

Антропологические учения русских теософов начала XX в.

Артём И. Шевчук

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

Аннотация. В статье предложена типология русских теософских антропологических учений начала XX в., а также проанализированы причины разногласий теософов по антропологическим вопросам. Христианские теософы, критично относившиеся к «ориентальным» элементам теософских учений, предпочитали ориентироваться на христианскую традицию, синтезируя ее с отдельными теософскими концепциями. Русские теософы, ориентировавшиеся на традиционное теософское учение, отстаивали идею универсального характера религиозной антропологии и часто предпочитали «ориентальный» подход к антропологии. Тем не менее они принимали во внимание христианство и стремились отождествить «ориентальную» и христианскую антропологию. Для теософов были характерны миллениальные ожидания — они считали, что вскоре наступит новая эра, которая приведет к изменению человеческой природы. Многие из них считали, что природу человека можно преобразовать благодаря духовным практикам. Подобно многим другим представителям эзотеризма той эпохи, теософы привлекали научные концепции для обоснования своих антропологических взглядов и обращались к свидетельствам экспериментов, которые позволяли обнаружить «невидимое». При всем различии, теософские подходы к антропологии обладали общими характеристиками и отражали характерные для эпохи тенденции.

Ключевые слова: религиозная антропология, история религии, теософия, оккультизм, православие, христианство

Для цитирования: Шевчук А.И. Антропологические учения русских теософов начала XX в. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 4. С. 69–81. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-69-81

Anthropological doctrines of the Russian theosophists of the early 20th century

Artem I. Shevchuk

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

Abstract. The article suggests a typology of Russian theosophical anthropological theories of the early 20th century and offers an analysis of the root causes of disputes between theosophists on anthropological matters. Christian theosophists, who were critical about the Orientalist elements of theosophical doctrines, preferred to draw upon the Christian tradition, while synthesizing it with certain theosophical concepts. Russian theosophists, leaning towards the traditional theosophical doctrine, espoused the idea of universal nature of religious anthropology and often preferred the Oriental approach to anthropology. Nevertheless, they had regard to the Christianity and sought to homologate Oriental anthropology with the Christian one. Millennial expectations were common with the theosophists; they believed that a new era was approaching that would result in a change of the human nature. Many of them reckoned that the human nature could be transformed through spiritual practices. Like many other advocates of Esotericism of those times, theosophists engaged scientific concepts to justify their anthropological views and referred to experimental evidences that would allow revealing the Invisible. For all of their differences, theosophical approaches to anthropology had some shared features and reflected the trends that were common in that age.

Keywords: religious anthropology, history of religion, theosophy, occultism, Orthodoxy, Christianity

For citation: Shevchuk, A.I. (2020), “Anthropological doctrines of the Russian theosophists of the early 20th century”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 69–81, DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-69-81

Представители отечественного теософского движения расходились во мнениях относительно того, чем является теософия [Фаликов 2007, с. 19–51]. Руководители Российского Теософского Общества, прежде всего Анна Алексеевна Каменская, ориентировались в своем понимании содержания теософии на труды руководителей международного теософского движения. Представители других, не связанных с международным теософским движением теософских объединений, к примеру руководители Смоленского теософского общества [Carlson 1993, р. 81], относились критически к теософскому учению, как оно было представлено в трудах Е.П. Блаватской

и А. Безант, и стремились примирить учение православия и отдельные теософские идеи [Шевчук 2019, с. 84–103]. Эти разногласия существенно сказывались на том, как трактовались отдельные аспекты теософских учений.

Одним из вопросов, по которым внутри отечественного теософского движения велась полемика, был вопрос об устройстве человека. Некоторые русские теософы предложили собственные антропологические концепции, которые, с их точки зрения, более точно описывали устройство человека, чем те, что были разработаны лидерами международного теософского движения. Теософское движение в России было неоднородным – существовали отдельные теософские сообщества, между которыми были существенные идеологические разногласия. Внутри сообществ также имели место расхождения во взглядах. Кроме того, наряду с теософскими учениями представители теософии интересовались христианским мистицизмом и оккультными учениями. Все это обусловило различия в представлениях русских теософов об устройстве человека.

