной «антинаучной литературы» и указывая, что «нельзя не признать характерного для конца XIX века скептического отношения к точным наукам многих выдающихся деятелей нашего времени»¹⁰.

В-третьих, медиатизация науки повлияла на содержание научно-фантастической литературы, сформировавшей представление об «идеальном ученом». К примеру, такая литература позиционировала ученого как бескорыстного героя, преодолевающего социальное сопротивление ради обретения нового знания на благо всего человечества. Научно-фантастическая литература, позволявшая доносить идеи авторов в доступной форме до широкой публики, стала одним из каналов распространения идей новой религиозной антропологии. Сторонниками новой религиозной антропологии был создан специфический жанр оккультного романа. В оккультном романе, например в сочинениях В.И. Крыжановской, часто появлялось противопоставление ученого и оккультиста, владеющего тайным знанием, при этом образ оккультиста в конечном счете моделировался именно по образу героя-ученого.

Другой важный процесс, о котором часто говорили ученые того времени, заключался в *специализации научного знания*. Объявления о возникновении новых наук стали характерной приметой времени, не говоря о научной дифференциации уже сложившихся систем знания. Ученые сожалели о необходимости такой специализации, и одним из ответов на ее вызов стал оккультизм, претендовавший на обретение синтетического знания, позволяющего «заниматься сутью, а не подробностями»¹¹. Многие представители новой религиозной антропологии видели в преодолении раздвоенности «научного» и «религиозного» образов человека главную цель собственной деятельности. Постулируемая Дюпрелем концепция «двойственности человеческого существа», которую должна была

⁹ Аксаков А. Анимизм и спиритизм: Несколько слов по поводу русского издания // Ребус. 1893. № 11. С. 119.

¹⁰ Пределы науки // Природа и люди. 1895/1896. № 4. С. 64.

¹¹ Дю-Прель К. Крест над глетчером. СПб.: Тип. В. Демакова, 1893–1894. Т. 1. С. 176–179.

разрешить его монистическая антропология,¹² по сути, может рассматривать как антропологическое отражение конфликта между материалистической наукой и «духовной» религией.

Еще одним процессом был процесс *институционализации научного знания*. В формировании новой религиозной антропологии определяющую роль сыграла институционализация психологии, которая многими авторами того времени рассматривалась как отмычка к тому, что считалось несуществующим материалистической наукой. Благодаря развитию научных представлений о гипнозе многие исследователи стали говорить о «силе веры» не в переносном, а в буквальном смысле: «Вера – есть сила. Об этом ясно говорит нам наша религия. Об этом же говорит и наука»¹³. При помощи психологических концептов сторонники новой религиозной антропологии пытались подобрать ключ к явлениям религии, например исцелению молитвой или заговорами¹⁴. В эпоху критики библейского текста новая религиозная антропология служила средством его защиты, показывая и доказывая, что исцеления с помощью молитвы, о которых говорит апостол Иаков (Иак. 5:16), действительно возможны¹⁵. Популярные среди представителей новой религиозной антропологии исследования телепатии опирались на психологические исследования феномена внушения, получившего в 1880-е гг. широкое признание¹⁶. Психологизация оккультного, в том числе характерный для эзотеризма этого времени поиск собственных оснований в кантианской традиции, стала одним из условий расцвета новой религиозной антропологии в конце XIX столетия. Карл Кизеветтер в популярной «Истории нового оккультизма» объявил, что «оккультизм есть не больше и не меньше, как отдел антропологии и естественных наук»¹⁷.

Эти процессы способствовали изменению восприятия «науки» как публичного феномена – наука стала восприниматься как

¹² Дюпрель К. Загадочность человеческого существа: Введение в изучение оккультных наук. М.: Типо-лит. Т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1898. С. 33.

¹³ Вагнер Н.П. О медиумизме // Ребус. 1893. № 17. С. 174.

¹⁴ П-ва В. Обмен мыслей между читателями // Ребус. 1894. № 11. С. 116–117.

¹⁵ Исцеление молитвою // Ребус. 1885. № 2. С. 18–19; Сила молитвы отца Иоанна // Ребус. 1885. № 34. С. 311; Исцеление // Ребус. 1892. № 1. С. 10; По молитве отца Иоанна Кронштадтского // Ребус. 1892. № 42. С. 415–416; и многие другие примеры.

¹⁶ Бутлеров А.М. Мысленное внушение и теория вероятностей // Ребус. 1885. № 5. С. 50.

¹⁷ Два новые иностранные отзывы о г-же Блаватской // Ребус. 1894. № 38. С. 283.

революционное мероприятие, нацеленное на критику абсолютов. Характерные для многих сторонников новой религиозной антропологии опасения относительно вынесения окончательного научного приговора, нежелание делать скоропалительные утверждения, предпочтение фактов объяснениям вели их к признанию ведущего значения субъекта в научном познании или, как они говорили, «личного уравниения»¹⁸: «Если и нельзя нарушить законы природы, то все-таки можно иногда нарушить законы, установленные даже самыми знаменитыми современными профессорами»¹⁹. Многие последователи новой религиозной антропологии были убеждены в том, что наступает время, когда человечество сможет дразнить самый «труднейший из ребусов» – загадку устройства человеческой природы.

