

ISSN 2658-4158

Studia Religiosa Rossica:
научный журнал о религии

Studia Religiosa Rossica:
Russian Journal of Religion

Основан в 2018 г.
Founded in 2018

4
2020

Studia Religiosa Rossica: nauchnyj zhurnal o religii
Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion

There are 4 issues of the magazine a year.

Founder and Publisher

Russian State University for the Humanities (RSUH)

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion
Journal is included: in the Russian Science Citation Index

Studia religiosa rossica is an academic quarterly in the field of religious studies and adjacent disciplines. It is a forum in current research for scholars in religious studies but also in history, sociology, anthropology, psychology, theology, and other fields of social sciences and humanities, focused on religion. The journal covers a variety of historical periods and geographical regions. The journal publishes original articles and book reviews. The Center for the Study of Religions is one of the major research institutions in this field in Russia, and the journal offers, among other things, opportunities of presenting the Center's research projects and the publications of its students and young scholars.

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion
Journal is registered by Federal Service for Supervision
of Communications Information
Technology and Mass Media. 17.05.2018, reg. No. FS77-72793

Editorial staff office: 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125993
tel: (495) 250-63-40

e-mail: studia.religiosa@gmail.com

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год

Учредитель и издатель – Российский государственный
гуманитарный университет (РГГУ)

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии включен
в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

Цели и область

Журнал предназначен для научных и учебно-методических публикаций по религиоведению и смежным научным направлениям. Журнал представляет дискуссионную площадку для религиоведов, а также историков, социологов, антропологов, психологов и представителей других дисциплин, работающих в области изучения религий. Тематика журнала охватывает разные исторические эпохи и географические регионы. Журнал является светским академическим журналом, что предполагает диалог представителей различных научных направлений, включая теологию. Журнал публикует оригинальные статьи и рецензии. Центр изучения религии РГГУ – один из ключевых научных центров в этой области – использует журнал для освещения своей учебной и научной деятельности, презентации своих проектов, в том числе лучших работ магистрантов, аспирантов и молодых ученых.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций 17.05.2018 г., регистрационный номер ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.

Адрес редакции: 125993, Москва, Миусская пл., 6
Тел: (495) 250-63-40

электронный адрес: studia.religiosa@gmail.com

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-chief
Nikolai Shaburov, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor,
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Editorial Board

Alexander Agadjanian, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Konstantin Antonov, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, St. Tikhon Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia.

Natalia Bakshi, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Svetlana Dudarenok, Dr. of Sci. (History), professor, Far East Federal University, Vladivostok, Russia.

Ekaterina Elbakian, Dr. of Sci. (Philosophy), Institute of Public Administration and Civil Service, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia.

Boris Falikov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Gasán Guseinov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia.

Svetlana Konacheva, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Veronika Kravchuk, Cand. of Sci. (Philosophy), associate professor, Russian Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia.

Nikolai Muskhelishvili, Dr. of Sci. (Psychology), Professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Anatoly Pchelintsev, Dr. of Sci. (Law), academic journal *Religion and Law*, Moscow, Russia.

Maxim Pylaev, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Evgénii Rashkovsky, Dr. of Sci. (History), Primakov Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Vladislav Razdyakonov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Svetlana Ryzhakova, Dr. of Sci. (History), Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Ksenia Sergazina, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Marianna Shakhnovich, Dr. of Sci. (Philosophy), Professor, St Petersburg University, Saint Petersburg, Russia.

Elena Shapovalova, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Anna Shmaina-Velikanova, Dr. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Ahmet Yarlykapov, Cand. of Sci. (History), Moscow State University of International Relations, Moscow, Russia.

Ludmila Zhukova, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia (*deputy chief-editor*).

Editor: *N.V. Shaburov*, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor (RSUH)

Executive editors: *V.S. Razdyakonov*, Cand. of Sci. (History), associate professor (RSUH); *A.A. Maklakova*, Master of religious studies (RSUH)

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор
Н.В. Шабуров, кандидат культурологии, профессор,
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ),
Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

- А.С. Агаджанян*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- К.М. Антонов*, доктор философских наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация
- Н.А. Бакиш*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Г.Ч. Гусейнов*, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация
- С.М. Дударенок*, доктор исторических наук, профессор, Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Российская Федерация
- Л.Г. Жукова*, кандидат культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
(заместитель главного редактора)
- С.А. Коначева*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.В. Кравчук*, кандидат философских наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС), Москва, Российская Федерация
- Н.Л. Мухелишвили*, доктор психологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- А.В. Пчелинцев*, доктор юридических наук, профессор, научный журнал «Религия и право», Москва, Российская Федерация
- М.А. Пылаев*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.С. Раздьяконов*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.Б. Рашковский*, доктор исторических наук, Институт мировой экономики и международных отношений РАН имени Е.М. Примакова, Москва, Российская Федерация

С.И. Рыжакова, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Российская Федерация

К.Т. Сергазина, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Б.З. Фаликов, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Е.В. Шаповалова, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

М.М. Шахнович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация

А.И. Шмаина-Великанова, доктор культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Е.С. Элбакян, доктор философских наук, Институт государственной службы и управления РАНХиГС при Президенте РФ, Москва, Российская Федерация

А.А. Ярлыкапов, кандидат исторических наук, Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД России, Москва, Российская Федерация

Редактор номера: *Н.В. Шабуров*, кандидат культурологии, профессор (РГГУ)

Приглашенные редакторы: *В.С. Раздьяконов*, кандидат исторических наук, доцент (РГГУ); *А.А. Маклакова*, магистр религиоведения (РГГУ)

Содержание

<i>От редакции</i>	12
--------------------------	----

Статьи

<i>Раздъяконов В.С.</i> Новая религиозная антропология и трансформация науки во второй половине XIX столетия	18
<i>Маклакова А.А.</i> Эсхатологическая антропология русских спиритуалистов конца XIX – начала XX в.	40
<i>Спирин Т.В.</i> Антропологическое учение Карла Дюпреля и его рецепция русскими спиритуалистами в конце XIX – начале XX в.	58
<i>Шевчук А.И.</i> Антропологические учения русских теософов начала XX в.	69
<i>Сачкова Н.М.</i> Культурная рецепция антропологии йоги в России начала XX в.	82
<i>Пяткова В.А.</i> Подходы к осмыслению феномена телепатии в России конца XIX – начала XX в.	100

Varia

<i>Базлев М.М.</i> Влияние игнатианской духовности на формирование концепции синтеза науки и религии Пьера Тейяра де Шардена	116
---	-----

Публикация источников

Раздьяконов В.С.

- Письмо А.С. Кобелева – П.А. Чистякову
(Публикация, вступительная статья
и комментарий В.С. Раздьяконова) 134

Маклакова А.А.

- Послание неустановленного лица к верным братьям
духовно-нравственного характера
(Публикация и комментарий А.А. Маклаковой) 145

Рецензии

Базлев М.М.

- Рецензия на книгу: *Николи А. Фрейд и Льюис.*
Дебаты о Боге / Пер. с англ. М. Завалова. М.:
Эксмо, 2019. 288 с. 155

Раздьяконов В.С.

- Рецензия на книгу: *van Luijk R. Children of Lucifer.*
The Origins of Modern religious Satanism. Oxford:
Oxford University Press, 2016. 632 p. 161

Маклакова А.А.

- Рецензия на книгу: *Faxneld P. Satanic Feminism: Lucifer*
as the Liberator of Woman in Nineteenth-Century Culture.
Oxford: Oxford University Press, 2017. 795 p. 172

Contents

<i>From the editor</i>	12
------------------------------	----

Articles

<i>Vladislav S. Razdyakonov</i> New religious anthropology and transformation of science in the second half of the 19 th century	18
<i>Anastasia A. Maklakova</i> Eschatological Anthropology of Russian Spiritualists of the Late 19 th – Early 20 th Century	40
<i>Tikhon V. Spirin</i> Anthropological ideas of Carl Du Prel and its Reception by Russian Spiritualists in the Late 19 th – Early 20 th Century	58
<i>Artem I. Shevchuk</i> Anthropological doctrines of the Russian theosophists of the early 20 th century	69
<i>Natalya M. Sachkova</i> Cultural Reception of Yoga Anthropology in Russia in the Early 20 th Century	82
<i>Vassa A. Pyatkova</i> Approaches to telepathy in Russia in the late 19 th – early 20 th century	100

Varia

<i>Mikhail M. Bazlev</i> Influence of Ignatyan spirituality on the formation of the Pierre Teilhard de Chardin's concept of synthesis of science and religion	116
--	-----

The Sources

Vladislav S. Razdyakonov

A.S. Kobelev's letter to P.A. Chistjakov

(publication, introductory note by V.S. Razdyakonov) 134

Anastasia A. Maklakova

Address of spiritual and moral nature from an unidentified person
to the faithful brethren

(publication and introductory note by A.A. Maklakova)..... 145

Book reviews

Mikhail M. Bazlev

Book review: *Nicholi A. Freud and Lewis.*

The question of God. Moscow: Eksmo, 2019. 288 p. 155

Vladislav S. Razdyakonov

Book review: *van Luijk R. Children of Lucifer.*

The origins of modern religious Satanism.

Oxford: Oxford University Press, 2016. 632 p. 161

Anastasia A. Maklakova

Book review: *Faxneld P. Satanic feminism.*

Lucifer as the liberator of woman in nineteenth-century culture.

Oxford: Oxford University Press, 2017. 795 p..... 172

В 1891 г. в печати появился «гипно-спиритический» роман немецкого философа Карла Дюпреля «Крест над глетчером». Формально роман служил средством выражения взглядов Дюпреля на оккультизм и знакомил читателя с гипнозом, индийским факиризмом, средневековой некромантией и другими чудесами, ставшими популярными к концу XIX столетия. Сюжет не особо обращал на себя внимание, но одна особенность этого романа, помимо захватывающих дух описаний нетронутой человеком и абсолютно безразличной к нему природы, бросалась читающему в глаза – отсутствие привычной для приключенческого жанра счастливой концовки. По ходу повествования, разворачиваемого автором на протяжении жизни двух поколений, Дюпрель убивал одного за другим своих главных героев, прозрачно намекая на то, что старшее поколение не сможет обрести так желаемого им семейного счастья. Роман оставлял после прочтения чувство неудовлетворенности: в этом мире смерть вроде бы побеждала любовь, но надежда на обретение счастья в мире будущего оказывалась сильнее.

Номер журнала, который Вы, читатель, держите в руках или, что скорее, просматриваете глазами на экране Вашего компьютера, посвящен новой религиозной антропологии. Определению этого феномена посвящена отдельная статья, здесь хотелось бы попытаться, как в реторте алхимика, выделить его пятый элемент. Главным предметом новой религиозной антропологии является человеческая жизнь, продолжающая себя в невидимой для обычного глаза форме вопреки известным законам природы или, если говорить точнее, в полном согласии с еще неизвестными человеку законами. Все учения и концепции новой религиозной антропологии так или иначе говорят о переживании человеческой индивидуальностью ее физического тела. Эти учения были призваны продемонстрировать победу духа над телом, но фактически они обычно утверждали победу тонкого тела над телом тяжелым, видимым невооруженным научной и оккультной оптикой глазом. Такая победа не отрицала телесность окончательно, но позволяла примириться с ней как с необходимым условием существования и совершенствования человеческой души.

Антропологическая проблематика находилась в фокусе внимания многих исследователей того времени, ожидавших либо скорого заката человеческой цивилизации, либо нового эволюционного скачка. Миллениализм и катастрофизм шли рука об руку в, казалось бы, столь далеких друг от друга сферах человеческого бытия, как наука и религия, – от обеих ждали ответов на вопрос

о сущности человека. Хотя практики и учения новой религиозной антропологии обычно рассматриваются в контексте истории религиозной философии (и настоящий номер не является исключением), в принципе, их стоит рассматривать также и в широком культурном контексте, формировавшем четкий запрос о том, как правильно – с точки зрения науки – должна быть устроена человеческая жизнь. Эти учения и практики во многих отношениях пересекались с натуралистским движением, вегетарианством, движением за здоровое тело и другими вполне земными средствами конструирования человеческого образа жизни.

Новая религиозная антропология открывала «нового человека», который, в свете научных или оккультных исследований, обнаруживал удивительные способности и качества, к примеру, мог левитировать или читать чужие мысли. Впрочем, в самих учениях, рассказывающих об этих способностях, эти способности не считались новыми, утверждалось лишь, что благодаря новым научным исследованиям и популяризации оккультной практики они смогут со временем стать частью человеческой повседневности, подобно электрической лампочке и телефону. Новая религиозная антропология в отличие от формировавшейся в то время науки антропологии стремилась продемонстрировать не только то, насколько далеко по сравнению с прошлым человеческая цивилизация шагнула в будущее, но она также претендовала на раскрытие прошлого, сдергивая с него завесу тайны и демонстрируя его глубину и значимость. В этом отношении новая религиозная антропология, соединявшая религиозное прошлое и научное будущее, нашедшая свое наиболее целостное теоретическое выражение в концепции религиозного универсализма, стала характерным маркером культурных изменений, поставивших в конце XIX века под сомнение как традиционные религиозные идеалы, так и, казалось бы, непоколебимые научные аксиомы. Пытаясь сочетать традицию и прогресс, учения новой религиозной антропологии конструировали универсального человека – такого человека, над которым оказывалось невластным историческое время. Человек, покоривший время, находил ему место в своем собственном сознании – как еще одном его физическом измерении.

Характерный для учений новой религиозной антропологии оптимизм основывался на научном оптимизме, также обещавшем в скором времени радикальную трансформацию человеческого общежития. Внимание публичной повестки того времени было приковано к образам героев-ученых – и новая религиозная антропология, рекомендовавшая проводить опыты и ставить эксперименты со своим сознанием, позволяла каждому почувствовать себя на научной передовой. Ее учения, апеллируя к естествознанию

и существовавшей от века древней тайной традиции, отличались финализмом, ставящим точку в понимании природы человека – цель человеческой истории, в конечном счете, заключалась в осознании человеком его собственной природы. И хотя раскрытие этой природы наступало уже сейчас, эти учения все же оставляли место для личной человеческой истории – в духовном мире, врата которого открывали перед человеком бесконечный путь познания и духовного прогресса. Именно этот духовный мир человеческого сознания оказывался заколдованной *terra incognita*, ждущей своего героя, способного перешагнуть через границу, положенную смертью.