Антропология в перспективе христианской теософии

«Христианская теософия» представляла собой отдельное направление в теософском движении. Ее представители стремились примирить учение христианства и теософские представления об устройстве космоса и человека [Шевчук 2019, с. 84–103] и критично относились ко многим «ориентальным» элементам теософских учений. Характерными представителями этого направления были председатели Смоленского теософского общества (далее – СТО) В.И. Штальберг и А.С. Келлэт.

Лидеры международного теософского движения в общем и целом придерживались семиричной антропологии [Chajes 2019, р. 77]. Подобный взгляд, несмотря на попытки Е.П. Блаватской и А. Безант¹ примирить его с троичной антропологией [Chajes 2019, р. 65], вызывал сопротивление у многих христиан. Штальберг, ссылаясь на тексты Евангелия, настаивал на истинности троичной антропологии, согласно которой человек состоит из трех частей – тела, души и духа. Он определял «дух» как «божественную искру» – подобное отождествление было в общем и целом распространено среди отечественных мистиков и теосо-

¹ *Безант А.* Противоречит ли теософия христианству? // Вопросы теософии: Сборник статей по теософии. Вып. 1. СПб.: Городская типография, 1907. С. 149–158.

фов, стоявших на теистических позициях². Штальберг принимал во внимание христианскую апологетическую критику буддизма, заострявшую внимание на таких аспектах буддийского учения, как карма и перевоплощение³. Известно, что он открыто противопоставлял «христианскую» и «индо-буддийскую» теософию. По его мнению, первая отличается от второй тем, что в целом допускает перевоплощение человека как «исключение, в виде миссии с целью указания человечеству Божественных истин, например, Илия в образе Иоанна Крестителя»⁴. Кроме того, он отрицал учение о карме, согласно которому человек должен перерождаться, чтобы выйти из колеса сансары. Такая «христианизация» антропологии соответствовала специфике устава СТО, в котором было прописано, что членами общества могут стать только христиане по убеждению⁵.

Взгляды на устройство и природу человека среди членов СТО, несмотря на публичные «прохристианские» декларации Штальберга, не были однородными. Вторым председателем СТО, А.С. Келлэт, предложил четверичную антропологию: тело физическое, тело астральное, тело ментальное и тело духовное. Вместе с тем он, так же как и Штальберг, попытался «христианизировать» теософскую антропологию и космологию. А.С. Келлэт, излагая свои антропологические взгляды, часто воспроизводил вполне традиционные христианские представления.

Для антропологии и космологии Келлэта принципиально важным оказывается «духовное тело» и соответствующий ему «духовный мир», который, по его мнению, и является обещанным Христом «царством Духа». Человек, пройдя после смерти последовательно астральный и ментальный миры, может войти в это «царство Духа». В описании «царства Духа» Келлэт следует христианской традиции, говорившей о том, что, когда душа человека возносится в царство Духа, ее встречают «существа царственного вида»⁶, блис-

² Рышковский Н.И. Индивидуализм и бессмертие. Смоленск: Губернская типография, 1910. С. 46.

³ Адамов И. Теософия (краткий критический очерк). Калуга: Типо-литография Губернского правления, 1914. С. 25.

⁴ В.И.Ш. Христианская и индо-буддийская теософия (по Драйасу). Смоленск: Редакция журнала «Теософская жизнь», 1909. С. 37. Драйас – псевдоним немецкого теолога Отто Веека.

⁵ Устав Смоленского теософского общества. Смоленск: Скоропечатная Б. Берсона, 1907. С. 1–2.

⁶ Келлэт А.С. Оккультизм и мистицизм (приветственное слово председателя Христианского теософического общества А. Келлэта, сказанное 21 октября 1911 г. в Смоленске) // Изида. 1912. № 4. С. 18.

тающие божественной любовью, – силы и власти, ангелы, души праведников и святых.