Типы новой религиозной антропологии

Я предлагаю выделить четыре идеальных типа новой религиозной антропологии – «христианский», «научный», «ориенталистский» и «окултный». «Христианская» новая религиозная антропология включала в себя концепции и идеи, которые очевидным образом не противоречили христианским догматическим положениям. К примеру, идея «перерождения души», дебатировавшаяся в теологических сочинениях в связи с ожидаемым в ближайшем будущем религиозно-политическим конфликтом буддизма и христианства, часто становилась предметом критики христианских теологов. В то же время к характерной для новой религиозной антропологии концепции «эфирного тела» христианская теология была более терпима, в том числе из-за различий в интерпретации ее значения для православной традиции²⁰. Новую «христианскую» антропологию (к ней следует отнести разнообразные антропологические концепции христианского спиритуализма) следует рассматривать в контексте христианской естественной теологии, которая вполне традиционным для христианства образом стремилась согласовать знание о природе и знание религиозной традиции²¹. Кроме того,

¹⁸ Штерн С. Гипнотизм или животный магнетизм в применении к изучению спиритических явлений // Ребус. 1890. № 1. С. 3.

¹⁹ По поводу брошюры «Современный мистицизм»: Ответ Ш. Рише доктору Розенбаху // Ребус. 1893. № 2. С. 24.

²⁰ См., например, полемику об «эфирном теле» между епископом Игнатием (Брянчаниновым) и Феофаном Затворником (Говоровым).

²¹ Не всегда такое согласование приветствовалось христианами-теологами, отстаивавшими идею божественного вмешательства и,

«христианская» новая религиозная антропология заимствовала образы и сюжеты из народной антропологии, которая была поставлена в это время в центр публичного внимания фольклористикой, активно изучавшей «народные» формы религии, в том числе такие специфические феномены, как шаманизм и кликушество.

«Научная» религиозная антропология опиралась на научные исследования и опыты, ее представители обычно не прибегали к аргументам из области истории религии. Примеры «научной» новой антропологии представлены исследованиями ученых, прежде всего, в рамках парапсихологии. Новая «научная» антропология возникала обычно на стыке дисциплин как попытка применить к ключевому для эпохи вопросу о природе человека инструментарий различных наук. Хотя исследования человеческой ауры или телепатии формально не были посвящены обоснованию религии, косвенно они безусловно служили обоснованию религиозной антропологии, и неудивительно, что среди исследователей загадочных феноменов человеческой психики было достаточно лиц, вдохновленных религиозными мотивациями. В любом случае представители «научной» антропологии считали, что они способствуют переводу старых религиозных представлений и «суеверий» из категории веры в категорию реального знания. Многие парапсихологи считали, что их концепции, как, например, «экстериоризация чувствительности» Альберта де Роша, могут служить лучшим объяснением традиционным религиозным практикам²², нежели те, которые давали известные антропологи того времени.

«Ориенталистская» новая религиозная антропология ориентировалась на восточные представления о природе человека, прежде всего на индийскую и египетскую антропологию. Ясным образом она была вызвана к жизни исследованиями восточных религий – индийских религий и религий Древнего Ближнего Востока. Примеры подобного рода антропологии представлены прежде всего теософией, утверждавшей представление о семеричной природе человека, а также учениями о йоге ее известных популяризаторов на Западе. Рецепция восточных представлений обычно предполагала их переосмысление в свете метанарративов западной культуры того времени, прежде всего эволюционизма. В учениях представителей западного оккультизма эти восточные представления, как,

соответственно, реальность чуда. См. больше: «Церковный Вестник» о статье Шарко «Исцеление верой» // Ребус. 1893. № 3. С. 38.

²² *Карбанович Д.И.* От переводчика // Декресп М. Околдование возможно. СПб.: Издание журнала «Изида», 1912. С. 5; *Битнер В.В.* Гипнотизм и родственные явления в науке и жизни. СПб.: Издание В.В. Битнера, 1903. С. 97.

например, представление о йоге у П.Д. Успенского, становились средствами поиска ответа на ключевые вопросы обретшей к концу XIX в. популярность философии жизни.

«Оккультная» антропология утверждала, что правильное представление о природе и устройстве человека сохранилось в форме «тайного», доступного лишь посвященным знания. Это знание объявлялось универсальным для всех народов и культур, а его существование обуславливалось наличием цепи тайной традиции его передачи. Такая антропология обычно заимствовала примеры и аргументы одновременно из христианского, научного и ориенталистского дискурсов, в связи с чем можно говорить о ее «синтетическом» характере. Примером подобного рода антропологии можно считать учения французского оккультизма второй половины XIX столетия, прежде всего тех его представителей, кто с меньшей симпатией относился к догматическому христианству и в большей степени относил себя к традиции религиозного универсализма.