Настоящий номер посвящен выявлению влияния, которое оказали различные научные представления на направления и учения новой религиозной антропологии. В открывающей номер статье В.С. Раздьяконова представлено обоснование новой религиозной антропологии как специфического культурного феномена. В.С. Раздьяконов утверждает, что новая религиозная антропология возникла во второй половине XIX столетия вследствие широкого распространения представлений о конфликте между научным и религиозным мировоззрением. Он показывает, как новая религиозная антропология была связана с ключевыми процессами изменения научного знания в ту эпоху – его медиатизацией, специализацией и институционализацией. Также он предпринимает попытку определения видового многообразия новой религиозной антропологии и показывает, какие научные концепты сыграли определяющую роль в ее становлении. Статья демонстрирует значение науки как одного из важнейших факторов, определявших развитие эзотеризма во второй половине XIX столетия.

В фокусе внимания статьи А.А. Маклаковой находятся представления отечественных спиритуалистов о телесности. А.А. Маклакова показывает двойственность отношения спиритуалистов к телу, которое, с одной стороны, необходимо было преодолеть, а с другой – именно телесность рассматривалась как необходимое условие духовного совершенствования. В статье раскрыта связь представлений спиритуалистов о теле с характерным для их учений эволюционизмом, а также показаны их заимствования из научного дискурса современного им витализма. Кроме того, статья раскрывает понимание спиритуалистами духовных и научных практик, которые они использовали для установления контроля над телом – прежде всего такие, как тренировка воли, аскетические практики и исследования телепатии.

В статье Т.В. Спирина представлен анализ антропологического учения Карла Дюпреля. Дюпрель был крупнейшим авторитетом для отечественных спиритуалистов, активно публиковавших его труды и рассматривавших созданную им систему «трансценденталь-

ной психологии» как реальную альтернативу материалистическим психологическим концепциям сознания и психики. Т.В. Спирин показывает, как в антропологическом учении Дюпреля сочтались, с одной стороны, характерные для науки того времени психологические понятия, а с другой стороны, как эти понятия служили обоснованию представлений Дюпреля о существовании трансцендентального субъекта. Т.В. Спирин утверждает, что антропологический проект Дюпреля создавал образ «человека будущего», способного не только обмениваться мыслями, но, главное, обретшего целостность и единство, которых так не хватало людям *fin de siècle*.

Статья А.И. Шевчука посвящена антропологическим представлениям отечественных теософов об устройстве человека. Отечественные теософы не только заимствовали идеи новой антропологии из трудов лидеров международного теософского движения, но также создавали собственные концепции, соответствовавшие, по их мнению, тем знаниям о человеке, которыми располагала современная им наука. А.И. Шевчук показывает, как антропологические изыскания русских теософов служили выражением их желания соотнести новые ориенталистские представления о природе человека с традиционной христианской антропологией.

В статье Н.М. Сачковой предпринята попытка обозначить основные направления рецепции йоги в отечественной культуре конца XIX – начала XX в. Н.М. Сачкова проанализировала популярные академические представления о философии йоги, а также осветила взгляды на йогу ведущих представителей неоиндуизма, популяризовавших йогу на Западе. Особое внимание в статье уделено оккультным и теософским интерпретациям йоги, показано, что йога воспринималась и как средство совершенствования человека, и как путь к единению с Богом. На рубеже веков йога стала одним из ключевых концептов ориенталистской новой антропологии, сформировав на Западе интерес к изучению йоги, не ослабевающий и по сей день.

Завершающая серию статей основной темы номера статья В.А. Пятковой посвящена отечественным исследованиям феномена телепатии. Телепатия стала одной из визитных карточек научной новой антропологии – многочисленные исследователи не только устанавливали реальность объясняемых ею явлений, но и предлагали различные объяснения способности человека общаться на расстоянии при помощи мысли. Психология, физика, биология в равной степени служили теоретической основой для конструирования феномена телепатии, в существовании которого в то время были убеждены многие ученые и популяризаторы науки. В.А. Пяткова также обращает внимание читателей на оккультные объяснения телепатии, показывая их генезис, с одной стороны, в идеях фран-

цузского оккультизма, с другой – в индийской религиозной антропологии, популяризованной в антропологическом учении теософов. В.А. Пяткова указывает также на религиозный аспект телепатии, показывая, как отечественные спиритуалисты использовали этот феномен для обоснования эффективности религиозных практик.

В разделе «Varia» опубликована статья М.М. Базлева, посвященная проблеме влияния игнатианской духовности на формирование мирозерцания Пьера Тейяра де Шардена. Статья показывает, что иезуиты в целом были заинтересованы в гармонизации отношений науки и религии. Характерная для игнатианской духовности установка на познание Бога через изучение его творения сыграла ключевую роль в формировании идей Шардена. Идеи Шардена были критически восприняты католической церковью в контексте осуждения модернизма Пием Х. М.М. Базлев утверждает, что «Духовные упражнения» Игнатия Лойолы оказали значительное влияние на формирование разрабатывавшегося Шарденом синтеза научного и религиозного мировоззрений.

В разделе «Публикация источников» представлены две публикации. В.С. Раздъяконов публикует письмо оккультиста А.С. Кобелева одному из ключевых представителей спиритуализма в России начала XX в. – П.А. Чистякову. В своем комментарии к источнику В.С. Раздъяконов говорит о специфике спиритуалистической библейской герменевтики, соотношении оккультизма и христианства, взглядах христианских универсалистов и традиционалистов на природу христианства, а также указывает на характерное для религиозного универсализма отношение к символу как средству передачи универсального знания о мире и человеке. А.А. Маклакова публикует одно из посланий духов-руководителей Московского спиритического кружка, в комментарии к которому она рассматривает различные характеристики эсхатологических представлений участников этого спиритуалистического объединения, прежде всего свойственные им катастрофизм и мессианизм.

В разделе «Рецензии» читатель найдет три рецензии. Рецензия М.М. Базлева освещает содержание недавно переведенной популярной книги Армана Николи о Льюисе и Фрейд, знакомя читателя с оригинальным, хотя и не бесспорным, авторским решением сопоставить двух, казалось бы, никогда не встречавшихся друг с другом мыслителей. Биографический подход Николи оказывается одновременно универсалистским и антропологическим, ставя в фокус внимания читателей их жизнь и судьбу. Рецензия В.С. Раздъяконова книги Рубена ван Льюйка об исторической генеалогии современного религиозного сатанизма раскрывает содержание сложных трансформаций, которые претерпевал образ Сатаны в Новое время, выступавший в качестве средства выражения рели-

гиозных, мифологических, политических и социальных чаяний человечества. А.А. Маклакова рецензирует книгу Пера Факснелда, посвященную феномену «сатанинского феминизма» – популярному в середине XIX – начале XX в. специфическому феминистскому дискурсу, построенному на инверсии смыслов библейского мифа о грехопадении и связанных с ним христианских сюжетов и образов.

Подготовка публикаций этого номера стала возможной благодаря финансовой поддержке Российского государственного гуманитарного университета в рамках программы финансирования студенческой научной работы «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ» (проект «Религиозная антропология конца XIX – начала XX в.: идея нового человека в свете истории науки»). Коллектив авторов этого номера надеется, что читатель благосклонно примет проделанный ими труд, а публикуемые исследования смогут послужить не только хорошему времяпрепровождению в долгие зимние вечера, но и смогут побудить к самостоятельному изучению столь увлекательной и так и не утратившей своей притягательности эпохи конца XIX – начала XX в.

Завершая, вернее, делая круг и возвращаясь к началу этого текста, хотелось бы еще раз указать на значение антропологической проблематики для понимания особенностей культуры *fin de siècle*. В эпоху, когда казавшееся невозможным становилось реальностью, когда изобретения и открытия сыпались словно из рога изобилия, сама природа человека казалась многим текучей и подвижной – она находилась в процессе перехода из одного состояния в другое. Излюбленная спиритуалистами метафора человеческой жизни как кокона, из которого после смерти вырывается на волю бабочка, как нельзя лучше выражала желание людей той эпохи обрести универсальную идентичность, расставшись с уходящим прочь длинным XIX веком. Идею скрытой и вечно побеждающей жизненной силы хорошо выражала метафора, казалось бы, застывшего в мертвой неподвижности глетчера:

...Пусть турист, в молчании созерцающий безжизненное ледяное кладбище, какое представляется ему в области ледников, – вспомнит смеющиеся, полные кипучей жизни, берега Рейна, долины Швейцарии, волшебные картины Комо, Гарда, Лаго-Маджоре... Тогда он поймет, какие мощные силы таятся под холодным ледяным покровом глетчеров. Такова природа: и во сне своем, в самой своей смерти она является матерью жизни¹.

В.С. Раздьяконов

¹ Максимов В. Глетчеры (по Гельмгольцу и Тиндалю) // Природа и люди. 1889/1890. № 37. С. 579.

УДК 133

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

Новая религиозная антропология и трансформация науки во второй половине XIX столетия

Владислав С. Раздъяконов

*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: Раздъяконов 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 respectable 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 некритической 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 деятельности 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 отзыва 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 «оккультный». «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 таинственности // 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

Эсхатологическая антропология русских спиритуалистов конца XIX – начала XX в.

Анастасия А. Маклакова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, uraniaoccidentalis@zoho.eu*

Аннотация. В статье анализируется соотношение эсхатологических и антропологических представлений русских спиритуалистов на примере их представлений о телесности. В представлении спиритуалистов центральным эсхатологическим событием должно было стать преобразование природы человека, которое должно было проявиться в полном замещении «материального» тела «тонким». Они рассматривали эту перспективу как часть телеологического эволюционного процесса, который наделялся эсхатологическим значением. Отношение спиритуалистов к телу было двойственно – с одной стороны, категория «материального» в спиритуалистическом дискурсе имела выраженные негативные коннотации, с другой стороны, «тонкие» тела были не вполне лишены материальности. Человеческое тело служило моделью, в соответствии с которой моделировался космос, что проявлялось в употреблении спиритуалистами органических метафор. Исход эсхатологического процесса понимался как воссоединение космического организма. Человек представлялся способным преобразовать себя собственными силами и, тем самым, определить исход эсхатологического процесса, который понимался как антропокосмический процесс.

Ключевые слова: эсхатология, антропология, спиритуализм, телесность, органицизм, эзотеризм

Для цитирования: Маклакова А.А. Эсхатологическая антропология русских спиритуалистов конца XIX – начала XX в. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 4. С. 40–57. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-40-57

Eschatological Anthropology of Russian Spiritualists of the Late 19th – Early 20th Century

Anastasia A. Maklakova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, uraniaoccidentalis@zoho.eu*

Abstract. The article analyzes the correlation between eschatological and anthropological perspectives of Russian spiritualists on the example of their views on corporeity. According to spiritualists, the core eschatological event should come with the transfiguration of the human nature that was supposed to manifest itself through a complete replacement of ‘material’ body by the ‘subtle’ one. They regarded such development as an element of teleological evolutionary process that was attributed an eschatological significance. Spiritualists had dual attitude towards the body: on the one hand, the category of the ‘material’ had explicitly negative connotations in the spiritualistic discourse, but, on the other hand, ‘subtle’ bodies were not absolutely immaterial. The human body served as a scheme by which the cosmos was modelled, and this made itself evident in the use of organic metaphors by spiritualists. The outcome of the eschatological process was seen in the reunification of a cosmic organism. The human was pictured as able to transform itself by its own effort and thus to predetermine the outcome of the eschatological process, which was understood as an anthropocosmic process.

Keywords: eschatology, anthropology, spiritualism, corporeality, organicism, esotericism

For citation: Maklakova, A.A. (2020), “Eschatological Anthropology of Russian Spiritualists of the Late 19th – Early 20th Century”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 40–57, DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-40-57

...Когда же тленное сие облечется в нетление...

1 Кор. 15:54

Антропология в учениях спиритуалистов рассматривалась исключительно детально. Спиритуалисты полагали, что изменение представлений о человеческой природе способно преобразить мир, и стремились продемонстрировать истинность своих антропологических взглядов. Чтобы иметь возможность донести свою точку зрения до широкой публики, они следили за текущими дискуссиями о природе человека и привлекали научный и религиозный дискурсы для изложения своих антропологических взглядов. Эти дискурсы представлялись им взаимно переводимыми, что позволяло им включать в систему своего знания совершенно разные

антропологические концепции, которые могли причудливо переплетаться. Конечная цель антропологических проектов спиритуалистов состояла в том, чтобы обозначить место человека в космосе и указать роль человека в его настоящем и будущем.

Учения русских спиритуалистов конца XIX – начала XX в. имели выраженную эсхатологическую направленность. Космос виделся спиритуалистам незавершенным проектом, и они считали, что он приближается к началу нового этапа своего становления. Они полагали, что в скором времени вместе с космосом должна измениться и сама человеческая природа. Главная цель эсхатологического процесса, по мнению спиритуалистов, состояла в исправлении падшей природы человека. Эсхатология определяла отношение спиритуалистов к телесности, спиритуалисты соотносили со своими эсхатологическими идеями научные антропологические концепции, физиологический дискурс можно обнаружить в описаниях спиритуалистами эсхатологической ситуации, и, наконец, спиритуалисты считали человека активным участником эсхатологического процесса и приписывали ему способность его регулировать.

В фокусе внимания данной статьи – соотношение антропологических и эсхатологических представлений отечественных спиритуалистов. Прежде всего здесь будет рассмотрен такой аспект антропологии, как *телесность*. Одной из сущностных характеристик спиритуалистической картины мира являлся дуализм духовного и материального, и подобное дуалистическое мировосприятие определяло отношение спиритуалистов к телесности. Центральными вопросами спиритуалистической эсхатологической антропологии были вопросы о том, зачем нужны человеческие тела, почему они такие, что произойдет с человеческими телами и как можно их изменить. Как будет показано, отношение спиритуалистов к телесности было двойственно – с одной стороны, тела были тем, что должно быть преодолено, с другой стороны, они выступали как инструмент реализации позитивного эсхатологического сценария и становились моделью, в соответствии с которой выстраивался спиритуалистический космос.

Материя и тело

«Материальность» рассматривается спиритуалистами как неестественное состояние. Так, например, Е.И. Молоховец концептуализирует человеческое состояние с помощью метафоры болезни. Землю она уподобляет больнице, а Грядущего Христа она называет «врачом», который исцелит человечество от «прародительского

греха»¹. Эсхатологическая эволюция определяется ею как процесс «исцеления» человечества, в ходе которого будет снят главный симптом «болезни» – материальное тело.

Апокалипсис определялся спиритуалистами не только как метафизическое событие, его «физический» аспект не менее значим для спиритуалистов. Метафизическая «скверна» снимается благодаря вполне физическим процессам – зло на Земле, в лице «неверных», будет, согласно Е.И. Молоховец, подвергнуто *физическому* уничтожению. В сочинении Е.И. Молоховец падшие духи во главе с Сатаной воплощаются в физические тела в конце времен для того, чтобы подвергнуться «ужасной смерти». Источник скверны, «нечистые трупы» будут «преданы пламенеющему, повсеместному, всепожирающему огню»². Это эсхатологическое событие описывается Е.И. Молоховец как карантинная мера, как «окончательная дезинфекция земли»³. Земля представляется местом карантина – в эсхатологическом проекте Е.И. Молоховец «праведные» должны «соделаться гражданами всех миров» после исцеления в земной «больнице», а те, кто не «исцелился», отправятся на продолжение «исцеления» на худшие планеты⁴.