Келлэт принципиально не согласен с учением «юго-буддийской»⁷ теософии, в соответствии с которым ментальный мир представляет собой место для отдыха человека в его совершенствовании (Девакан/Девачан) [Chajes 2019, p. 81–82]. Келлэт полагал, что астральный и, отчасти, ментальный мир – это места страданий и мучительного очищения: на астральном плане очищаются чувства, а на ментальном плане – мысли. Кроме того, согласно Келлэту, в низших состояниях астрального мира пребывают «самые упрямые и озлобленные души», которые сознательно не желают идти по пути духовного развития. Именно там находится, по мнению Келлэта, христианский ад.

Важно отметить, что христианская теософия не исключала практической составляющей, направленной на развитие у человека сверхспособностей. Вера в возможность обретения «сверхспособностей» основывалась на популярных свидетельствах о чудесах индийских факиров и йогов. В учении христианской теософии такое развитие сверхспособностей трактовалось как религиозное предприятие, позволяющее человеку временно покинуть тело и вознестись в «духовные области». Для обретения сверхспособностей, согласно Келлэту, необходимо, во-первых, развить деятельность плексусов⁸ для более энергичного и отчетливого восприятия сигналов невидимого мира и, во-вторых, сделать деятельность симпатической нервной системы ясной для сознания, подчинив ее своей воле. Представление о воле как о средстве совершенствования также вполне характерно для эзотеризма начала XX в.⁹

В качестве главного метода совершенствования Келлэт рекомендовал медитацию, под которой он понимал упражнение в долгом размышлении, во время которого мысль должна достигнуть высшей степени сосредоточенности на внутренних переживаниях. Параллельно с этим, согласно Келлэту, должны «производиться» еще более утомительные и очень опасные для здоровья упражнения, направленные на усиление деятельности плексусов. Это пробуж-

⁷ Келлэт А.С. Оккультизм и мистицизм... С. 15.

⁸ Понятие «плексус» (нервное сплетение) занимало важное место в оккультной физиологии, отводившей «плексусам» роль физиологического источника оккультных способностей человека.

⁹ Например, воля является одной из наиболее значимых концепций в учении Папюса. Управление волей он считал основой магической практики, конечной целью которой было преобразование человека: Анкос Ж. Первоначальные сведения по оккультизму. СПб.: Г.П. Пожаров и Л.И. Дохман, 1904. С. 226.

дение называется на Востоке пробуждением тока «кундалини»¹⁰. К сожалению, Келлэт не уточняет, что это за «опасные для здоровья упражнения», но можно предположить, что они были сходны с упражнениями популярных в то время хатха и раджа йоги.

Келлэт хорошо знал, что христианские критики теософии и буддизма подчеркивали их индивидуалистический характер и даже говорили о буддийском «эсхатологическом нигилизме»¹¹. Келлэт оговаривался, что оккультные сверхспособности сами по себе не могут помочь достичь «Царства духа». По его мнению, единственным путем, который может привести человека к познанию Бога, является «Христианская мистика»¹², и, действительно, в журнале Смоленского теософского общества можно найти ссылки на тексты Я. Беме, К. Эккартсгаузена и сборник мистических православных текстов «Добротолюбие». В этом отношении взгляды А.С. Келлэта оказываются созвучны взглядам теософа М.В. Лодыженского, который на сходных антропологических основаниях противопоставлял йогу и христианское подвижничество.

Говоря о «духовном состоянии», Келлэт так же, как и Лодыженский, противопоставлял его «сверхсознанию», о котором часто и много писала А. Безант, популяризовавшая концепцию «расширения сознания» или даже «расширения и углубления души»¹³. По его словам, состояние человека, пребывающего в любви, и есть состояние «сверхсознания», духовность же наступит после того, как человек «переживет и перечувствует» это состояние настолько, что его душа «сроднится» с ним. После этого произойдет «психическое перерождение»: астральное тело человека изменит свои вибрации в сторону «любви к ближним, альтруизма и самоотвержения», после чего «в душе воцаряется светлое, радостное состояние глубокого и полного мира и удовлетворения. Сомнения исчезают. Внутри открывается «Царство Божие». Это и есть состояние «духовное»¹⁴. Следует заметить, что, несмотря на очевидные попытки христианизировать теософию, Келлэт не мог избежать характерной для теософии антропологизации религии – именно человек целиком и полностью ответствен за свое собственное спасение.