Научные концепты новой религиозной антропологии

Вопрос о влиянии различных наук на содержание новой религиозной антропологии имеет комплексный характер, поэтому настоящий параграф следует рассматривать лишь как предварительный скетч, размечающий границы и степень такого влияния. Среди всех наук особое место занимает «история религий», к которой в первую очередь было приковано внимание представителей новой религиозной антропологии [Josephson-Storm 2017, pp. 94–152], так как именно она снабжала их необходимыми фактами, свидетельствующими в пользу существования у человека сверхспособностей. История религий сделала доступными для широкой публики антропологические учения Дальнего и Ближнего Востока и показала, например, в лице Макса Мюллера, единство идеалистической философской мысли Запада и Востока или, в лице Эдуарда Тайлора, универсальный эволюционный характер развития религии. Именно универсализм, присущий ранней истории религии, сделал ее популярной среди сторонников и последователей новой религиозной антропологии. Кроме того, две визитные карточки религиоведения этого времени – генетический метод и сравнительный метод – становятся для широкой публики «ключами» к пониманию сущности религии. Представители новой религиозной антропологии также активно апеллируют к этим методам, при помощи которых она конструи-

рует собственный – альтернативный по отношению к академическому религиоведению – проект «религии»²³ [Раздъяконов 2020, с. 129–148]. В фокусе внимания новой религиозной антропологии оказывается феномен «мистицизма», который ее представители рассматривают как особого рода опыт сознания, позволяющий открыть действительно существующие пространства космоса. Проблема определения «религии» обсуждалась в религиоведении того времени, причем именно в антропологическом и психологическом ключе ставилась в фокус внимания проблема «души», например, в рамках концепции «анимизма» Тайлора или концепции «телесной души» Вундта. Представители новой религиозной антропологии полемизировали с религиоведами-натуралистами и пытались, по мере своих знаний и способностей, развивать свой собственный проект человека, который бы не отрицал его бессмертия. За доказательствами они, в частности, обращались и к истории религии, указывая на повсеместность распространения верований в возможность общения со сверхъестественными существами²⁴.

Новая религиозная антропология, зародившаяся в середине XIX в., получила серьезный импульс к развитию с 1880-х гг., когда в естественных науках начали происходить важные изменения. В биологии теория Дарвина стала предметом критики, на борьбу с принципом естественного отбора и идеей о «случайном» характере мутаций выдвинулись новые концепции, прежде всего концепция ортогенеза и связанная с ней концепция теистической эволюции [Bowler 2003, pp. 224–273]. Для понимания специфики новой религиозной антропологии важна обсуждавшаяся в то время проблема телеологичности или «внутренней разумности»²⁵ эволюционного процесса – если эволюция является средством движения вещества к определенной цели, то что именно является движущей силой и к какой именно цели стремится развитие человеческого рода? Кроме того, концепция «жизненной силы» или «жизненного начала», существование которого отстаивали некоторые биологи, также представляет собой важный структурный элемент некоторых концепций новой религиозной антропологии. Концепция жизненной силы получила новый импульс к развитию после открытий Пастера и дискуссии о самозарождении жизни²⁶, повлияв на формирование неовитализма Ганса Дриша.

²³ *Шопе Э.* Великие посвященные: очерк эзотеризма религий. Калуга: Лотос, 1914. С. 23–25.

²⁴ *Тайц Б.* Исторический очерк возникновения и распространения новейшего спиритуализма // Ребус. 1894. № 12. С. 125.

²⁵ *Барабаш Е.* Спиритизм и эволюционизм // Ребус. 1887. № 16. С. 173.

²⁶ Гр. Ф-т. Живое и мертвое // Природа и люди. 1895. № 23. С. 369.

В физической теории нарастали проблемы в связи с фундаментальным противоречием между классической физикой, в основании которой лежали идеи «силы» и «вещества», и теорией поля. В 1888 г. Герц открыл электромагнитные волны, благодаря которым стало возможно общение на расстоянии и стало ясно, что энергия электрического и магнитного полей может передаваться без использования механических проводников. Физическая концепция *эфира*, столь важная для понимания отдельных концептов новой религиозной антропологии, в то время служила средством объяснения существования поля [Терентьев 1999, с. 108–168], поэтому неудивительно, что представители новой религиозной антропологии постоянно пользовались концептом «эфирного» тела²⁷. Следует отметить, что по отношению к концепту «астрального тела», который активно продвигали теософы, среди сторонников новой религиозной антропологии в 1890-е гг. было ярко выраженное сопротивление²⁸, однако все они так или иначе склонялись к характерному универсализму, находя аналогии между разными антропологическими концептами: «...гипотеза эфирного тела стара как мир. Это есть человеческая *тьнь* различных народных легенд, *двойник* египетских жрецов, блуждающий некоторое время вокруг могилы по смерти человека, *тело духовное* св. апостола Павла (Посл. Коринф. XV, 44), *периспри* спиритов, *астральное тело* – оккультистов, *метаорганизм* – Геленбаха, «*sobowtor*» – Трентовского и «*нервная сила*» – Гартмана»²⁹.