Для спиритуалистов характерно «инструментальное» отношение к телу. В «Учении духов» Московского спиритического кружка говорится, что тело «есть орудие, средство для Прогресса»⁵. Е.И. Молоховец называет тело «орудием для проявления на земле»⁶. Телесность связывалась со страданием, а страдание воспринималось спиритуалистами как путь к совершенствованию человеческого духа, а значит, и к эволюции. Показательно, что А.И. Боброва осмысляет свою болезнь как процесс совершенствования – «Благодарю Творца за все, так как чувствую, что это шлифовка, которую кладет его любящая рука на несовершенных»⁷. Так, парадоксальным образом, телесность была необходима, чтобы преодолеть телесность.

¹ Молоховец Е.И. По поводу недоразумений относительно проституции. СПб.: Типография П.Ф. Вощинской. 1910. С. 18.

² Там же. С. 26.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ НИОР РГБ. Ф. 368. К. 8. Ед. 26. Л. 10: Бобров С.Д. Размышления на тему, данную Артуром 3 апреля 1897 г.

⁶ Молоховец Е.И. По поводу недоразумений относительно проституции. С. 7.

⁷ НИОР РГБ. Ф. 368. К. 16. Ед. 3. Л. 11: Боброва А.И. – Киселевой М.В.

Спиритуалисты воспринимали телесное состояние как состояние несвободы. Так, например, Е.И. Молоховец описывает состояние праведников после Второго пришествия: «Они воспарят с нетленными, эфирными телами своими, соделавшись вполне свободными от всех земных рабств, от всякой земной неволи»⁸. В «Учении духов» Московского спиритического кружка «материальное» тело представлено как нечто инородное для духа и подчеркнута его автономия. Оно названо «оболочкой», в которую вселяется дух, и при этом процесс вселения не зависит от самого духа. «Человеческие оболочки» могут быть более и менее «развиты», и эти характеристики присущи «оболочкам» еще до вселения в них духа⁹. Применительно к земной жизни спиритуалисты использовали метафору «тюрьмы» в значении «исправительного заведения» – например, П.А. Чистяков назвал землю «колонией для малолетних преступников»¹⁰.

«Антропологию» духов можно рассматривать как постапокалиптическую антропологию – настоящее состояние развитых духов должно было стать будущим человека. Высшие духи, согласно учению Московского спиритического кружка, характеризуются «утратой индивидуальности»¹¹. Эволюционное развитие человека, таким образом, состояло в постепенной деиндивидуации, поскольку индивидуальность была свидетельством падшести, которая должна быть преодолена. Человек должен был стать полностью идентичным духу.

На физическом уровне это выражалось в том, что «материальное» тело должно было заместить «тело духовное». Высшие духи представлялись менее «материальными», чем духи более низкого уровня развития – в «Учении духов» говорится о том, что для высших духов сложна «работа в материи». Указания на эту особенность встречаются и в «Спиритуалисте», где упомянуто, что дух «слабого, низменного человека» воспринимается как нечто «совершенно материальное»¹². Согласно учению Е.И. Молоховец в процессе жизни человек должен создать себе новое тело: «...для каждого из нас должна быть дорога каждая минута жизни нашей,

⁸ Молоховец Е.И. По поводу недоразумений относительно проституции. С. 25.

⁹ НИОР РГБ. Ф. 368. К. 8. Ед. 26. Л. 63об.: Бобров С.Д. Размышления на тему, данную Артуром 3 апреля 1897 г.

¹⁰ Труды I всероссийского съезда спиритуалистов в Москве с 20 по 27 октября 1906 г. М., 1907. С. 333–334.

¹¹ НИОР РГБ. Ф. 368. К. 8. Ед. 26. Л. 64об.: Бобров С.Д. Размышления на тему, данную Артуром 3 апреля 1897 г.

¹² Спиритуалист. 1906. Май. С. 316.

чтобы верою, любовью, добрыми делами и приобщением Святых Тайн <...> укрепнуть своим бессмертным духом настолько, чтобы подготовить себе, хотя в будущем воплощении, и вечную душу, и вечное нетленное тело»¹³. Обретение нового тела, таким образом, становилось условием спасения.

Спиритуалистические антропологические концепции близки к паулианской антропологии, в рамках которой присутствует деление на «тело духовное» и «тело душевное» и которая также тесно связана с эсхатологией [Harding 2016]. К примеру, Е.И. Молоховец, которая многократно ссылаясь на послания Павла в своих сочинениях, понимает «душу» как «оболочку» духа¹⁴. Эсхатологическая антропология спиритуалистов, по сути, предполагала сохранение телесности, но эта телесность была качественно иной. Душа была в некотором смысле материальна, она служила связующим звеном тела и духа и состояла из «флюида» или «эфира». В процессе эволюции человек должен был лишиться материального тела, которое заменит тонкое эфирное тело, тем не менее не лишенное чувственности. Таким образом, «бестелесность» спиритуалистов следует понимать как *другую* телесность.

Общая особенность спиритуалистических эволюционных концепций заключается в том, что «материальное» последовательно переходит в «духовное». По сути, эволюция – это процесс уничтожения материи и, в частности, «материального» тела. П.А. Чистяков полагал, что исчезновение тела как формы существования человека является логичным продолжением эволюционного процесса: «Новая форма жизни – внетелесная – должна быть формой более совершенною по сравнению с настоящею жизнью нашей»¹⁵. Согласно учению Е.И. Молоховец первочеловечество возникло в результате эволюции, в процессе которой человеческий организм «соделался чист, нежен, эфирен, нетленен»¹⁶. П.А. Чистяков непосредственно связывает преобразование мира с изменением устройства человеческого организма, ссылаясь на зависимость воспринимаемого от сознания человека: «Наше личное сознание действительно переживает разрушение своей физической оболочки и действительно вступит

¹³ Молоховец Е.И. Краткая история домостроительства вселенной: Ч. 1. СПб.: Тип. попечительства Человеколюбивого о-ва, 1906. С. 30.

¹⁴ Молоховец Е.И. По поводу недоразумений относительно проституции. С. 7.

¹⁵ НИОР РГБ. Ф. 368. К. 15. Ед. 5. Л. 46: Чистяков П.А. Философская работа о смысле бытия.

¹⁶ Молоховец Е.И. По поводу недоразумений относительно проституции. С. 11.

в новую жизнь в новых условиях бытия, которые будут освобождением от законов эмпирической временно пространственной причинности»¹⁷.

Жизненная сила и эволюция

Эсхатологическую антропологию спиритуалистов, в том числе их представления о теле человека, следует рассматривать в связи с их пониманием природы зла и страдания, избавление от которого и является конечной целью эсхатологического процесса. В процессе эсхатологической эволюции, как она описана у Е.И. Молоховец, по сути, происходит «духовный» естественный отбор – спасутся те, кто выработал «нетленное тело»¹⁸. В одной из заметок П.А. Чистякова противопоставляются духовная и биологическая эволюции, «вырастание личности телесной» и «возрастание духовной личности»¹⁹. Согласно этой записи эсхатологическое событие реализации идеала «богоподобия» человека состоит в снятии противоречия между двумя направлениями эволюции. Прежде же чем это случится, спасение состоит в отказе от участия в естественном отборе, «борьбе со всем окружающим»²⁰.

Для многих спиритуалистов был значим авторитет науки, и они охотно привлекали научные концепции для обоснования своих антропологических взглядов. Для спиритуалистических космологий было общепринято деление на дух, материю и переходную субстанцию, которую они могли называть «флюидом» или «эфиром»²¹, и им было важно обосновать существование этой субстанции.

В начале XX в. широкое распространение получили идеи витализма [Normandin, Wolfe 2013, p. 8], которые оказались привлекательны и для спиритуалистов. Сторонники витализма полагали, что жизнь является феноменом *sui generis*, а значит, не может быть объяснена исключительно в физико-химических терминах. Стоит заметить, что виталисты интересовались медиумическими феноменами, например, Ганс Дриш, который видел в этих феноменах подтверждение своей теории [Wolffram 2003, p. 149]. Витализм давал

¹⁷ НИОР РГБ. Ф. 368. К. 15. Ед. 5. Л. 45: Чистяков П.А. Философская работа о смысле бытия.

¹⁸ Там же. К. 8. Ед. 26. Л. 30: Бобров С.Д. Размышления на тему, данную Артуром 3 апреля 1897 г.

¹⁹ Там же. К. 14. Ед. 35. Л. 11: Чистяков П.А. Заметки по философии 1900-е годы.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. К. 8. Ед. 26. Л. 22: Бобров С.Д. Размышления на тему, данную Артуром 3 апреля 1897 г.

возможность говорить о трансцендентном факторе, направляющем жизненные процессы, и поэтому был привлекателен для представителей эотеризма. П.А. Чистяков с этой целью привлекал концепции виталистов Иоганна Рейнке и А.Я. Данилевского.

Теория Рейнке имела религиозный подтекст – будучи теистом, он использовал идею нематериального фактора, регулирующего жизненные процессы, для обоснования креационизма – божественное вмешательство, в его представлении, сделало возможным появление живого из неживого [Wissemann 2006, p. 398]. Рейнке назвал силы, которые направляют процесс морфогенеза, «доминантами». По мнению П.А. Чистякова, именно эти организующие силы делают возможной материализацию духов на спиритических сеансах²². П.А. Чистяков говорит о существовании «носительницы» этих организующих сил, привлекая для объяснения концепцию «биогенного эфира» химика Александра Яковлевича Данилевского. Биогенный эфир А.Я. Данилевский уподоблял «космическому эфиру», который представляет собой «невесомую» и «совершенно невидимую для нас» материю²³. В соответствии с переложением идей Данилевского Николаем Яковлевичем Пясковским концепция биогенного эфира позволяла, по его словам, разрешить ряд затруднений. Он указывает, что, к примеру, пища не способна дать достаточного количества энергии человеческому организму. Кроме того, как он считает, не поддаются объяснениям механистического характера случаи внезапного выздоровления и явления гипнотизма. Также Пясковский пишет, что для организма губительны вещества, которые содержатся в нем самом – например, кислород и вода, однако по факту они не только не вредят организму, но и служат ему. Во всех этих случаях реализуются свойства биогенного эфира, выступающего в качестве «защитной» и «регулирующей» силы организма.

Концепция А.Я. Данилевского гармонировала с троичной антропологией спиритуалистов – биогенный эфир является «связующим звеном между соматической организацией человека и его высокой психикой»²⁴. А.Я. Данилевский затрагивал и близкий спиритуалистам вопрос о душе – он полагал, что трудности, с которыми сталкиваются те, кто стремится найти ответ на этот вопрос, вызваны отчасти тем, что «...люди примыкают духовный мир человека непосредственно к самой материи его организма, вследствие

²² НИОР РГБ. Ф. 368. К. 15. Ед. 5. Л. 40: Чистяков П.А. *Философская работа о смысле бытия*.

²³ *Пясковский Н.Я.* Биогенный эфир профессора А.Я. Данилевского в отношении физиологии и патологии организма. Киев: Типо-лит. Т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1898. С. 6.

²⁴ Там же. С. 10.

чего получается такой сильный принципиальный контраст, слияние частей которого не поддается человеческому уму»²⁵. Решение А.А. Данилевского было близко в этом аспекте спиритуалистической стратегии – «третье звено», которое он включает в диадду душа-тело, было призвано если не решить вопрос о душе, то сделать легитимными рассуждения о духовной природе человека.

Витализм привлекал спиритуалистов своей антимеханистической направленностью. С точки зрения П.А. Чистякова, механицизм описывает мир таким, каким он воспринимается в текущем состоянии человека. По мере эволюции человека, которая приведет к изменению его восприятия²⁶, механицизм утратит свою актуальность. Виталистические концепции фактически позволяли спиритуалистам говорить не только о текущем состоянии человека, но и о будущем. Для спиритуалистов, веривших в то, что все подчинено закону эволюции, направляющему космос к совершенству, витализм был привлекателен и тем, что в виталистической парадигме жизненные процессы рассматривались телеологически, что открывало возможность сделать теологическое заключение о том, что за эволюцией стоит действие разумной силы.

Эволюция индивидуального духа, согласно «Учению духов», состоит в том, что «...на каждой ступени вырабатывает себе все более и более совершенный разум и понятие законов Творца»²⁷. «Материальность» была препятствием на пути к постижению этих законов. Когнитивный потенциал человека в «Учении духов» оценивается невысоко – человеческий язык, по словам духов, «беден», а человеческое сознание не содержит «представлений», соответствующих идеям, которые до них хотят донести духи²⁸. Эволюция человека должна была открыть перед человеком новые горизонты знания: «При расширении чувств, органов восприятия по мере развития их вещи будут восприниматься все более и более полно – т. е. мы в них будем находить все новые и новые стороны»²⁹.

В то время как будущая ступень эволюции человека была «духовной», предыдущая стадия эволюции определялась как стадия «животного». Концепция «животного» становилась для спиритуалистов одним из инструментов осмысления «человеческого» в его

²⁵ Плясковский Н.Я. Указ. соч. С. 12.

²⁶ НИОР РГБ. Ф. 368. К. 15. Ед. 5. Л. 46; Чистяков П.А. Философская работа о смысле бытия.

²⁷ Там же. К. 8. Ед. 26. Л. 63об.: Бобров С.Д. Размышления на тему, данную Артуром 3 апреля 1897 г.

²⁸ Там же. Л. 3.

²⁹ Там же. К. 14. Ед. 35. Л. 7; Чистяков П.А. Заметки по философии 1900-е годы.

негативном аспекте: «Итак, пока в человеке не умер человек, пока не умерло в нем то, что делает его духовной личностью и отличает его от животного, до тех пор человек является делателем истории и сознательным носителем божественных предназначений»³⁰. При этом отношение спиритуалистов к «животному» было двойственно, поскольку, хотя оно и связывалось с духовным несовершенством, оно все также наделялось духовной природой: «Духи элементарные это духи животных, они должны со временем воплотиться и сделать свою индивидуальность в человеческой оболочке»³¹. Согласно антропогоническому учению Е.И. Молоховец предшественником человека было «минеральное царство», в котором уже содержались «зародыши будущих тел человеческих»³².