¹⁰ Келлэт А.С. Оккультизм и мистицизм... С. 16.

¹¹ Введенский А.И. Буддийская нирвана. М.: Типо-лит. Владимир Чичерин, 1901. С. 23.

¹² Келлэт А.С. Оккультизм и мистицизм... С. 17.

¹³ Безант А. Древняя мудрость. СПб.: Журн. «Вестн. Теософии», 1910. С. 102.

¹⁴ Келлэт А.С. Оккультизм и мистицизм... С. 19.

Универсалистская антропология

Некоторые отечественные теософы предпочитали традиционный для международного теософского движения «ориентальный» подход к антропологии. На вопрос о существовании кармы и перевоплощения многие из них давали положительный ответ и не стремились сохранить традиционные для христианства антропологические представления. Тем не менее они принимали во внимание христианство и стремились соотнести свои взгляды с христианским учением, а также могли привлекать христианские сюжеты и образы для обоснования своих антропологических взглядов. Можно сказать, что их антропологические учения представляют собой примеры не «христианизации» теософии, но «теософизации» христианства.

Дмитрий Владимирович Странден (член Российского теософского общества)¹⁵ склонялся к пятеричной антропологии: физическое тело, эфирное тело, астральное тело, тело мысли и тело духовное¹⁶. По мнению Страндена, человек должен заботиться о своем духовном развитии на земле для того, чтобы после смерти не утратить эфирное тело – благодаря ему он сможет помогать нуждающимся в духовной поддержке людям. Он полагал, что только совершенные люди могут сделать свое эфирное тело видимым и осязаемым, и в качестве примера он приводил Иисуса¹⁷, который явился после своей смерти ученикам. Это не поддающееся разрушению и смерти эфирное тело и есть, согласно Страндену, «тело воскресения», о котором говорят Евангелия.

В отличие от Штальберга и Келлэта, Странден не критиковал учение о перевоплощении, считая, что оно является средством эволюции человека и человечества в его стремлении достичь «тела воскресения». Странден формулирует учение о карме, которую он разделяет на три рода: зрелую карму, скрытую карму и «зарождающуюся карму». Последнюю он называет «сферой свободы человека»¹⁸, стараясь таким образом совместить учение о карме с учением о свободе воли.

Кроме того, Странден считал, что теософский взгляд на семеричную антропологию никак не противоречит христианской антропологии. По его мнению, семеричное деление человека «не есть

¹⁵ Странден Д.В. Забытая сторона христианства: Тайна Христа. СПб.: Типография В. Киршбаума, 1911. С. 56.

¹⁶ См.: Безант А. Йога // Вестник теософии. 1909. № 2. С. 5.

¹⁷ Там же. С. 52.

¹⁸ Там же. С. 75.

особенность современного теософского учения»¹⁹, оно существовало у всех древних народов и христианских мистиков (он приводит примеры из Парацельса и Якоба Бёме). Семеричная антропология представлялась ему более удобной, так как она дает более подробный анализ устройства человека по сравнению с троичной антропологией, предложенной, по его словам, Павлом и западными оккультистами.