Еще одним важным для новой религиозной антропологии физическим понятием было понятие энергии, которое с середины XIX столетия прочно вошло в общественный дискурс после формулировки закона сохранения энергии, считавшегося «законом, которому подчиняется все существующее»³⁰. Закон сохранения энергии использовали для обоснования бессмертия человеческой души английские физики-теисты Питер Тейт и Стюарт Бальфур в книге «Невидимая вселенная» (1875), получив благоприятный отзыв от русских спиритуалистов³¹. Сам концепт «невидимого мира» стал расхожим эзотерическим тропом, указывающим как на сокрытый

²⁷ Дюпрель К. Загадочность человеческого существа: Введение в изуч. оккульт. наук. М.: Типо-лит. Т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1898. С. 83.

²⁸ Гартман Ф. Видение умершей сестры // Ребус. 1894. № 2. С. 21.

²⁹ Охорович Ю. Новый разряд явлений: Мысли по поводу медиумических опытов с Евзанией Паладино // Ребус. 1894. № 12. С. 123.

³⁰ Ауэрбах Ф. Царица мира и ее тень: Общедоступное изложение оснований учения об энергии и энтропии. Одесса: Mathesis, 1905. С. 1.

³¹ Барабаш Е. Своя своих не познаша // Ребус. 1884. № 13. С. 123–126.

от глаза социальный мир тайных культов³², так и на скрытую часть реальности³³. Благодаря популяризации идей Тейта и Бальфура Е. Блаватской «энергия» стала одним из ключевых концептов новой религиозной антропологии, к примеру, Ф. Майерс предлагал определить «привидение» как «проявление непрекращающейся личной энергии»³⁴. Отечественные спиритуалисты прямо рассматривали критику материализма Вильгельмом Оствальдом и утверждение им учения «энергетизма» как дополнительное свидетельство в пользу существования бессмертной души³⁵.

После открытия Джозефом Томпсоном структуры электрона в 1895 г. началась научная революция в физике. Разрушение атома сравнивалось в то время популяризаторами науки с алхимическим делом: «Смелые люди, как Ретгерфорд, вспомнили о старинной мечте человечества, мечте о превращении элементов... и изумленный ученый мир почувствовал, что он словно присутствует при сотворении мира, ибо для современного натуралиста сотворение мира нечто иное, как сотворение химических элементов»³⁶. Известный физик Фредерик Содди считал возможным сравнивать радий как источник казавшейся бесконечной энергии и философский камень алхимиков³⁷. На открытие радия постоянно ссылались представители новой религиозной антропологии как на возможное доказательство существования сверхспособностей³⁸ и невидимого мира, из которого, положительно, происходила энергия радия. Сторонники новой религиозной антропологии исследовали излучения человеческого тела, которые они фиксировали на фотопленку, предъявляя ее как неопровержимое доказательство их существования³⁹. Открытие новых

³² Буа Ж. Невидимый мир. М.: Ведана, 1911.

³³ Ледбитер Ч. Невидимые помощники и невидимый мир. Калуга: тип. Губ. зем. управы, 1909.

³⁴ Посмертные призраки // Ребус 1891. № 31. С. 258.

³⁵ Тайц Б.И. Бессмертие человеческой души (по Тейхмюллеру) // Вопросы психизма и спиритуалистической философии. М.: Типография К.Л. Меньшова, 1908. № 3. С. 16.

³⁶ Снайдер К. Картина мира в свете современного естествознания. Одесса: Mathesis, 1909. С. VI.

³⁷ Содди Ф. История атомной энергии. М.: Атомиздат, 1979. С. 38; Он же. Радий и его разгадка. Одесса: Mathesis, 1915. С. 178–179.

³⁸ Чистяков П.А. Радий и ясновидение (опыт физиологического истолкования явлений ясновидения) // Труды первого всероссийского съезда спиритуалистов. М.: Типография К.Л. Меньшова, 1907. С. 273–281.

³⁹ Кудрявцев К. Излучения человеческого тела и применение их к лечению болезней // Труды первого всероссийского съезда спиритуалистов. М.: Типография К.Л. Меньшова, 1907. С. 207–218.

невидимых глазу лучей Рентгена, позволяющих видеть сквозь материальные преграды, служило обоснованием предполагаемой способности некоторых людей видеть невидимое, тем более что в то время открытие новых лучей происходило довольно часто (например, «черный свет» Ле-Бона⁴⁰ или N-лучи Блондло⁴¹), не говоря уже об «одических» лучах Карла Рейхенбаха, с которыми популяризаторы науки сравнивали лучи Рентгена⁴².

Не меньшую роль в развитии учений новой религиозной антропологии сыграло развитие астрономии. Спектральный анализ, показавший единство химической природы вселенной, делал существование жизни на других планетах более чем возможным. Трудно переоценить воздействие этого открытия на антропологические представления: подобно тому как на других планетах могла существовать жизнь, подобным же образом, скрытые от невооруженного глаза, могли существовать духи, элементалы и другие сущности. Яркий пример такого влияния представляет творчество астронома и спиритуалиста К. Фламариона, утверждавшего возможность существования жизни даже в самых отдаленных уголках Вселенной и считавшего, что астрономия «открывает нам истинное небо и полагает основания новому философскому мирозерцанию, объясняющему, что такое человек... и какие именно законы управляют его судьбами в системе вещественного и духовного мира»⁴³.