Кроме того, в сочинениях В.И. Крыжановской и Е.И. Молоховец много внимания уделяется «природе», которая оценивается ими обычно положительно. Они полагали, что «падшая» природа не была такой изначально, она «пала» вслед за падением человека. Грехопадение представлено у Е.И. Молоховец как экологическая катастрофа, в результате которой растения стали «утрачивать, и яркость цвета, и приятность вкуса, и благоухание, и целебные свойства свои»³³. С точки зрения спиритуалистов, даже если природа производит катаклизмы и разрушения, эти разрушения следует толковать как ответную реакцию на человеческие преступления: природа в конечном счете является проводником божественной воли, реагирующей на человеческие поступки.

Эволюция трактовалась спиритуалистами как инструмент реализации глобальной эсхатологии. В случае негативного исхода локальной земной эсхатологии перезапускался эволюционный процесс и повторялся путь развития от неорганического к органическому, от животного — к человеческому и, наконец, к финальному становлению духовным: «неспособные к прогрессу в добре будут оставлены, и они будут уничтожены вместе с вашей планетой и сольются с космической энергией для того, чтобы вместе с Землею начать индивидуальный прогресс, последовательно проходя лестницу органического развития опять с самого начала, от самых низших ступеней!»³⁴.

³⁰ НИОР РГБ. Ф. 368. К. 15. Ед. 5. Л. 4: Чистяков П.А. Философская работа о смысле бытия.

³¹ Там же. К. 8. Ед. 26. Л. 63об.: Бобров С.Д. Размышления на тему, данную Артуром 3 апреля 1897 г.

³² *Молоховец Е.И.* По поводу недоразумений относительно протитуции. С. 6.

³³ Там же. С. 14.

³⁴ НИОР РГБ. Ф. 368. К. 8. Ед. 26. Л. Зоб.: Бобров С.Д. Размышления на тему, данную Артуром 3 апреля 1897 г.

Спиритуалистический органицизм

Спиритуалисты часто привлекали органические метафоры, которые выступали в качестве объяснительных моделей эсхатологического процесса. Органическая метафора в эзотеризме имеет свою историю: выраженные органицистские тенденции прослеживаются в сочинениях мистиков конца XVIII – начала XIX в., например у Карла Эккартсгаузена и Эммануила Сведенборга. В сочинениях Сведенборга, которые были популярны среди спиритуалистов (в частности, они были значимы для Е.И. Молоховец, которая называла их «началом Божественных откровений Духа Истины»³⁵), встречается концепция «универсального человека»³⁶. Эккартсгаузен, сочинения которого ценил П.А. Чистяков, регулярно использовал метафору органа, в частности, он называл духов «органами Божества»³⁷.

Органические тенденции в осмыслении мира были характерны для периода конца XIX – начала XX в. [Маслобоева 2007, с. 17–47]. Эти тенденции можно усмотреть и в спиритуализме – прежде всего, взгляд на мир как органическое целое, представление о его динамизме, органический взгляд на общество и понимание гармоничности как естественного состояния целого. Органические тенденции были тесно связаны со свойственным спиритуалистам эсхатологизмом – космос, как его видели спиритуалисты, находился в движении к гармоническому единству.

Органический взгляд на мир определенным образом соотносился с социальными представлениями спиритуалистов. Грядущее преобразование человека должно было преобразовать также и общество. Органическая метафора использовалась для осмысления текущего состояния общества – П.А. Чистяков называл «нацию» в ее текущем состоянии «организмом, находящимся в периоде разложения»³⁸. Инвертировав эту метафору, можно заключить, что идеальное человечество в его представлении должно было быть подобно организму, быть согласованной системой. Общество могло достигнуть своей целостности лишь благодаря обретению связи с духовным миром, построение которой виделось спиритуалистам единственным путем решения социальных проблем.

³⁵ Молоховец Е.И. Краткая история домостроительства вселенной. С. 8.

³⁶ Dole G. Emanuel Swedenborg: The Universal Human And Soul-Body Interaction. London: SPCK, 1984.

³⁷ Отрывки из сочинений г. Эккартсгаузена. СПб., 1803. С. 55.

³⁸ НИОР РГБ. Ф. 368. К. 14. Ед. 56. Л. 6: Чистяков П.А. Статья о войне 1914–1916.

Органические тенденции спиритуалистов – это еще один маркер их двойственного отношения к телесности: метафора тела была способом одухотворения космоса. К примеру, Вселенная и человек представляются изоморфными у В.И. Крыжановской: «Эмбрион развивается в своей дородовой сфере, индивидуум – в своей семье, семья – в государстве, государство – среди человечества, Земля – в нашей Солнечной системе, эта система – в своей Центральной Вселенной, Вселенная – в Космосе, а Космос – в единой первопричине, непроницаемой, беспредельной и бесконечной»³⁹. В свою очередь, тело уподобляется космосу: «Там, в этой бунтующей крови, совершаются катастрофы, подобные космическим; миллионы клеточек и шариков гибнут, затопленные, сожженные, и в ауру отбрасываются остатки заразы этих погибших микроскопических организмов»⁴⁰.

Спиритуалисты говорили не только об органической связи человека и космоса, но и об их разъединенности. К примеру, Е.И. Молоховец пишет о том, что после грехопадения земля выпала «из законного божественного порядка»⁴¹. Эта разъединенность макрокосма и микрокосма должна была быть преодолена в эсхатологическом процессе, который восстанавливал цельность космического организма. Стоит отметить, что такая трактовка эсхатологии универсальна для мистицизма: «событие воскресения и преображения плоти» понималось мистиками «как восстановление в первозданном совершенстве всего сотворенного универсума, микрокосма и макрокосма»⁴². Концепция спиритуалистического организма постулировала существование связи между космосом и человеком, через которую устанавливался параллелизм глобальной и индивидуальной эсхатологии. Благодаря этому параллелизму человек обретал возможность активно участвовать в эсхатологическом процессе.

³⁹ Крыжановская В.И. Законодатели [Электронный ресурс]. URL: https://royallib.com/read/kriganovskaya_vera/zakonodateli.html#0 (дата обращения: 11 июня 2020)

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Молоховец Е.И. По поводу недоразумений относительно протитуции. С. 14.

⁴² Аверинцев С. Эсхатология // София-Логос: Словарь. М.: Дух и литература, 2001.

Духовные практики контроля над телом

Спиритуалисты приписывали человеку способность непосредственно регулировать эсхатологический процесс. В одном из сборников сообщений духов записано следующее послание: «свет осенит и вашу темную планету, когда она сама возжаждет света!»⁴³. Такие высказывания следует рассматривать в связи с концепцией *воли*, которую можно считать одной из центральных в оккультных учениях конца XIX – начала XX в. В это время происходит популяризация концепции воли, упоминания о которой можно встретить как в популярной оккультной литературе, так и в сочинениях по психиатрии и психологии⁴⁴. Оккультисты в отличие от академической психологии того времени наделяли волю большими способностями, например, благодаря развитию воли, с их точки зрения, можно было совершать действия на расстоянии, они привлекали концепцию воли для обоснования возможности магии и эффективности молитв. Помимо такого практического измерения, оккультная концепция воли имела и социальное измерение, общество могло быть изменено благодаря коллективной воле ее участников: «Тогда атмосфера, окружающая эту Силу, будучи очищена от зла, привлечет добрых Духов, которые сгармонизируют тогда всех между собою. Тогда только каждая воля сольется в одно целое... тогда от трона до последней ступеньки, на которой стоит простолюдин, благотворная деятельность и жажда добра охватят все слои вашего общества»⁴⁵.

Индивидуальные воли способны сливаться в одно и тем самым преобразовывать действительность. В «Спиритуалисте» воля иногда используется как синоним веры⁴⁶. Так, для спиритуалистов выражения вроде «Вера горами движет» обретали буквальный смысл. Воля позволяла установить связь с миром духов и объединиться с духами в лице святых, «молитвенников земли русской»⁴⁷, для спасения России. Коллективная же воля приближала миллениум: «Светлеет и ток, несущийся над человечеством: вибрации Божьего мира уже вплетаются в ток земных помышлений, как

⁴³ НИОР РГБ. Ф. 368. К. 11. Ед. 7. Л. 64: Записи спиритических сеансов, 1891–1892.

⁴⁴ *Бехтерев В.М.* Роль внушения в общественной жизни. СПб.: К.Л. Риккер, 1897. С. 2.

⁴⁵ *Молюховец Е.И.* Русской женщине о великом значении нашего времени и о будущности сынов ее. СПб.: Тип. П.Ф. Воицкой, 1909. С. 7.

⁴⁶ Из сообщений, полученных в Московском кружке М. и Е. Калашниковых // Спиритуалист. 1906. Май. С. 406.

⁴⁷ Там же. С. 407.

чудная серебристая лилия в терновый венец. В эфире вибрирует мысль *всего* человечества, и вибрации эти образуют уже ток, несущийся к Богу»⁴⁸.

Согласно воззрениям спиритуалистов волю можно было развивать, и средством ее развития были духовные практики. Практики, ориентированные на развитие «медиумических способностей» и *воли*, по сути, для спиритуалистов были способом ускорения эволюции человека. Сами медиумические феномены для спиритуалистов служили указанием на то, что современное человечество переходит на новую стадию эволюции: развитие медиумизма, по их мнению, способствовало восприятию новых божественных откровений. В журнале «Спиритуалист» можно встретить любопытное рассуждение о том, что люди, критикующие спиритуализм, находятся под влиянием злых духов, и, тем самым, развивают свои медиумические способности. В результате, когда настанет время получения «Завета Духа», «они уже готовы будут к восприятию откровений светлых Духов»⁴⁹.

Помимо развития воли, отечественные спиритуалисты также практиковали аскетические практики, нацеленные на укрощение потребностей тела. По их мнению, такие практики позволяли снять границу между миром духов и миром людей: «...вот те три ступени, по которым можно войти в высшей степени реально, наглядно, просто в сферу единения с потусторонним миром: *Вегетарианское питание, безбрачие и истинно христианское смирение и самоотвержение*»⁵⁰.

Кроме того, отдельного внимания заслуживают практики, связанные с преодолением границ телесности, к примеру телепатические эксперименты⁵¹. Общение посредством телепатии, непосредственной передачи мыслей, считалось аналогичным способу общения духов между собой⁵². Состояние человека во время молитвы, которую некоторые спиритуалисты трактовали как средство телепатического общения, рассматривалось как аналогичное состоянию духа: «...ослабляются в организме его все естественные потребности его, и человек, незаметно для него самого, становится менее материальным

⁴⁸ Из сообщений, полученных в Московском кружке М. и Е. Калашниковых // Спиритуалист. 1906. Май. С. 406.

⁴⁹ Там же. С. 404.

⁵⁰ Беседы старого спирита: Как вызывать духов. VI // Спиритуалист. 1906. С. 255.

⁵¹ НИОР РГБ. Ф. 368. К. 4. Ед. 18: Описание опытов по передаче мыслей на расстоянии 1908 г.

⁵² Там же. К. 8. Ед. 26. Л. 3: Бобров С.Д. Размышления на тему, данную Артуром 3 апреля 1897 г.

в естестве своем...»⁵³. Для спиритуалистов исследования телепатии, преодолевающей границы телесного, были средством получения информации о состоянии человека после смерти.

Наконец, необходимо указать на своеобразную физиологическую трактовку спиритуалистами традиционных религиозных практик. В соответствии с националистической эсхатологией Е.И. Молоховец организм представителей избранной «православно-русской нации», носительницы эсхатологической миссии, более совершенен по сравнению с телами представителей других наций, поскольку он «очищался и очищался от греха прародительского»⁵⁴. Средством «очищения» тел православных русских было причастие, которое Е.И. Молоховец называет «врачебством небесно-божественным»⁵⁵. Суть такого причащения, согласно Е.И. Молоховец, состояла в «пресуществлении в человеке крови сатанинской в Кровь Христову»⁵⁶.

* * *

Существенной характеристикой эсхатологической антропологии спиритуалистов следует назвать эволюционизм. Эволюция считалась спиритуалистами сотериологическим механизмом, при этом она имела «революционный» (от *revolutio* – возвращение назад) характер, в смысле возвращения человека к исконному, неповрежденному состоянию. Именно преображение человека и человечества должно было стать центральным эсхатологическим событием. Космос был, согласно представлениям спиритуалистов, незавершенным проектом, и в первую очередь незавершенным был человек, который рассматривался как переходная форма между низшей и высшей стадиями развития. Телесное состояние человека виделось спиритуалистам разрывом в божественной иерархии – в их текстах присутствует множество указаний на расколотость двух миров, материального и духовного.

Идея активного преображения человека в целом характерна для эзотерических движений рубежа веков, и пример тому – их интерес к практикам, ориентированным на совершенствование человека. Проект нового человека отчетливо прослеживается в сочинениях русских космистов, а идея восстановления мира, апокатастасиса, была одной из центральных в религиозной мысли эпохи [Гачева

⁵³ *Молоховец Е.И.* Русской женщине о великом значении нашего времени и о будущности сынов ее. С. 14.

⁵⁴ *Молоховец Е.И.* По поводу недоразумений относительно проституции. С. 24.

⁵⁵ Там же. С. 18.

⁵⁶ Там же.

2018]. Новое, конечное откровение должно было быть принято новыми людьми, которые достаточно развиты, чтобы его воспринять. Такая антропологическая тенденция, ставившая Апокалипсис в зависимость от человеческой воли, соответствовала духу эпохи, когда весь европейский мир пребывал в ожидании тотальных изменений.

Ключевой аспект спиритуалистической эсхатологии – это позиционирование человека в качестве субъекта эсхатологического процесса. Эта особенность восходит к иоакимитской эсхатологической парадигме, которая активно проявляла себя в культуре модерна [Lur 2013, p. 267]. Поскольку преобразование человеческой природы виделось спиритуалистам как дело самого человека, постольку эсхатологический процесс мог иметь для него как положительный, так и негативный исход. В конечном счете вследствие характерной для спиритуализма органической тенденции этот процесс мог завершиться положительно лишь благодаря единению воли людей в их общем деле преобразования человечества.

Как было показано, преобразование человечества имело для спиритуалистов значимое телесное измерение. Человек представлялся спиритуалистам обладающим, по меньшей мере, двумя телами – материальным и «тонким» телом. Эти два тела пребывали в конфликте, который должен был быть разрешен – конечной целью эсхатологического процесса было освобождение второго тела человека. Ради своего спасения человек, по сути, должен был перестать идентифицировать себя с материальным телом. Такая своеобразная «двойная телесность» для спиритуалистов была «симптомом» расколотости материального и духовного миров. Преодоление этой двойственности было средством не только восстановления природы самого человека, но восстановления космического порядка.