Странден предложил антропологическую классификацию, предполагавшую разделение людей на три типа: совершенное богочеловечество, «люди как существа духовные» и «люди как существа разумные». По мнению Страндена, «совершенное богочеловечество» – это люди достигнувшие «совершенного сознательного единения с Божеством, сливших свое я с мировым Я»²⁰, после чего в них проявились такие качества, как божественное могущество, мудрость и любовь. «Люди как существа духовные» мыслятся Странденом как люди, избавившиеся от эгоизма и чувствующие свое единство со всем человечеством и со всеми живыми формами на земле. К категории «людей как существ только разумных» автор в целом относит людей, которые не достигли духовности. Как и многие оккультные авторы эпохи, Странден испытал определяющее влияние эволюционизма. Он предполагал, что вскоре человечество перейдет на новый этап эволюции – он предрекал скорое появление «нового человека», который не только преодолеет свой эгоизм, но и обретет божественное могущество.

Странден предложил также «оккультную» девятиричную антропологию, которая, как он полагал, позволяла уточнить троичную антропологию. По его мнению, тело человека состоит из физического тела, эфирного тела и жизненной силы. Душа делится на «растительную душу», координирующую жизненную силу в организме; «животную душу», отвечающую за инстинкты и желания, и «ум» – способность души сохранять, воспроизводить, анализировать и перерабатывать все ощущения²¹. Дух человека тоже тройственен, он состоит из высшего интуитивного разума (совесть и интуитивные знания), духовного жизненного начала, позволяющего осознать единство духовной жизни, и «божественного Я человека» – «духовного центра» самосознания. Стремясь совместить семеричную теософскую и «оккультную» девятиричную антропологию, Странден утверждал, что, когда человек воплощен на земле в физическом теле, высшее телесное начало сливается с низшим

¹⁹ Странден Д.В. Семь начал человека по учению теософии // Вестник теософии. 1908. № 3. С. 36.

²⁰ Там же. С. 41.

²¹ Там же. С. 45–46.

душевым, а высшее душевное — с низшим духовным, и таким образом данное деление становится сопоставимым с «теософским» взглядом на строение человека²².

Наиболее последовательно излагала антропологическое учение теософии Е.Ф. Писарева, считавшая вслед за А. Безант, что оно соответствует «древнеиндийской эзотерической психологии»²³. Описываемая ею семеричная антропология в принципе дублирует антропологию традиционной теософии: физическое тело, эфирное тело, астральное тело, ментальное тело, чистый разум, духовное начало и божественное начало²⁴. Как и многие другие теософы, Писарева, излагая антропологическое учение, апеллировала к научным концептам того времени для того, чтобы подтвердить существование скрытой «жизненной силы». Именно эта сила, которую она называет «праной», сравнивая ее при этом с библейским понятием «дыхание жизни» (Nephesh)²⁵, «одушевляет», по ее словам, клетки человеческого тела, которые, таким образом, могут рассматриваться как отдельные живые существа. Пользуясь понятием эфира (в то время поставленного под серьезное сомнение в физике), Писарева утверждала, что весь человеческий организм «пронизан эфиром», благодаря которому и возможно существование невидимого эфирного тела, выступающего в роли своеобразного «архитектора», управляющего работой физического тела.

Наука на службе теософской антропологии

Следует отметить, что отечественные теософы регулярно подкрепляли свои высказывания примерами из современной для них науки и так называемых «психических исследований». К примеру, Писарева, говоря об эфирном теле, ссылаясь на сочинение Месселя Викентьевича Погорельского²⁶, в котором можно найти множество «фотографических снимков, на которых ясно можно видеть как некоторые элементы, из которых складывается эфирный организм человека, так и излучения его»²⁷. Кроме того, она ссылаясь на

²² Странден Д.В. Семь начал человека... С. 47–48.

²³ Писарева Е.Ф. Человек и его видимый и невидимый состав. Калуга: Типография Калужского губернского земства, 1911. С. 9.

²⁴ Там же. С. 9–10.

²⁵ Там же. С. 24.

²⁶ Погорельский М.В. Электрофотосфены и энергография как доказательство существования физиологической полярной энергии, или так называемого животного магнетизма, и их значения для медицины и естествознания. СПб.: Тип. В.В. Демакова, 1899.

²⁷ Писарева Е.Ф. Человек и его видимый и невидимый состав. С. 17.