В истории психологии вторую половину XIX столетия обычно характеризуют как время расцвета исследований экспериментальной психологии [Ярошевский 1997, с. 120]. Одним из важнейших направлений для новой религиозной антропологии следует признать психофизику, основы которой были заложены Густавом Фехнером. Следует заметить, что и самого Фехнера, писавшего о «коллективном сознании земли» и «высших духах» и создавшего собственную «мистическую биологию»⁴⁴, можно рассматривать как одного из представителей новой религиозной антропологии⁴⁵. Вильгельм Вундт, создавший собственную концепцию сознания,

⁴⁰ Унжис Ф. Новый род лучей // Природа и люди. 1895–1896. № 15. С. 245.

⁴¹ Котик Н.Г. Непосредственная передача мыслей. М.: Современные проблемы, 1912. С. 134.

⁴² Битнер В. Верить или не верить // Природа и люди. 1895–1896. № 48. С. 772.

⁴³ Фламарион К. По волнам бесконечности. СПб.: Общественная польза, 1893. С. 1.

⁴⁴ Аскольдов С. Философия и религия Фехнера // Вопросы философии и психологии. Кн. 141–142., 1918. С. 167–180.

⁴⁵ Джеймс У. Вселенная с плюралистической точки зрения. М.: Космос, 1911. С. 85.

известную под именем «волюнтаризма», в своих популярных трудах говорил о том, что «воля и интеллект» не могут быть локализованы в материальном носителе: мозг – это не средство «производства мысли», но средство ее трансляции⁴⁶. Подобного рода утверждения, несмотря на критику Вундтом нового оккультизма как «чертовщины»⁴⁷, могли рассматриваться независимыми исследователями как психологические аргументы в пользу введения новых понятий, к примеру понятия «ментального мира».

Академическое признание сомнамбулизма и гипноза [Элленбергер 2018, с. 83–144] также оказало значительное влияние на концепции новой религиозной антропологии⁴⁸. Теория внушения воспринималась учеными-спиритуалистами как теория веры, позволявшая избавиться от сверхъестественного как неконтролируемого наукой фактора: «Что такое внушение? – это та живая, беззаветная вера, которая в состоянии творить чудеса»⁴⁹. Влиятельный среди спиритуалистов Дюпрель рассматривал сомнамбулизм как состояние, в котором проявляются способности, которыми предстоит овладеть человеку будущего, а известные среди спиритуалистов опыты Альберта де Роша по «экстериоризации тела» во время гипноза считались доказательством существования невидимых излучений физического тела. Исследования феноменов постгипнотического внушения⁵⁰ и гипнотического трансфера подталкивали ученых к разработке учений о бессознательном, за которыми внимательно следили спиритуалисты, рассматривая их как доказательства в пользу существования невидимого тела и обоснование психометрии⁵¹.

Концепция «бессознательного», поставленная на научную почву опытами Германа Гельмгольца, сформулировавшего учение о «бессознательных умозаклечениях», утверждала необходимость различения психики и сознания. «Психическое» стало отдельным предметом исследований, а выяснение его структуры повлекло за собой серьезный пересмотр научной антропологии. По мере развития теории бессознательного возникали новые антропологические представления, стремившиеся к синтезу философских и психо-

⁴⁶ Вундт В. Душа и мозг. М.: Тип. А.Г. Розена, 1909. С. 39.

⁴⁷ Вундт В. Гипнотизм и внушение. СПб.: Издатель, 1898. С. 9.

⁴⁸ Гипнотизм и его значение для психологии и метафизики // Ребус. 1888. № 4. С. 41.

⁴⁹ Могущество внушения (по Бонжану) // Природа и люди. 1891. № 44. С. 693.

⁵⁰ Рише III. Сомнамбулизм, демонизм и яды интеллекта. СПб.: А.С. Суворин, 1885. С. 138.

⁵¹ Научное колдовство // Ребус. 1894. № 23. С. 230.

логических концепций о природе психики, к примеру концепция «трансцендентальной психологии» К. Дюпреля, выступавшая как альтернатива проекту экспериментальной психологии В. Вундта [Sommer 2009, р. 61–63]. Эта концепция пользовалась большим успехом у русских спиритуалистов, считавших, что она в полной мере соответствует их вере в существование бессмертной человеческой души.

Благодаря активным дебатам о природе «психического» широкая публика начала воспринимать «психику» как предмет, доступный опытному исследованию: «открывался целый мир явлений, существующих независимо от сознания субъекта, доступных такому же объективному изучению, как любые другие природные факты» [Ярошевский 1997, с. 127]. Психофизика доказала существование сенсорного порога, к которому с тех пор регулярно апеллировали представители новой религиозной антропологии, утверждая, что невидимый мир может стать видимым, если сдвинуть этот порог при помощи определенных психопрактик, например йоги. Независимые исследователи и вполне респектабельные психологи⁵² занимались любительскими экспериментами, принимая наркотические вещества и стараясь вести при этом дневник самонаблюдений⁵³.