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

- Гачева 2018 – *Гачева А.Г.* Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX – первой трети XX в. Статья вторая: От начала века к русской эмиграции первой волны // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 2. С. 146–159.
- Маслобоева 2007 – *Маслобоева О.Д.* Российский органицизм и космизм XIX–XX вв.: эволюция и актуальность. М.: АПК и ППРО, 2007. 296 с.
- Harding 2016 – *Harding S.* Paul's eschatological anthropology. The dynamics of human transformation. Fortress, 2016. 512 p.
- Lup 2013 – *Lup J.R.* Eschatology in a Secular Age. An Examination of the use of eschatology in the philosophies of Heidegger, Berdyaev and Blumenberg. Ph.D. Thesis University of South Florida, 2013. 293 p.
- Normandin, Wolfe 2013 – Vitalism and the scientific image in post-enlightenment life science, 1800–2010 / Ed. by S. Normandin, T.Ch. Wolfe. Springer Netherlands, 2013. 377 p.
- Wissemann 2006 – *Wissemann V.* Johannes Reinke (1839–1931) and his 'Dominanten' theory – an early concept of gene regulation and morphogenesis // Theory in Biosciences. 2006. Vol. 124, no. 3–4. P. 397–400.
- Wolfram 2003 – *Wolfram H.* Supernormal biology. Vitalism, parapsychology and the German crisis of Modernity, c. 1890–1933 // The European Legacy: Toward New Paradigms. Vol. 8. No. 2. P. 149–163

References

- Gacheva, A.G. (2018), Apokatastasis in Russian apokatastasis in Russian religious and philosophical thought of 1870–1930s. The second article. From the beginning of 20th century to Russian emigration of the first wave, RSUH/RGGU BULLETIN. Series Philosophy. Social Studies. Art Studies, no. 2, pp. 146–159.
- Harding, S. (2016), Paul's eschatological anthropology: The dynamics of human transformation. Fortress.
- Lup, J.R. (2013), Eschatology in a secular age. An examination of the use of eschatology in the philosophies of Heidegger, Berdyaev and Blumenberg, Ph.D. Thesis, University of South Florida.
- Masloboeva, O.D. (2007), Rossijskij Organizm i kosmizm XIX–XX vv: evoluzia i aktualnost [Russian organicism and cosmism of the 19th – 20th centuries. Evolution and relevance], APK i PPRO, Moscow, Russia.
- Normandin, S., Wolfe T. Ch. (eds.) (2013), Vitalism and the Scientific Image in Post-Enlightenment Life Science, 1800–2010. Springer Netherlands.
- Wisseman, V. (2006), "Johannes Reinke (1839–1931) and his 'Dominanten' theory – an early concept of gene regulation and morphogenesis", Theory in Biosciences, vol. 124, no. 3–4, pp. 397–400.
- Wolfram, H. (2003), "Supernormal biology. Vitalism, parapsychology and the German crisis of Modernity, c. 1890–1933", The European Legacy: Toward New Paradigms, vol. 8, no. 2, pp. 149–163.

Информация об авторе

Анастасия А. Маклакова, магистр религиоведения, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл. д. 6; uraniaoccidentalis@zoho.eu

Information about the author

Anastasia A. Maklakova, master of religious studies, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; uraniaoccidentalis@zoho.eu

Антропологическое учение Карла Дюпреля и его рецепция русскими спиритуалистами в конце XIX – начале XX в.

Тихон В. Спирин

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

Аннотация. В статье рассматриваются основные антропологические идеи философии Карла Дюпреля и раскрыто их значение для русского спиритуализма конца XIX – начала XX в. Центральной концепцией учения Дюпреля была концепция «двойственности человеческого существа».

Дюпрель утверждал одновременное сосуществование двух субъектов – связанного с чувственным миром, и связанного с миром сверхчувственным («трансцендентальный субъект»), которые разделены «порогом восприятия». Он полагал, что этот порог смещался в состояниях сна и сомнамбулизма, во время которых «трансцендентальный субъект» получал возможность действия в сверхчувственном мире. Дюпрель считал, что эволюция человека еще не завершена. Он полагал, что о том, какой будет новая форма жизни человека, можно судить по тем состояниям, в которых проявляет себя трансцендентальный субъект. Как и многие другие спиритуалисты, Дюпрель ожидал скорого начала новой эры, когда исчезнет граница между наукой и религией, с одной стороны, и чувственным и сверхчувственным миром с другой стороны. Антропологическое учение Дюпреля хорошо соотносилось с тем, как видели человека будущего русские спиритуалисты, и он стал для них одним из наиболее авторитетных авторов.

Ключевые слова: религиозная антропология, история религий, спиритуализм, Карл Дюпрель, сомнамбулизм

Для цитирования: Спирин Т.В. Антропологическое учение Карла Дюпреля и его рецепция русскими спиритуалистами в конце XIX – начале XX в. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 4. С. 58–68. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-58-68

Anthropological ideas of Carl Du Prel and its Reception by Russian Spiritualists in the Late 19th – Early 20th Century

Tikhon V. Spirin

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

Abstract. The article addresses the core anthropological concepts of Carl Du Prel's philosophy and explores the significance of those concepts for the Russian spiritualism of the late 19th – early 20th century. The Du Prel's theory built up upon the concept of Duality of the Human Being. Du Prel insisted on simultaneous co-existence of two subjects – one pertaining to the sensible world and the other related to the extrasensory ('the transcendental subject') – that are divided by the 'perception threshold'. He argued that in dormant and somnambular state the threshold would shift and thus enable the Transcendental Subject to act in the Extrasensory World. Du Prel believed that the human evolution is not over yet. He suggested that one could estimate what the new form of the human life would be judging by the conditions in which the transcendental subject comes out. Like many other spiritualists, Du Prel foretold the upcoming dawn of a new era where the boundary between science and religion on the one part and the Sensible and Extrasensory World on the other part will vanish. Anthropological doctrine of Du Prel correlated well with the views on the future human being held by the Russian spiritualists, and therefore he became one of the most reputable authors for them.

Keywords: religious anthropology, history of religion, spiritualism, Carl du Prel, somnambulism

For citation: Spirin, T.V. (2020). "Anthropological ideas of Carl Du Prel and its Reception by Russian Spiritualists in the Late 19th – Early 20th Century", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 58–68, DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-58-68

Отечественные спиритуалисты много внимания уделяли изучению современных им научных исследований об устройстве человека [Раздъяконов 2020, с. 139–142]. Они считали, что опыт спиритуалистической антропологии должен быть принят во внимание учеными и положен в основу новых научных исследований: «Читателям "Ребуса" поэтому небезынтересно будет, нам думается, узнать, что официальная наука, после долгих колебаний и упорных замалчиваний, подняла перчатку, брошенную ей спиритуализмом, и, наконец, вошла с наблюдением в область проявлений вне

сознательной и сверхнормальной психической жизни человека»¹. Ориентируясь на деятельность разных научных обществ, появившихся в Англии, Франции и Германии в 1880-е годы, они выступали за необходимость изучения явлений так называемого «психизма», которые должны были, с их точки зрения, послужить ключом к разгадке устройства человеческой психики. В этом отношении они противопоставляли свои исследования деятельности психологических обществ, ориентировавшихся в своей работе на проект экспериментальной психологии, разрабатывавшийся немецким психологом Вильгельмом Вундтом [Sommer 2009, pp. 61–63].

Аргументируя свою позицию, отечественные спиритуалисты часто ссылались на сочинения немецкого философа Карла Дюпреля (1839–1899). Сочинения Дюпреля в принципе высоко оценивались русскими спиритуалистами, к примеру, по мнению С.Д. Боброва, «все современное нам поколение спиритуалистов воспиталось на Дюпреле»². Его труды регулярно печатались в журнале «Ребус» в 1880-е и 1890-е гг.³, а в начале 1890-х его «гипно-спиритический» роман «Крест над Глетчером» был выпущен на русском языке отдельным изданием. Говоря о популярности Дюпреля среди отечественных спиритуалистов, стоит также отметить, что ссылки на него можно найти не только у спиритуалистов, хорошо знакомых с исследованиями по психологии и философии, но и у рядовых участников движения⁴.

Основной труд Дюпреля «Философия мистики» (1885) был издан на русском языке в 1895 г. благодаря финансовой поддержке Александра Николаевича Аксакова (1832–1903) в переводе ученого и философа Митрофана Семеновича Аксенова [Жигалкин 2011, с. 5–48]. Фактически Дюпрель в этом труде предлагал проект «трансцендентальной психологии» как особого рода науки [Панин 2015, с. 136–143], позволявшей «перекинуть мост» от естествознания к мистике.

В предисловии к изданию книги Дюпреля «Спиритизм» Аксенов говорит о двух ключевых идеях автора, которые побудили его заняться переводом этого сочинения. Первая идея заключалась в том, что к спиритизму можно прийти научным путем, минуя

¹ Чистяков П. Современные экспериментально-научные исследования в области сновидений // Ребус. 1900. № 5. С. 43.

² Сербов. Новые книги. Д-р Карл Дюпрель. Монистическое учение о душе // Ребус. 1908. № 30. С. 6; См. также: Аксаков А.Н. Анимизм и спиритизм. Уфа: Электрич. тип. «Печать», 1910. С. 571.

³ Дю-Прель К. Демон Сократа // Ребус. 1894. № 16. С. 161–163.

⁴ Дудченко О. О пророческих сновидениях // Ребус. 1914. № 13. С. 4.

«суеверия». Дюпрель и близкие ему по убеждениям сотрудники журнала «Сфинкс», например Карл Кизеветтер⁵, считали, что мистика должна стать предметом исследования естествознания. Как и многие другие спиритуалисты, они отрицали существование чудесного как «божественного вмешательства» и полагали, что многие «чудеса» (например, исцеления, ясновидение, явления святых) могут быть объяснены действием еще неизвестных человеку законов природы. Спиритуалисты регулярно критиковали «суеверия», и позиция М.С. Аксенова отражала характерную не только для спиритуализма, но и для всего эзотеризма того времени тенденцию к рационализации «чудесного».

Вторая идея Дюпреля заключалась в том, что «если земной спиритизм – обман, то должен где-то существовать настоящий, неподдельный спиритизм»⁶. Дюпрель стремился показать, что существование духовного мира – это вполне логичный вывод из уже признанных научных теорий, а поэтому все эмпирические доказательства его существования в некоторой степени вторичны и в чем-то излишни. Известно, что некоторые спиритуалисты, убедившись в существовании духовного мира, в дальнейшем отказывались участвовать в сеансах, так как они были убеждены, что ничего нового на них они обнаружить не смогут. Позиция, делавшая существование духовного мира возможным логически, позволяла примириться с многочисленными разоблачениями «медиумов»-обманщиков и, по сути, с точки зрения спиритуалистов, позволяла обрести веру в бессмертие души, не прибегая к спиритическим сеансам, на которых можно было стать жертвой мошенничества.

Основные понятия антропологического учения Карла Дюпреля

Развивая собственно антропологическое учение, Дюпрель привлекал два ключевых психологических понятия той эпохи – сознание и бессознательное. Понятие о «бессознательном» активно разрабатывалось в ту эпоху: последователи различных направлений и школ вели дискуссии о его природе [Элленбергер 2018, с. 382]. Отечественные спиритуалисты относились к идее бессознательного двойственно: одни из них считали, что эта идея ошибоч-

⁵ Два новые иностранные отзывы о г-же Блаватской // Ребус. 1894. № 38. С. 283.

⁶ Дюпрель К. Спиритизм. М.: Типо-лит. Т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1904. С. 5.

на⁷, так как она направлена против веры в существование души, другие, напротив, утверждали, что бессознательное является неотъемлемой частью психики человека⁸.

Дюпрель определял бессознательное как отдельную часть человеческого существа, которая выполняет трансцендентальные функции⁹. Согласно Дюпрелю сознательное и бессознательное разделены психофизическим порогом, который трактовался им как преграда между чувственным и сверхчувственным мирами¹⁰. По его мнению, во время сна происходит смещение психофизического порога, благодаря чему человек получает возможность взаимодействия со сверхчувственным миром.

Дюпрель, стремившийся примирить мистику и естествознание, не ограничивался психологией, подводя под свою концепцию физиологическое основание. Согласно Дюпрелю центральным органом сознательной жизни является мозг человека, за бессознательную (трансцендентальную) жизнь отвечает «ганглиозная система наша с ее центральным узлом, солнечным сплетением, помещающимся в подвздошном углублении»¹¹. Выбор Дюпреля пал на солнечное сплетение, поскольку в изучении нервной системы человека оставалась масса «белых пятен», в том числе выдвигались предположения о возможных функциях нервных сплетений. Не все были с Дюпрелем согласны в том, что именно нервная система отвечает за «сверхспособности», однако такая позиция была среди спиритуалистов широко распространена – по свидетельству спиритуалиста Ф.К. Стефановского, она была «одной из наиболее известных и часто приводящихся гипотез»¹².

В антропологической концепции Дюпреля центральная роль отведена феномену сновидения, которое многие спиритуалисты рассматривали как средство взаимодействия со сверхчувственным миром [Спирин 2019, с. 127–140]. Вслед за многими психологами того времени Дюпрель различал легкий и глубокий сон. Человек пребывает в состоянии легкого сна, когда засыпает или перед пробуждением; в этом состоянии в человеке одновременно действуют бессознательное и сознательное: и в том, и в другом случае случаях на содержание сновидения оказывают влияние чувства человека.

⁷ Голос всеобщей любви. 1909. № 9. С. 138.

⁸ Аксаков А.Н. Указ. соч. С. 7.

⁹ Дюпрель К. Философия мистики. М.: Эксмо, 2006. С. 489–490.

¹⁰ Аксенов М.С. Жизнь и смерть по Дюпрелю. М.: Типо-лит. Т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1909. С. 12.

¹¹ Там же. С. 20.

¹² Стефановский Ф.К. Что может влиять на духовную жизнь человека во время покоя его органов чувств. СПб.: Ред. «Ребус», 1892. С. 19.

С точки зрения Дюпреля, толкование сновидений в психологии – это толкование сновидений, появляющихся у человека во время легкого сна: содержание таких сновидений зависит от сознательной жизни человека, его опыта и чувств.

Глубокий сон является особенно значимым для антропологической концепции Дюпреля феноменом. Человек, согласно Дюпрелю, не сохраняет воспоминаний о сновидениях, увиденных во время глубокого сна. О существовании подобного состояния можно судить по состоянию сомнамбулизма, которое, по мнению Дюпреля, аналогично состоянию человека во время глубокого сна. Во время глубокого сна, как полагает Дюпрель, действует «трансцендентальный субъект», который обладает различными сверхъестественными способностями. Таким образом, понятие трансцендентального субъекта, восходящее к традиции немецкой идеалистической философии, является ключевым понятием созданной Дюпрелем антропологической системы.