опыты по фотографированию человеческой ауры английского ботаника Джозефа Гукера²⁸, а также указывала на аппарат, созданный врачом Вальтером Кильнером, «состоящий из двойного стеклянного экрана, разделённого внутри на плоские отделения, в которых заключены растворы дицианина и карминных красок»²⁹, с помощью которого можно было увидеть человеческую ауру³⁰. В эпоху, когда научно-популярные журналы регулярно знакомили широкую публику с новыми открытиями и изобретениями, оккультная среда также апеллировала к многочисленным новым приборам, позволяющим увидеть невидимое, или даже к фотографии как средству, позволявшему зафиксировать материализацию духов.

Теософы стремились органично встроить физиологию человека в свои антропологические системы и использовали биологический дискурс в рамках обсуждения антропологии. В первую очередь их интересовал вопрос о связи физического и духовного. Размышляя об антропологии, Келлэт, следуя за Дюпрелем³¹ и многими другими авторами, искал разгадку работы организма человека в симпатической, или ганглиозной, нервной системе. Попытка приписать нервной системе функцию посредника между духовным и материальным – старый эзотерический троп, восходящий, по меньшей мере, к сочинениям Месмера [Hanegraaf 2012, p. 262]. Келлэт говорил о «семи нервных сплетениях», которые отвечают за «восприятие невидимого». Согласно Келлэту, солнечное и сердечное сплетения передают нам впечатления благодаря воздействующим на них волнам невидимой энергии: «эти свои впечатления они передают через динамические нервы – сердцу, а последнее, через блуждающий нерв, доводит о них до сведения мозгового сознания»³².

Главным «научным аргументом» в пользу существования тонких тел многие теософы считали исследования Уильяма Крукса. По мнению А.С. Келлэта, проведенные Круксом эксперименты доказывают, что, что «энергия материи увеличивается с увеличением числа вибраций ее атомов, и сама материя переходит в энергию, т. е. становится все менее материальной, изменяя свои физические

²⁸ Писарева Е.Ф. Сила мысли и мыслеобразы. Новосибирск: Издательский центр РОССАЗИЯ Сибирского Рериховского общества, 2010. С. 10.

²⁹ Там же. С. 11.

³⁰ Говоря про ауру, Писарева указывала, что зафиксированная Кильнером аура и есть эфирное тело, от которого исходят «короткие, бледные, голубоватые лучи, так называемая аура здоровья». См.: Писарева Е.Ф. Человек и его видимый и невидимый состав. С. 18.

³¹ Дюпрель К. Философия мистики. М.: Эксмо, 2006. С. 249.

³² Келлэт А.С. Оккультизм и мистицизм... С. 15.

свойства»³³, после чего он замечает, что «грубое проявление астралья начинается с электричества»³⁴.

Отечественные теософы в своих работах в большинстве своем ссылались на одних и тех же ученых разных специальностей, а также исследователей, которые занимались опытами, нацеленными на доказательство тех или иных теософских положений и идей. Среди них следует отметить Жюля Бернара Люиса, Ипполита Барадюка, Альберта де Роша, Якова Наркевича-Иодко, Гектора Дюрвиля, Иоганна Цельнера, Шарля Рише, Фредерика Майерса, Александра Бутлерова, Юлиана Охоровича, Карла фон Рейхенбаха. Научные опыты и изобретения этих авторов в целом были хорошо известны читающей публике и регулярно использовались как средства научной легитимации существования астрального тела, четвертого измерения и иных популярных концептов отечественного эзотеризма начала XX в.