Для многих исследователей экспериментальная психология выступала средством разрешения психофизической проблемы и синтезировала позиции метафизической и опытной психологии⁵⁴: «подсознательное “я” является ныне вполне признанным в психологии фактом; и мне думается, что именно в этом понятии мы найдем необходимый нам термин, посредствующий между наукой и религией»⁵⁵. Подобный синтез импонировал сторонникам новой религиозной антропологии, также ожидавшим от психологии открытия природы человеческого сознания и выведения человека на новую ступень эволюции⁵⁶. Подобное «милленаристское» представление о науке как средстве эволюции человека утверждали научно-популярные издания: «Благодаря усилиям людей науки, покров, доселе скрывающий от нас то таинственное влияние, кото-

⁵² Ланге Н.Н. Заметки о действии гашиша (психологические заметки) // Вопросы философии и психологии. 1889. Кн. 1. С. 147–162.

⁵³ 7-е заседание 10 декабря 1907 года // Записки Русского спиритуалистического общества. 1908. № 1. С. 12–17.

⁵⁴ Грот Н.Я. Основы экспериментальной психологии // Вундт В. Очерк психологии. М.: Типо-лит. Т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1897. С. XIX.

⁵⁵ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. С. 397.

⁵⁶ Еще шаг вперед // Ребус. 1884. № 24. С. 221–223.

рое оказывают душевные способности на процессы нашего организма, – уже приподнят немного»⁵⁷. Для новой религиозной антропологии мистический опыт, о котором в то время много писали психологи, прежде всего Уильям Джеймс, становился опытом, который можно было контролировать.

История философии в 1880-е гг. увидела радикальный поворот в сторону релятивизации знания. Эмпириокритицизм и неокантианство, находясь под влиянием экспериментальной психологии, дебатировали вопросы о природе познания и сознания. Некоторые представители новой религиозной антропологии прямо опирались в своих рассуждениях на кантианскую эпистемологию, стремясь внести свой вклад в философские дискуссии о теории познания. Постулируя существование скрытого пространства в пределах сознания⁵⁸, представители новой религиозной антропологии выдвигали разные концепции, апеллировавшие к разным научным дисциплинам, к примеру теорию четвертого измерения, о которой писали многие зарубежные и отечественные авторы [Панин 2015, с. 145].

Наконец, развитие учений новой религиозной антропологии стало бы невозможным без характерного континуалистского тренда в истории науки того времени. История науки, например, в лице Пьера Дюгема «удлиняла» свою историю, она показывала преемственность науки Нового времени от средневековой науки и, шире, значимость исторического метода для физики⁵⁹. Поэтому на страницах научно-популярных журналов появлялись публикации, посвященные бы, ненаучным и оккультным феноменам, например алхимии⁶⁰, которая, будучи рассматрена как предшественница химии, получала в известной мере право научного гражданства. Научно-популярные журналы писали о магии и знахарстве⁶¹, предлагая «предварительно изучить условия, сопровождающие совершение факта»⁶². В это же время сторонники новой антропологии сами апеллировали к истории науки как истории

⁵⁷ Чудеса гипнотизма (физиологический очерк) // Природа и люди. 1891. № 14. С. 220.

⁵⁸ *Ледбитер Ч.* Ментальный план. СПб.: Тип. «Печатный труд», 1912. С. 5.

⁵⁹ *Дюгем П.* Физическая теория: ее цель и строение. М.: КОМКнига, 2007. С. 320–322.

⁶⁰ Парацельс: Биографический очерк Н. Павловича // Природа и люди. 1893–1894. № 7. С. 101.

⁶¹ Гнездо знахарей: Этнографический очерк И.Е. // Природа и люди. 1891. № 21. С. 334.

⁶² *Битнер В.* Верить или не верить? Экскурсии в область таинственно-го // Природа и люди. 1893–1894. № 9. С. 141.

прогресса, показывая, что наука способствует изменению знания человека о мире и его собственной природе. Их интерес к новым научным открытиям был напрямую обусловлен их верой в то, что эти открытия указывают на новые горизонты человеческого духа: «Наше Credo: знание сольется с верой... Надо быть готовым влить спиритизм в научное русло... От известного – к неизвестному, от научного – к спиритуальному, вот наш девиз»⁶³.

* * *

На мой взгляд, именно научные концепции оказали ключевое влияние на становление новой религиозной антропологии. Многие ее представители мыслили себя носителями подлинно научного мировоззрения, очищенного от «метафизического» материализма. Они считали, что в скором времени наступит «синтез религии и науки, метафизики и естествознания»⁶⁴ – такой синтез рассматривался ими как результат правильно направленных усилий человека. Новая религиозная антропология имела милленаристский характер, обещая наступление новой антропологической эры, в которой человек обретет сверхспособности, познав свою подлинную природу. Она стремилась доказать, что человек не ограничивается его физическим телом⁶⁵, тем самым расширяя границы телесности человека по сравнению с теми, которые им полагали здравый смысл и чувственный опыт. К примеру, превращая тело медиума в «машинку» для передачи информации, спиритуалисты «развивали концепцию, которая позднее станет концепцией пост-человека» [Galvan 2017, p. 80].