«Трансцендентальный субъект» – это часть целостного субъекта человека¹³, находящаяся в метафизическом пространстве¹⁴, но при этом непрерывно связанная с физическим субъектом. К этой части человек имеет доступ во время глубокого сна или в сомнамбулическом состоянии; этот «субъект» становится средством, ведущим человека в глубь трансцендентального¹⁵. Следует специально отметить, что, согласно Дюпрелю, «трансцендентальный субъект» представляет собой нечто большее, чем простое соединение сознательной и бессознательной частей человека: «Подобно тому как мы обладаем центральным органом восприятия по отношению к нашей сознательной жизни, головным мозгом, и центральным органом восприятия по отношению к нашей бессознательной жизни, солнечным сплетением, могло бы быть, в свою очередь, что эти обе половины нашего земного существа, вместе взятые, составляли бы только половину всего нашего существа, причем сверхчувственная половина его, наш трансцендентальный субъект, обладала бы своим собственным образом деятельности»¹⁶. Согласно Дюпрелю «трансцендентальный субъект» является предвестником будущей жизни человека, поскольку после смерти человек, попав в трансцендентальный мир, будет смотреть на все, говоря образно, глазами трансцендентального субъекта¹⁷. Открытие существования «трансцендентального

¹³ Дюпрель К. Философия мистики. М.: Эксмо, 2006. С. 450–451.

¹⁴ Там же. С. 451–452.

¹⁵ Там же. С. 454–455.

¹⁶ Дюпрель К. Спиритизм. С. 17.

¹⁷ Дюпрель К. Философия мистики. М.: Эксмо, 2006. С. 455–457.

субъекта», по мнению Дюпреля, должно приблизить человека к осознанию своей природы и ознаменовать наступление новой эры в развитии человечества.

*Идея «человека будущего»
в антропологической концепции Дюпреля*

Антропологическая проблематика была в фокусе внимания Дюпреля – по его словам, он стремился приблизиться к тому, чтобы дать определение человека¹⁸. Для обоснования своих антропологических идей он апеллировал к достижениям разных научных дисциплин, среди которых центральное место занимали биология и астрономия¹⁹.

Знаменитое исследование Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора» сделало вопрос об эволюции жизни предметом общественной дискуссии. У созданной Дарвином теории, получившей в научно-популярной литературе имя «дарвинизма», появились различные научные конкуренты и множество интерпретаций [Bowler 2003, с. 224–273]. Спиритуалисты одновременно и полемизировали с Дарвином, говорившим о естественном отборе как движущей силе эволюции, и находились под влиянием характерного для той эпохи эволюционистского тренда. Для спиритуалистов было важно показать, что в основе дарвинизма лежат правильные представления о природе, однако искаженные материалистической метафизикой тех интерпретаторов Дарвина, которые из его теории выводили либо крайне индивидуалистические (например, ницшеанство), либо тоталитарные (социал-дарвинизм) учения. Дюпрель считал, что любой дарвинист, если только он будет последовательным исследователем, должен прийти к мистике: «Исходной точкой пути, приведшего меня к мистике, послужила научная система, дарвинизм. Дарвинизм учит, что в процессе постепенного развития организмов природа путем косвенного подбора преследует целесообразное приспособление их к окружающим их жизненным условиям и избегает всякого нецелесообразного. Если этот закон заложен глубоко в природу, то деятельность его должна проявляться во всех ее областях, в которых царит вообще развитие»²⁰.

Спиритуалисты ждали наступления новой эпохи, в ходе которой произойдет эволюционный скачок, и Дюпрель не был исключением – он считал, что установление «связи» с духовным миром

¹⁸ Дюпрель К. Философия мистики. С. 150–151.

¹⁹ Дюпрель К. Спиритизм. С. 15.

²⁰ Дюпрель К. Философия мистики. С. 125–126.

знаменует наступление нового этапа развития человека. Хотя современная наука не признает спиритизм, по мнению немецкого философа, настанет момент, когда спиритизм и наука найдут почву для своего примирения²¹. Почву для такого примирения Дюпрель искал в сомнамбулизме, который указывал, по его мнению, на то, каким человек сможет стать по мере его биологического и психического развития. Вслед за Дюпрелем отечественные спиритуалисты создавали собственный проект «человека будущего». С их точки зрения, такой человек уже не будет ограничен своими чувствами и обретет единство, перестав находиться, как они часто повторяли, «между двумя мирами».

Дюпрель не ограничивался одними лишь предположениями об устройстве человеческой психики, он также описал посмертное существование человека, основывая свои суждения на словах сомнамбул. По его мнению, трансцендентальное существо желает воплотиться в физическом теле²², поскольку оно является средством его развития²³. Такое воплощение возможно благодаря любви одного человека к другому (как указывает Аксенов, чувства между людьми не настолько значимы, насколько значима роль семьи как средства воплощения трансцендентального субъекта). На протяжении всей жизни человека трансцендентальный субъект главенствует над сознательной жизнью, к примеру, согласно Дюпрелю, об этом можно судить по тому, что сомнамбулы, находящиеся в бессознательном состоянии, знают о сознательной жизни²⁴, например, они могут дать совет человеку, какие лекарства необходимы для поддержания физического здоровья. Наконец, после смерти тела человек обретает «полноту» в трансцендентальном субъекте²⁵, он возвращается в целостное состояние, в котором он пребывал до воплощения в физическом теле. Стоит отметить, что Аксенов по принципиальному для спиритуалистов вопросу о посмертном существовании человека придерживался идеи перевоплощения, поскольку рассматривал перевоплощение как средство развития трансцендентального субъекта.

С точки зрения Дюпреля, духовный мир, или метафизическое пространство, существует не только в сознании человека, он существует вполне объективно. Дюпрель подчеркивал, что духовный мир не является «другим» миром по отношению к тому, который мы знаем, он всего лишь находится «по ту сторону

²¹ Дюпрель К. Спиритизм. С. 9.

²² Аксенов М.С. Указ соч. С. 76.

²³ Там же. С. 78.

²⁴ Там же. С. 36.

²⁵ Там же. С. 84.

порога нашего сознания»²⁶. Духи, согласно Дюпрелю, обитают на Земле, но человек из-за ограниченности его чувств не в состоянии взаимодействовать с ними²⁷. В подтверждение своих взглядов Дюпрель указывал на то, что два существа, обитающие в одном и том же мире, могут быть по-разному к нему приспособлены, иметь разные о нем представления, по-разному в нем действовать, и поэтому одно из существ (человек) может и не подозревать о существовании второго (дух).

Дюпрель предполагал, что «духи» общаются между собой с помощью передачи мысли²⁸, а не с помощью языка, так как последний искажает, по его мнению, смысл, который один субъект хочет передать другому. Общение духов при помощи передачи мыслей М.С. Аксенов доказывает, цитируя слова ясновидящей из Преворста, которая в сомнамбулическом состоянии говорила, что «так как духи могут читать мысли, то они... не нуждаются в языке». Поскольку же сомнамбулическое состояние, с точки зрения Дюпреля, показывает нам «человека будущего», им был сделан вывод о том, что если духам не нужен язык, то и будущему человеку он также не понадобится. Более того, чувства человека, язык и речь являются «преградой», стоящей на пути сближения людей: разрушение этой «преграды» позволит людям читать мысли и разовьет в них интуицию, благодаря которой они станут лучше понимать друг друга.

* * *

Дюпрель создал оригинальное антропологическое учение, которое получило признание у зарубежных и отечественных спиритуалистов. Спиритуалистам это учение казалось в достаточной мере целостным, чтобы рассматривать его как значимую «спиритуалистическую» альтернативу материалистическим учениям о человеке. Дюпрель не только описал устройство человека, его предназначение и посмертное существование, но и, по мнению спиритуалистов, привел убедительные научные и философские аргументы в пользу существования человеческой души. В эпоху господства эволюционизма как доминирующей научной теории Дюпрель предложил последовательную концепцию «духовной эволюции», которая противостояла материалистической теории Дарвина и раскрывала для спиритуалистов назначение и смысл человеческой жизни. Кроме того, эволюционная концепция Дюпреля подтверждала, в глазах спиритуалистов, их ожидания грядущего вскоре преобразования

²⁶ Дюпрель К. Загадочность человеческого существа: Введение в изучение оккультных наук. М.: Типо-лит. Т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1898. С. 91.

²⁷ Там же. С. 88–89.

²⁸ Там же. С. 82.

мира и человека. Переживание «расколотости» двух миров, духовного и материального, можно считать характерным для мироощущения людей той эпохи. Монистическое и вместе с этим спиритуалистическое учение Дюпреля не только позволяло преодолеть теоретические противоречия, ставившие под вопрос возможность взаимодействия двух миров, но и давало спиритуалистам надежду на буквальное снятие границ между мирами.

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

- Жигалкин 2011 – Жигалкин С.А. Пространство-время Аксенова // Аксенов М.С. Трансцендентально-кинетическая теория времени. М.: Языки славянских культур, 2011. С. 5–48.
- Панин 2015 – Панин С.А. Философия Канта и идея обновления науки в эзотерической литературе второй половины XIX – начала XX века // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 135–151.
- Раздьяконов 2020 – Раздьяконов В.С. Понятие о «религии» в отечественном эзотеризме конца XIX – начала XX века: (по материалам Московского спиритического кружка) // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 89. С. 129–148.
- Спирин 2019 – Спирин Т.В. Сновидение как пространство духовного мира: (по материалам отечественных спиритуалистов начала XX века) // Религиоведческие исследования. 2019. № 2 (20). С. 127–140.
- Элленбергер 2018 – Элленбергер Г.Ф. Открытие бессознательного: От первобытных времен до психологического анализа: В 2 т. М.: Академический проект, 2018. 554+620 с.
- Bowler 2003 – Bowler P. Evolution. The history of an Idea. Berkley; Los Angeles: University of California Press, 2003.
- 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.

References

- Bowler, P (2003), *Evolution. The history of an Idea*, Berkley and Los Angeles, University of California Press.
- Ellenberger, H. (2018), *Otkritije Bessoznatelnogo: Istoria I evolutsia dinamicheskoy psyhiatrii* [The Discovery of the Unconscious. From prehistoric times to psychological analysis], in 2 vol., Akademicheskij Proekt, Moscow, Russia.
- 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.
- Razdyakonov, V.S. (2020), “The Idea of ‘Religion’ in the Russian Esotericism of the late 19th – early 20th centuries. The case of Moscow spritualistic circle”, *St. Tikhon’s University Review, Series 1: 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.
- Spirin, T.V. (2019), “Dream as a space of the spiritual world (based on the materials of Russian spiritualists of the early 20th century)”, *Researches in Religious Studies*, vol. 20, no. 2, pp. 127–140.
- Zhigalkin, S.A. (2011), “Aksenov’s space-time”, in Aksenov, M.S. *Transtsendental’no kineticheskaya teoriya vremeni* [Transcendental kinetic theory of time], Languages of Slavic cultures, Moscow, Russia, pp. 5–48.

Информация об авторе

Тихон В. Спирин, магистр религиоведения, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл. д. 6; spirin.tikhon@gmail.com

Information about the author

Tikhon V. Spirin, master of religious studies, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; spirin.tikhon@gmail.com

Антропологические учения русских теософов начала XX в.

Артем 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.

Универалистская 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 преодолет 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

Культурная рецепция антропологии йоги в России начала XX в.

Наталия М. Сачкова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, kaguzuchi1999@gmail.com*

Аннотация. В исследовании рассмотрена специфика рецепции антропологии йоги в России и пути ее распространения. В конце XIX – начале XX в. на русском языке появляются переводы академических исследований, в которых йога рассматривается как одна из индийских философских школ. В то же время на Западе начинается популяризация йоги представителями неоиндуизма, сочинения которых также были переведены на русский язык. Такие сочинения имели популярный характер – их авторы стремились сделать йогу понятной западному читателю. Для оккультного сообщества наиболее привлекателен был практический аспект йоги. Его представители рассматривали йогу как метод антропологического совершенствования, как духовного, так и физического, и, в конечном счете, обретения сверхспособностей. Популяризации йоги в России в значительной степени способствовали теософы, в основе интерпретаций которых лежало противопоставление хатха- и раджа-йоги. В сочинениях теософов йога была представлена как путь к обретению тайного знания. Отечественные оккультисты создали оригинальные интерпретации йоги. Христианский теософ М.В. Лодыженский хотя и рассматривал йогу как путь к обретению «сверхсознания», ставил ее ниже христианского подвижничества, тем самым подчеркивая примат христианской традиции. П.Д. Успенский рассматривал йогу в перспективе своей концепции «сверхчеловека» и полагал, что ее практика является способом достижения сверхчеловеческого состояния, которого в будущем должно было достигнуть все человечество. Интерес русского общества к йоге следует рассматривать в контексте характерных для европейского общества того времени интереса к Востоку и веры в возможность скорого преобразования природы человека.

Ключевые слова: антропология, история религии, йога, теософия, оккультизм, христианский мистицизм

Для цитирования: Сачкова Н.М. Рецепция антропологии йоги в России начала XX в. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 4. С. 82–99. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-82-99

Cultural Reception of Yoga Anthropology in Russia in the Early 20th Century

Natalya M. Sachkova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, kaguzuchi1999@gmail.com*

Abstract. The research examines the specifics of reception of Yoga anthropology in Russia and its dissemination paths. The end of 19th – early 20th century was marked by the appearance of Russian translations of the academic research, in which Yoga was viewed as one of the Indian philosophical schools. In the same time, the West was witnessing an onset of popularization of Yoga by representatives of Neo-Vedanta, whose writings were also translated into Russian. Those writings were of a popular nature, since their authors sought to make Yoga understandable for Western readers. For the Occult community, the practical aspect of Yoga was the most attractive one. Occultists regarded Yoga as a method of anthropological perfection – both spiritual and physical – and eventual attainment of superhuman powers. Yoga popularization in Russia was to a considerable extent promoted by theosophists, who built their interpretations on contrasting Hatha Yoga and Raja Yoga. In the writings of theosophists, Yoga was presented as a path to attaining arcane knowledge. Russian Occultists created their original interpretations of Yoga. Christian theosophist M.V. Lodyzhensky, despite of considering Yoga as a path to attaining the Superconscious, gave it less appreciation compared to Christian heritage, thus emphasizing the supremacy of Christian tradition. P.D. Uspensky viewed Yoga through the lens of his concept of the Superman, and believed that Yoga practice is a way to achieve an overhuman condition, which the entire humanity will ultimately reach. The interest of Russian community to Yoga should be considered in the context of interest towards the Eastern culture and the belief in the possibility of upcoming transformation of the human nature that were common with the European society of that age.