* * *

Исходя из содержания рассмотренных источников, в отечественном теософском движении можно выделить несколько подходов к решению антропологического вопроса. Первый подход, представленный в трудах Е.Ф. Писаревой, предполагал следование семеричной антропологии, заявленной в сочинениях основателей и лидеров международного теософского движения. Второй подход, ярче всего представленный в сочинениях В.И. Штальберга, настаивал на важности следования троичной антропологии, отрицая отдельные доктрины и положения «индо-буддийской» теософии. Третий подход стремился синтезировать семеричную и троичную антропологии, в том числе за счет введения новых концептов. Теософы, стремившиеся подчеркнуть свою христианскую идентичность, опирались в решении антропологических вопросов на христианские, и прежде всего православные, тексты, подчеркивая примат христианства. Те же из них, которые не принимали христианскую троичную схему, стояли на позиции религиозного универсализма и утверждали универсальность религиозной антропологии, которой они придерживались. Это позволяло им говорить о том, что их антропологические взгляды не противоречат христианству. Однако христианство в этом случае оказывалось лишь одной из авторитетных традиций. Сторонники этой позиции охотно привлекали «ориентальные» теософские антропологические концепции наряду с христианскими.

³³ Келлэт А.С. Оккультизм, его сущность, развитие и отношение к христианству // Теософская жизнь. 1907. № 2. С. 22.

³⁴ Там же. С. 23.

Хотя в отечественном теософском сообществе (которое само по себе не было однородно) не было единой позиции по вопросам антропологии, можно выделить несколько существенных тенденций. Во-первых, большинство представителей русского теософского движения принимали во внимание христианскую антропологию, и даже в тех случаях, когда они не следовали христианской традиции, они стремились найти способ согласовать свои взгляды с христианством. Во-вторых, теософы верили, что эволюция человечества еще не закончена, и ожидали, что в скором времени наступит новый ее этап. Эту тенденцию следует рассматривать как проявление в целом характерного для теософии миллениализма. В-третьих, отечественные теософы стремились найти научное подтверждение своим антропологическим взглядам. В этом отношении они не выделялись на фоне эзотерического сообщества конца XIX – начала XX в.

Благодарности

Публикация подготовлена в рамках работы по научному проекту РГГУ «Религиозная антропология конца XIX – начала XX века: идея нового человека в свете истории науки» (конкурс «Студенческие научные проектные коллективы РГГУ»).

Acknowledgements

The publication was prepared as part of the work on the scientific project of Russian State University for the Humanities “Religious Anthropology in the late 19th – early 20th century. The idea of a new man in the light of the history of science” (contest “Student scientific project teams of Russian State University for the Humanities”).

Литература

- Фаликов 2007 – *Фаликов Б.З.* Культы и культура: от Елены Блаватской до Рона Хаббарда. М.: РГГУ, 2007. 265 с.
- Шевчук 2019 – *Шевчук А.И.* Феномен «христианской теософии» в России: (по материалам Смоленского теософского общества) // Религиоведческие исследования. 2019. № 2. С. 84–103.
- Carlson 1993 – *Carlson M.* No religion higher than truth. A History of the Theosophical movement in Russia, 1875–1922. New Jersey: Princeton University Press, 1993. 298 p.
- Chajes 2019 – *Chajes J.* Recycled Lives. A History of Reincarnation in Blavatsky's Theosophy. Oxford: Oxford University Press, 2019. 215 p.
- Hanegraaf 2012 – *Hanegraaf W.J.* Esotericism and the Academy. Rejected knowledge in

Western Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 478 p.

References

- Carlson, M. (1993), *No Religion higher than Truth: A History of the Theosophical movement in Russia, 1875–1922*, Princeton University Press, New Jersey.
- Chajes, J. (2019), *Recycled Lives. A History of Reincarnation in Blavatsky's Theosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Falikov, B. (2007), *Cults and Culture: From Helena Blavatsky to Ron Hubbard*, RSUH, Moscow, Russia.
- Hanegraaf, W. (2012), *Esotericism and the Academy. Rejected knowledge in Western Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Shevchuk, A.I. (2019), "The phenomenon of 'Christian Theosophy' in Russia (the case of the Smolensk Theosophical Society)", *Researches in Religious studies*, vol. 20, no. 2, pp. 84–103.

Информация об авторе

Арте́м И. Шевчу́к, бакалавр религиоведения, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., 6; kaunvubern@gmail.com

Information about the author

Artem I. Shevchuk, bachelor of religious studies, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125993; kaunvubern@gmail.com