Безусловно, не все авторы, рассуждавшие об «астральном теле» или «эфирном плане», были настроены по отношению к науке позитивно. Кроме того, нельзя не признать и иных влияний – как изнутри самой европейской культуры, к примеру влияний учений Парацельса, Месмера и Сведенборга, так и со стороны других культур, например со стороны индийской религиозно-философской мысли. Однако даже те, кто сознательно строил эзотерическую генеалогию, в эпоху высокого авторитета науки и расцвета историзма пользовались аргументацией, утверждавшей опытный характер их знания. Апелляция к «правильной» науке являлась одним из ключевых средств утверждения авторитета новой религиозной антро-

⁶³ Заседание 11-е 28 января 1908 г. // Записки Русского спиритуалистического общества. 1908. № 2. С. 30.

⁶⁴ *Дюпрель К.* Загадочность человеческого существа: Введение в изучение оккультических наук. М.: Типо-лит. Т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1898. С. 14.

⁶⁵ *Охорович Ю.* Новый разряд явлений: Мысли по поводу медиумических опытов с Евзанией Паладино // Ребус. 1894. № 7. С. 66.

пологии. Именно медиатизация науки способствовала созданию новой религиозной антропологии – и как осознанного конструирования новых антропологических концепций, и как популярного набора оккультных представлений об устройстве человека. Такая популярная новая религиозная антропология, если посмотреть на нее в перспективе истории науки, может рассматриваться как своего рода «народная» рецепция научных концептов. Такая рецепция играла важную роль – она служила аккомодации процесса модернизации к традиционным религиозным представлениям. Со временем первоначальная связь, существовавшая между оккультными концептами и их научными «родителями», прервалась и была забыта, однако сами концепты не утратили своего значения, продолжая волновать умы участников современной «окультуры» [Partridge 2004, p. 70].

Литература

- Визгин 2013 – *Визгин В.П.* Герметическая традиция и научная революция: к новой интерпретации тезиса Ф. Йейтс // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 1. С. 92–100.
- Кузнецова 2009 – *Кузнецова Н.И.* Презентизм и антикваризм – две картины прошлого // Мировое древо. 2009. № 15. С. 164–196.
- Панин 2015 – *Панин С.* Философия Канта и идея обновления науки в эзотерической литературе второй половины XIX – начала XX века // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М.: РАНХиГС, 2015. С. 135–151.
- Раздьяконов 2017 – *Раздьяконов В.С.* Физиологи против Теологии: «наука» как источник секуляризации в идеологии научного материализма XIX столетия // Вестник ПСТГУ. Серия 1. Богословие, философия, религиоведение. М.: ПСТГУ, 2017. № 6 (74). С. 27–43.
- Раздьяконов 2020 – *Раздьяконов В.С.* Понятие о «религии» в отечественном эзотеризме конца XIX – начала XX века: (по материалам Московского спиритического кружка) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 89. С. 129–148.
- Терентьев 1999 – *Терентьев Ф.* История эфира. М.: ФАЗИС, 1999. 176 с.
- Элленбергер 2018 – *Элленбергер Г.* Открытие бессознательного: История и эволюция динамической психиатрии. М.: Академический проект, 2018. Т. 1. 554 с.
- Элиаде 2013 – *Элиаде М.* Йога: Бессмертие и свобода; Патанджали и йога. М.: Ладомир, 2013. 560 с.
- Ярошевский 1997 – *Ярошевский М.Г.* История психологии: От античности до середины XX века. М.: Издательский центр «Академия», 1997. 409 с.
- Bowler 2003 – *Bowler P.J.* Evolution. The history of an Idea. Berkley and Los Angeles: University of California Press, 2003. XIV, 412 p.
- Daniel 2006 – *Daniel D.* Invisible wombs: Rethinking Paracelsus's concept of body and matter // ambix. 2006. Vol. 53. No. 2. P. 129–142.