Keywords: anthropology, history of religion, yoga, theosophy, occultism, Christian mysticism

For citation: Sachkova, N.M. (2020) “Cultural Reception of Yoga Anthropology in Russia in the Early 20th Century”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 82–99, DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-82-99

Одним из наиболее заметных примеров широкой культурной рецепции ориенталистских антропологических представлений в Российской империи конца XIX – начала XX в. стала йога. Ее учение и практика распространялись в России различными путями, прежде всего через разнообразную переводную литературу. Также вклад в ее популяризацию внесли сочинения индийских учителей, посвященные йоге, труды теософов и оккультистов.

В начале XX столетия йога стала заметным культурным явлением, оказавшим влияние на развитие отечественного театра [Черкасский 2009, с. 282–300] и нашедшим свое отражение в популярной художественной литературе того времени.

Многочисленные авторы, писавшие о йоге, по-разному представляли себе ее назначение. На мой взгляд, наиболее распространенным было представление о том, что йога призвана, прежде всего, улучшить качество жизни. Такой подход позволял любой аспект йоги интерпретировать как упражнение, направленное на развитие и совершенствование человека. Оккультисты говорили о йоге как о средстве обретения сверхспособностей, например гипноза или ясновидения. Труды, посвященные раджа-йоге, знакомили читателей с практиками, нацеленными на совершенствование разума. В то же время, помимо такой прагматической тенденции в трактовке йоги, можно отметить и «религиозную» трактовку, в рамках которой йога рассматривалась как средство постижения Бога.

В эпоху господства эволюционизма и широкого общественного интереса к научным исследованиям практика йоги заинтересовала людей как средство, способное перевести человека на новую ступень его развития, на которой он обретет возможность сделать новые открытия и обрести другое восприятие мира.

Йога в перспективе академической науки

Одним из факторов, обусловивших распространение йоги в России, было появление на русском языке академических исследований йоги. Эти исследования появлялись в контексте расцвета в России индологической и буддологической науки [Лысенко 1994, с. 52–53]. В 1901 г. на русский язык был переведен известный труд Макса Мюллера «Шесть систем индийской философии», один из разделов которого посвящен йоге. На основании этого труда можно составить представление об академическом измерении публичных дискуссий о статусе и характере йоги как практики и учения.

В фокусе внимания Мюллера был вопрос о соотношении теизма и йоги. По его мнению, йогу отличает от сангхьи только признание существования высшего божества. Он полагал, что философия йоги была разработана с целью перетянуть на себя внимание от появившегося буддизма, также вдохновленного идеями сангхьи, путем утверждения идеи о существовании первой причины – высшего божества¹. В то же время, характеризуя йогу, Мюллер, ссылаясь на

¹ Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М.: Искусство, 1995. С. 308.

Патанджали, утверждал, что путь любви к Богу является в философии йоги всего лишь одним из многих способов достижения вечного блаженства и освобождения², а потому «вера в личного Бога отнюдь не считалась характерной чертой философской системы Патанджали»³.

В связи с этим следует указать на специфическое понимание Мюллером значения слова «йога». Многие исследователи, в том числе индусы, считали, что йога произошла от слова «йуг» (соединять), а потому само слово указывает на конечную цель йоги – единение души с Богом. Мюллер же считал, что слово «йога» произошло от слова «вийога» (разделение), а потому ее истинная цель состоит в отделении внутреннего «я» от всего того, что им не является, духа («пуруша») от материи («пракрити») ⁴. Такая трактовка йоги в целом отражает желание Мюллера показать опциональный характер теистической установки по отношению к йоге и в целом свидетельствует о серьезном влиянии на его воззрения идеалистической немецкой философии.

Серьезный интерес Мюллера к проблемам философии религии иногда вступал в конфликт с его историко-филологическим подходом, предполагавшим работу с конкретными источниками, датами и авторами. Он опускал описания физических упражнений и предписаний хатха-йоги, ограничившись представлением пяти самых известных асан: «Возможно, что некоторые из читателей будут недовольны тем, что я опустил подробности относительно всего этого, но мне кажется, что эти подробности действительно не имеют никакого отношения к настоящей философии»⁵. Отодвигая на второй план свидетельства об обретении йогами сверхъестественных способностей (которые он подвергал сомнению), Мюллер заострял внимание читателей на доказательствах бытия Бога.

По мнению Мюллера, упражнения йоги следует рассматривать как способ удержания «я» вне телесных чувств: «Перечисляя средства, которыми может быть осуществлено такое различие, Патанджали всегда отдает предпочтение усилиям мысли над усилиями плоти»⁶. Такая трактовка йоги как средства освобождения от всего «материального» хорошо сочеталась со спиритуалистической философией, говорившей о йоге как средстве личного духовного развития.

² Мюллер М. Указ. соч. С. 313.

³ Там же. С. 317

⁴ Там же. С. 304.

⁵ Там же. С. 339.

⁶ Там же. С. 346.

С другой стороны, свой голос поднимали исследователи, прямо отстаивавшие теистическую интерпретацию йоги. К примеру, С.Ф. Щербатской полагал, что йоги «верили в личного, всемогущего, всеведущего и всеилостивого бога, и только эта черта несомненно отделяла их не только от буддистов, но равным образом и от последователей атеистической санкхьи»⁷. Другой отечественный исследователь йоги, Н.И. Герасимов, подчеркивал: «йога говорит не о слиянии, но *соединении*, душа, «от-единенная», по выражению йогингов, от мира, безраздельно живет в своей внутренней бесконечности, находит свое царственное *удинение в Боге*»⁸. Как будет показано далее, эта академическая дискуссия о соотношении йоги и теизма также нашла свое отражение в оккультной и теософской литературе того времени. Эта полемика о цели и назначении йоги прямо соотносилась с характерной для того времени полемикой о сущности буддизма и христианства и их соотношении [Лысенко 1994, с. 46].

Йога как религиозная практика

Другим путем знакомства отечественных читателей с йогой были сочинения индийских учителей Свами Вивекананды⁹ и Свами Абхедананды¹⁰. Вивекананда, получивший хорошее образование, был учеником известного индийского мистика Рамакришны, жреца при храме богини Кали в Дакшинешваре, а впоследствии приобрел широкую известность на Западе как популярный лектор и автор многих книг [Костюченко 1977, с. 42–74].

На русский язык были переведены книги Вивекананды, посвященные раджа-йоге, карма-йоге и джняна-йоге¹¹. Эти труды были популярны у отечественного читателя, на них ссылались

⁷ Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988. С. 73.

⁸ Герасимов Н.И. Нирвана и спасение. М.: Т-во скоропеч. А.А. Левенсон, 1914. С. 35.

⁹ Философия йога: лекции, читанные в Нью-Йорке зимою 1895/96 г. / Суоми Вивекананда о раджа-йоге, или подчинении внутренней природы и афоризмы Патанджали с комментариями. Сосница: Типография Уездного земства, 1906; *Вивекананда Свами*. Карма-Йога. Жнани-Йога. Петроград: Новый человек, 1914.

¹⁰ *Абхедананда С.* Как сделаться йогом. Пг.: Тип. «Труд», 1913.

¹¹ Труд, посвященный бхакти-йоге, переведен не был.

окультисты¹² и теософы¹³. Размышляя о природе йоги, Вивекананда говорил, что к одной цели могут вести разные пути, при этом выбор одного из них не подразумевает обязательного отказа от всех остальных. Цель всех йог – духовное самосовершенствование и обретение подлинной свободы: «Все ортодоксальные системы индийской философии имеют одну цель – освобождение души через её совершенствование. Этот метод совершенствования есть йога»¹⁴.

Вивекананда попытался сделать йогу понятной для европейцев, обратившись к языку популярной психологии. По его словам, выделенные им четыре вида йоги подходят для уравнивания основных психологических аспектов личности – эмоций, воли и разума. Каждый из них совершенствует один из этих аспектов, и человек волен выбрать наиболее подходящую для себя йогу. Классификация Вивекананды не имеет иерархического характера, хотя при этом он также не ставит разновидности йоги на один уровень, указывая, что каждая из них имеет свои достоинства и недостатки.

Вивекананда подчеркивал аскетический характер йоги, по его словам, любая йога подразумевает отречение¹⁵. К примеру, карма-йога приводит человека к свободе путем самоотречения через труд и добрые дела: «Богу мы приносим все плоды нашего труда, и, таким образом, служа ему, мы не можем ожидать ничего от людей за наш труд»¹⁶. Путь раджа-йоги состоит в совершенствовании человека во всех аспектах (образ жизни, мировоззрение, чувства, разум и воля) и ведет к достижению высшего развития сознания, избавляя человека от привычного ощущения своего «Я», позволяя ему войти в «самадхи» и обрести свободу¹⁷.

Свами Абхедананда также способствовал распространению знаний о йоге и веданте на Западе¹⁸. В предисловии к сочинению «Как сделаться йогом»¹⁹ он говорит о том, что данная работа была

¹² Библиография // Изида. 1912. № 8. С. 25.

¹³ *Лодыженский М.В.* Сверхсознание и пути его достижения: Индусская раджа-йога и христианское подвижничество. СПб.: Типография «Сельского вестника», 1912. С. 15.

¹⁴ *Вивекананда Свами.* Практическая веданта. Избранные работы. М.: Ладомир, 1993. С. 86.

¹⁵ Там же. С. 76.

¹⁶ Там же. С. 54.

¹⁷ Там же. С. 117.

¹⁸ Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль, А.М. Дубянского М.: Республика, 1996. С. 36–37.

¹⁹ *Абхедананда С.* Как сделаться йогом. С. 5.

написана с целью познакомить читателя с йогой в целом, поскольку Свами Вивекананда уделил внимание только четырем видам йог. В работе Абхедананды говорится об основных физических и психических практиках, на которых основываются все виды йоги, а также описывается еще один, пятый, вид йоги – хатха-йога, о которой Вивекананда всего лишь упоминал в разделе о раджа-йоге²⁰, но которой не посвятил отдельного раздела.

Йога рассматривалась Абхеданандой как средство единения с Богом и достижения таким способом освобождения: «Наше истинное “Я” божественно и единосущно с Богом... Поэтому знание высшего “Я” или Атмана есть самое высшее. Это идеал, к которому стремится наука “йога”...»²¹. Путь хатха-йоги заключается в совершенствовании человеческого тела и полном подчинении его своей воле. Изучать хатха-йогу, по мнению Абхедананды, стоит до тех пор, пока человек не постигнет раджа-йогу. Одним из результатов хатха-йоги является долгая жизнь, благодаря которой, по его словам, ученик успеет освоить практику раджа-йоги. В то же время абсолютной истины путем хатха-йоги достичь, по его мнению, нельзя, поскольку «для истинного искателя абсолютной истины методы хатха-йоги имеют ценность, только поскольку они ведут к возможности сверхчувственного познания»²².

Сочинения индийских учителей нельзя назвать проповедью или богословским произведением, Свами Вивекананда и Свами Абхедананда популярно излагали основные идеи из сутр о йоге. Йога становилась в их изложении популярным средством представления западному читателю идей неоиндуизма [Ткачева 1999, с. 470–471], а их авторитет, как носителей аутентичной традиции йоги, делал их сочинения востребованными в отечественной оккультной среде.

Йога как средство обретения могущества

Отечественные оккультисты интересовались йогой, с одной стороны, как средством обретения сверхспособностей, с другой – определяли ее как «науку единения с Богом»²³. В большей

²⁰ Вивекананда С. Практическая веданта: Избранные работы. С. 95–96.

²¹ Абхедананда С. Как сделаться йогом. С. 8.

²² Там же. С. 25.

²³ Седир П. Индийский факиризм или практическая школа упражнений для развития психических способностей. СПб.: Д.А. Наумова, 1912. С. 75.

степени оккультных авторов в Российской империи начала XX в. интересовала практическая сторона йоги. Сар Диноил (Леонид фон Фелькерзам) утверждал, что хатха-йога поможет человеку подчинить физическое тело воле с помощью определенных физических упражнений²⁴. Задача раджа-йоги заключалась в развитии высших способностей человека, которые проявят себя при тренировке сознания и всех органов чувств. Человек, успешно завершивший путь обеих йог, обретает способность погрузиться в состояние самадхи, которое определяется следующим специфическим образом: «В этом состоянии посвященный видит и знает всё, что происходит во всем мире, внутри его организма и в других людях. Ничто не может укрыться от него. Могущество его почти безгранично: ему подчиняется вся природа»²⁵. «Отечественные оккультисты стремились обосновать возможность обретения высших способностей, привлекая данные антропологии и естественных наук, к примеру, попытку обоснования такого рода предпринял в своем докладе «Йогизм с точки зрения современной науки “Сар Диноил”»²⁶.

Отечественные оккультные интерпретации йоги опирались на мнения известных французских оккультистов того времени, которые вслед за Элифасом Леви считали развитие воли и контроль над ней необходимым условием совершенствования человека. Поль Седир в работе «Оккультная медицина» посвятил раздел «Воля» способам лечения заболеваний без помощи каких-либо внешних средств, опираясь только на собственные силы человеческого организма: «среди режимов, соблюдаемых больным... есть один, очень мало известный, очень своеобразный, но чрезвычайно трудный... – это индусская система, называемая Хатха-йога»²⁷. По его словам, лечение с помощью хатха-йоги основывается на контроле физических (дыхание, кровообращение, пищеварение и т. д.) и психических (самосознание) элементов. Сложность этого пути Седир объясняет необходимостью соблюдения вегетарианского режима, выполнения сложных упражнений и практик сосредоточения мысли. Кроме того, практикующему хатха-йогу требуется опытный руководитель. При этом Седир отмечал, что все перечисленные условия невозможно исполнить в европейских странах, так как даже в Индии очень мало тех, кто по-настоящему изучил хатха-йогу.

²⁴ Сар Диноил. Строение человека, его оккультные способности и их развитие // Изида. 1911. № 3. С. 8–9.

²⁵ Там же. № 5. С. 15.

²⁶ Разные известия // Изида. 1909–1910. № 2. С. 11–12.

²⁷ Седир. Оккультная медицина // Изида. 1911. № 7. С. 10.

Другой известный французский оккультист, Жерар Анкосс, (Папюс) в сочинении «Магия и гипноз» ссылался на известные в то время эксперименты Альберта де Роша, считавшего, что посредством контроля над вибрациями, появляющимися в процессе сокращения сердечной мышцы и движения легких, можно настроиться на восприятие сил, недоступных в обыденном состоянии сознания. Такой контроль де Роша усматривал у «Индийских йогов в их самогипнотизировании»²⁸. Йогу предлагалось рассматривать как средство контроля психики над телом: «Факира можно сравнить с упряжкой, кучер которой представляет волю, жизненная сила – лошадь, а тело – экипаж»²⁹.