- Galvan 2017 – *Galvan J.* The Victorian Post-Human: Transmission, Information and the Séance // *The Ashgate Research Companion to Nineteenth Century Spiritualism and the Occult* / Ed. by T. Kontou, S. Wilburne. Ashgate, 2012. P. 79–96.
- Gregory 1977 – *Gregory F.* Scientific materialism in nineteenth century Germany. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1977. XVII, 279 p.
- Hanegraaf 2012 – *Hanegraaf W.* Esotericism and the Academy. Rejected knowledge in Western Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 478 p.
- Josephson-Storm 2017 – *Josephson-Storm J.A.* The Myth of Disenchantment. Magic, Modernity and the Birth of Human Sciences. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2017. 400 p.
- Lightman 2007 – *Lightman B.* Victorian Popularizers of Science. Designing Nature for New Audiences. Chicago: The University of Chicago Press, 2007. XVI, 545 p.
- McIntosh 2011 – *McIntosh Ch.* Eliphas Levi and the French Occult Revival. Suny Press, 2011. 240 p.
- Partridge 2004 – *Partridge C.* The Re-enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture. London; New-York: A Continuum Imprint, 2004. Vol. 1. 265 p.
- Sommer 2009 – *Sommer A.* From Astronomy to transcendental Darwinism: Carl Du Prel (1839–1899) // *Journal of Scientific Exploration*. 2009. Vol 23. No. 1. P. 59–68.
- Stocking 1991 – *Stocking G.* Victorian Anthropology. New-York: Free Press, 1991. 429 p.
- Stuckrad 2014 – *Stuckrad K.* The Scientification of religion. An Historical Study of Discursive Change. De Gruyter, 2014. 225 p.
- Turner 1993 – *Turner F.* Contesting Cultural authority: essays in Victorian intellectual life. Chacago: Chicago University Press, 1993. 368 p.

References

- Bowler, P. (2003), *Evolution. The history of an Idea*, University of California Press, Berkley and Los Angeles.
- Daniel, D. (2006) “Invisible Wombs: Rethinking Paracelsus’s Concept of Body and Matter”, *Ambix*, vol. 53, no. 2. pp. 129–142.
- Ellenberger, H. (2018), *Otkritije Bessoznatelnogo. Istoria I evolutsia dinamicheskoy psyhiatrii* [The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry], Akademicheskij Proekt, Moscow, Russia.
- Eliade, M. (2013), *Yoga: Bessmertie I svoboda; Patandjali I yoga* [Yoga: Immortality and freedom; Patanjali and Yoga], Ladomir, Moscow, Russia.
- Galvan, J. (2017) “The Victorian Post-Human: Transmission, Information and the Séance”, in Kontou, T. and Wilburne, S. (eds.), *Ashgate Research Companion to Nineteenth Century Spiritualism and the Occult*, Ashgate, pp. 79–96.
- Gregory, F. (1977), Scientific materialism in nineteenth century Germany, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht.
- Hanegraaf, W. (2012), *Esotericism and the Acedemy. Rejected knowledge in Western Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Josephson-Storm, J.A. (2017), *The Myth of Disenchantment. Magic, Modernity and the Birth of Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago and London.

- Kuznetzova, N.I. (2009), "Presentism and Antiquarism – Two Pictures of the Past", *Arbor Mundi*, vol. 15, pp. 164–196.
- Lightman, B. (2007), *Victorian Popularizers of Science. Designing Nature for New Audiences*, The University of Chicago Press, Chicago.
- McIntosh, Ch. (2011), *Eliphas Levi and the French Occult Revival*, Suny Press.
- Panin, S. (2015), Kant's philosophy and the idea of renovation of the science in esoteric literature in the second half of the 19th and the beginning of the 20th century, *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 33, no. 4, pp. 135–151.
- Patridge, C. (2004), *The Re-enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, A Continuum Imprint, London; New-York, vol. 1.
- Razdyakonov, V.S. (2017), "Physiologists against Theology: Science as a Source of Secularization in the ideology of Scientific Materialism in the 19th century", *St. Tikhon's University Review*, Series I: Theology, Philosophy, Religious Studies, vol. 74, no. 6, pp. 27–43.
- Razdyakonov, V.S. (2020), "The Idea of "Religion" in the Russian Esotericism of the late 19th – early 20th centuries. The case of Moscow spritualist circle, *St. Tikhon's University Review*, Series I: Theology, Philosophy, Religious Studies, vol. 89, pp. 129–148.
- Sommer, A. (2009) "From Astronomy to transcendental Darwinism: Carl Du Prel (1839–1899)", *Journal of Scientific Exploration*, vol. 23, no. 1, pp. 59–68.
- Stocking, G. (1991), *Victorian Anthropology*. Free Press, New York.
- Stuckrad, K. (2014), *The Scientification of religion. A Historical Study of Discursive Change*, De Gruyter.
- Terent'ev, F. (2009), *Istoria efira* [History of ether], FAZIS, Moscow, Russia.
- Turner, F. (1993), *Contesting Cultural authority: essays in Victorian intellectual life*, Chicago University Press, Chacago.
- Vizgin, V.P. (2013), "Hermetic tradition and scientific revolution. New interpretation of F. Yates' thesis", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 31, no. 1, pp. 92–100.
- Yaroshevskii, M.G. (1997), *Istoria Psihologii. Ot Antichnosti do seredini XX veka* [History of psychology. From antiquity to the middle of the 20th century], Izdatelskii Tsentr «Akademia», Moscow, Russia.

Информация об авторе

Владислав С. Раздьяконов, кандидат исторических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; razdyakonov.vladislav@gmail.com

Information about the author

Vladislav S. Razdyakonov, Cand. of Sci. (History), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; razdyakonov.vladislav@gmail.com