Особое место среди оккультных интерпретаторов йоги занимают популярные у отечественного читателя сочинения У.У. Аткинсона (Рамачараки). По его мнению, йоги практикуют два основных способа развития психических сил человека. Первый заключается в предварительном развитии духовных способностей, что позволит йогу пользоваться развитыми «психическими силами», подчиняя их себе. Однако, как отмечает Рамачарака, йоги не стремятся к овладению такими силами как к конечной цели и не применяют их на практике. Главное стремление йога состоит в достижении духовного совершенства: «Йоги, стремясь к духовному совершенству, довольствуются только попутным интеллектуальным, т. е. отвлеченным, знакомством с психическими силами, не стремясь развивать у себя способностей практического пользования ими»³⁰. Другой способ развития психических сил предполагает подчинение разума и тела своей воле, их совершенствование с помощью специальных упражнений, которые предлагает хатха-йога.

Рамачарака рассматривал хатха-йогу как часть раджа-йоги и утверждал, что это ее необходимая часть, без которой невозможно достичь духовного развития: «Тому, кто стремится к изучению йоги с высшими целями, не могут помешать никакие физические упражнения хатха-йоги, человек же, подходящий к изучению тайных знаний с эгоистическими целями, не извлечет ничего, кроме вреда, и из отвлеченной, внутренней работы раджа-йоги»³¹. В соответствии с характерным общим трендом в интерпретации йоги Рамачарака утверждал, что методы хатха-йоги позволяют укрепить

²⁸ *Папюс*. Магия деревенская. Магия и гипноз. Нальчик: Издательский центр «Эль-фа», 1994. С. 292–293.

²⁹ *Папюс*. Практическая магия. Бишкек: Адабият, 1992. С. 19.

³⁰ *Рамачарака*. Основы мирозерцания индийских йогов. СПб.: Т-во худож. печати, 1913. С. 84.

³¹ Там же. С. 215.

здоровье³². Следует отметить, что Рамачарака не выделяет бхакти-йогу как четвертый вид йоги, аргументируя это обстоятельство тем, что она проявляет себя во всех остальных йогах³³.

Оккультные авторы акцентировали внимание на практической стороне йоги. Контроль над телом интересует их как средство развития сверхспособностей, недоступных нормально функционирующему организму. В оккультных интерпретациях йоги в большей мере представлена апелляция к научному дискурсу эпохи. В оккультной перспективе йога трактовалась, прежде всего, как упражнение по развитию воли: йога становилась средством обретения власти над собой и миром, а целью йоги объявлялось «освобождение духа от оков тела и подчинение ему всех сил астрального и ментального планов»³⁴.

Йога как тайное знание

Распространению йоги в России в значительной степени способствовали сочинения теософов. Характерной чертой описания йоги в их сочинениях стало противопоставление двух йог – раджа-йоги и хатха-йоги, – которое в целом было широко распространено в ту эпоху – к примеру, критические замечания по отношению к хатха-йоге можно найти у Вивекананды [Singleton 2010, p. 81]. Возможно, что такая оценка соотношения двух йог у Блаватской возникла вследствие ее стремления отгородить теософов от негативных стереотипов, сложившихся о йоге у иностранцев. Привычный для йогов жизненный уклад вызывал неприязнь у тех, кто не был знаком с индийскими традициями и культурой [Singleton 2010, p. 52].

В комментариях к «Трактату о философии йоги» Н.С. Паула Е.П. Блаватская подчеркивала разницу между раджа- и хатха-йогой: раджа-йога тренирует умственные способности, в то время как хатха-йога совершенствует физические способности человека. По мнению Блаватской, среди практиков хатха-йоги в целом редко встречаются люди, которых можно было бы назвать истинными йогами³⁵, в целом существует «существенное различие» между хатха- и раджа-йогой³⁶. Она отмечала, что «истинный йог» также

³² Рамачарака. Указ. соч. С. 128.

³³ Там же. С. 213.

³⁴ Седир П. Индийский факиризм или практическая школа упражнений для развития психических способностей. СПб.: Д.А. Наумова, 1912. С. 75.

³⁵ Блаватская Е.П. Терра инкогнита. М.: Сфера, 1996. С. 62.

³⁶ Там же. С. 69.

крайне редко будет заниматься демонстрацией своих сил на публике и не обязательно должен являться последователем какого-либо ордена аскетов. Подлинной йогой, по ее мнению, является именно раджа-йога, однако знания об этой йоге тщательнейшим образом скрываются, до такой степени, что дать комментарии об истинной раджа-йоге может лишь небольшое количество посвященных. Все результаты, которые может достичь практикующий хатха-йогу, с точки зрения Блаватской, могут быть объяснены наукой: «И если кому-нибудь вздумается посмеяться над новым средством, применяемым йогой для исцеления от “насморка”, “глистов” и прочих болезней, представляющее собою всего лишь определенный способ дыхания, то мы обращаем его внимание на тот факт, что эти неграмотные и суеверные аскеты, похоже, лишь предвосхитили открытия современной науки»³⁷.

Генри Стил Олькотт высказывался категоричнее о хатха-йоге, называя ее «низшей» и объявляя ее методы «порою ужасными и возмутительными»³⁸. Олькотт аргументировал свою позицию тем, что во все времена и во всех религиях существовали практики, направленные на физическое истязание тела с целью достичь благого результата. В Индии такой практикой была хатха-йога с ее трудновыполнимыми асанами, голоданиями, замедлением и остановкой дыхания и другими воздействиями на плоть. Свои слова Олькотт подтверждал ссылками на Махабхарату, а также на жизнеописание Будды, заявляя, что, начав с изучения всех аспектов хатха-йоги, тот отверг ее, отметив, что подобные действия бесполезны без развития разума.

Лидер второго поколения теософов Анни Безант подчеркивала, что понять йогу можно, только связав ее суть с совершенствованием сознания. Она всячески подчеркивала значение йоги как «законов психологии»³⁹. По ее мнению, йога является ускоренным способом раскрытия человеческого сознания. Она отказалась от радикальной критики хатха-йоги, заявив, что сама природа йоги двойственна точно так же, как и человек. Двойственность эта проявляется в разделении на тело и разум. Главная цель йоги – раскрытие сознания – будет достигнута, когда разум эволюционирует настолько, что сможет отделить от себя все ненужные элементы и осознать свою истинную сущность: «Йога – это рациональное применение законов раскрытия сознания, которые прилагаются человеком к самому себе»⁴⁰. Сравнивая раджа-йогу и хатха-йогу,

³⁷ *Блаватская Е.П.* Указ. соч. С. 65.

³⁸ *Олькотт Г.С.* Практическая теософия. М.: Сфера, 2002. С. 86.

³⁹ *Безант А.* Введение в йогу. М.: Элдар, 2000. С. 15.

⁴⁰ Там же. С. 14.

Безант усматривала слабость последней в том, что идеальный контроль над телом, приобретенный практикующим хатха-йогу, бывает действительно полезен лишь в некоторых отдельных случаях и в то же время не может обеспечить достижение главной цели йоги – расширения сознания. Безант не стремилась возвысить раджа-йогу над хатха-йогой, однако вторую она все же считает способом «бесполезным для высших целей»⁴¹ и даже замечает, что «при пользовании методами Хатха-йоги развивается прежде всего низшая, психическая природа»⁴².

Следует заметить, что и Безант, и Блаватская, и Олькотт отмечали, что уединение для практикующего йогу не приветствуется, так как оно отучает человека от умения взаимодействовать с окружающим миром: «Неспособные взаимодействовать с миром не имеют сил для преодоления трудностей йогической практики»⁴³. Кроме того, Безант подчеркивала, что практикующий йогу делает это лично для себя и не может использовать полученные знания во благо или во вред другим. Таким образом, йога в ее понимании становилась исключительно средством индивидуального совершенствования.

Взгляды руководителей теософского движения свидетельствуют о характерном для них в общем и целом стремлении к эзотеризации йоги. Йога представлялась им средством развития способностей, искусством, которое практиковали индийские адепты, с которыми можно было связаться, пройдя особую систему посвящения. Они стремились реконструировать «истинную йогу», противопоставляя ее профанным взглядам на йогу. Такой взгляд на йогу как на систему тайного знания нашел своих последователей среди отечественных авторов теософских и, шире, оккультных сочинений.

Йога в перспективе отечественного оккультизма

Отечественный теософ Митрофан Васильевич Лодыженский в первой части своей «Мистической трилогии» провел сравнение практики раджа-йоги и христианского подвижничества как двух способов достижения сверхсознания. Согласно Лодыженскому, «сверхсознание» – это особое состояние человеческого разума, находясь в котором человек способен получать информацию из невоспринимаемого большинством людей пространства, доступно-

⁴¹ Безант А. Введение в йогу. С. 28.

⁴² Безант А. Йога // Вестник теософии. 1909. № 2. С. 22.

⁴³ Там же. С. 13.

го лишь для тех, кто развил в себе особые способности. Подобный взгляд был в целом характерен для отечественной и зарубежной эзотерической традиции, говорившей о существовании подобного пространства, которое чаще всего обозначали как «четвертое измерение» [Панин 2015, с. 145–146].

Сравнивая христианское подвижничество и йогу, Лодыженский именно первое считал совершенным средством обретения сверхсознания: «Органом, воспринимающим ощущения сверхсознания, у йога является не сердце (солнечное сплетение), а головной мозг, и работа раджа-йоги направлена на развитие мысленной силы, а не силы чувства, которое йогом должно быть подавляемо»⁴⁴. По его мнению, йога помогает человеку лишь обрести безгранично могущественный разум с помощью особых умственных упражнений. Однако раджа-йога не способна привести человека к постижению Бога – высшей цели, к которой он должен стремиться. Говоря о «Добротолубии», которое послужило ему основным источником, на основании которого он судил о христианском подвижничестве, Лодыженский специально отмечает, что в сборнике нет ни одного упоминания о стремлении достичь Бога с помощью разума⁴⁵. Согласно Лодыженскому, христианские подвижники стремятся к единению с Богом в чувственно-эмоциональном плане: «Путь христианского подвижничества начинается с чувств сердца, и только когда оно переплавлено в своих эмоциях, в нем поселяется высшая сила духа – благодать Божия – сила, по верованию христиан-подвижников, гораздо более могущественная, чем мозговая воля человека»⁴⁶. Так же, по мнению Лодыженского, различается отношение христианских подвижников и йогов к астральному плану: «Отношение человека к астральному миру, если таковой начнет перед ним выясняться, будет различно, смотря по тому, стремится ли он к сверхсознанию ментальному (путь Йога) или к сверхсознанию духовному (путь христианского подвижника. В первом случае подвижник, т. е. Йог, отнесется к астральному миру как исследователь, а во втором случае, т. е. подвижник христианского типа, постарается избежать этот мир как мир ему враждебный»⁴⁷.

Следует отметить, что в концепции Лодыженского йога, несмотря на ее противопоставление христианскому подвижничеству, продолжает рассматриваться как средство созерцания божественного. В конечном итоге, после развития своего разума, йог созерцает

⁴⁴ ГУ ГАТО. Ф. 113. Оп. 1. Д. 7. Л. 91: Рукопись «Сверхсознание».

⁴⁵ Там же. Л. 491.

⁴⁶ Там же Л. 92.

⁴⁷ Там же. Л. 413.

Бога, и именно для этого он практикуется, стремясь усовершенствовать свои умственные способности. Однако, считая главнейшим человеческим пороком гордость и эгоизм, Лодыженский ставит раджа-йогу ниже, чем христианское подвижничество. По его словам, йога не отвергает переживания гордости и даже делает его необходимым спутником практикующего⁴⁸. Характерное для йоги созерцание Бога с помощью разума Лодыженский также оценивает негативно, противопоставляя его «духовному» и «эмоциональному» постижению Бога в христианском подвижничестве.

Творчество Лодыженского можно отнести к традиции отечественной христианской теософии [Шевчук 2019, с. 84–103]. Христианские теософы в своем учении стремились синтезировать православное учение и отдельные концепты западного оккультизма. Они часто говорили о йоге в контексте христианского эволюционизма, заявляя, с одной стороны, о «переводимости» отдельных понятий индийской и русской культурных традиций, а с другой – объявляя христианство вершиной развития религии⁴⁹. В этом отношении они противоречили тем оккультистам, которые ставили индийскую йогу как систему развития сверхспособностей выше христианского подвижничества и считали, что и та, и другая практика в равной степени ведут к обретению святости⁵⁰. Трактовка йоги Лодыженским представляется вполне оригинальной, хотя и небесспорной [Солопов 2012, с. 38–42] попыткой подчеркнуть превосходство христианской традиции.

Другой оригинальный взгляд на йогу представлен в трудах эзотерика и философа Петра Демьяновича Успенского, который синтезировал учение йоги и собственную концепцию сверхчеловека, вдохновленную идеями Фридриха Ницше. Согласно Успенскому, следовавшему в этом представлении за Карлом Дюпрелем, Чарльзом Хинтоном и другими авторами, отличительной особенностью такого человека является новое, отличное от обычного состояние сознания, с помощью которого он может воспринимать информацию из четвертого измерения, недоступного для обычного познания, ограниченного органами чувств⁵¹. Такой сверхчеловек будет обладать единством сознания, которое будет достигнуто с помо-

⁴⁸ ГУ ГАТО. Ф. 113. Оп. 1. Д. 7. Л. 239.

⁴⁹ Батюшков П. Карма-йога // Вестник теософии. СПб., 1909. № 10. С. 21–22.

⁵⁰ Трояновский А.В. Непрестанно молитесь // Седир П. Индийский факиризм или практическая школа упражнений для развития психических способностей. СПб.: Д.А. Наумова, 1912. С. XIII.

⁵¹ Успенский П.Д. Tertium organum: Ключ к загадкам мира. Пг.: Н.Т. Таберно, 1916. С. 92–93.

щью осознания изменчивости своего «я» и отделения его от всего лишнего, что обычно определяется человеком как продолжение своего «я».

Сверхчеловек, согласно Успенскому, может появиться только посредством постоянного и осознанного совершенствования разума: «Эволюция в направлении к сверхчеловеку есть создание новых форм мышления и чувств – и отказ от старых форм»⁵². Йога рассматривалась Успенским как одно из средств эволюции человека и человечества. По его мнению, различные виды йоги имеют общую цель – совершенствование человека, не существует высшей или низшей йоги, он считает, что разнообразие видов йоги объясняется разнообразием людей – каждый может выбрать себе ту йогу, которая подходит лично ему. Не лишним будет также отметить, что Успенский, подобно Лодыженскому и многим другим авторам той эпохи, также указывал на параллели между практиками исихазма и йоги [Шелковников 2016, с. 125]. При этом он настороженно относился к теизму и всячески подчеркивал единство мистического постижения божественного в различных религиях, следуя за Мюллером, также определявшим религию как «отношение человека к Бесконечному»⁵³.

Успенский считал, что практика йоги является ключом к пониманию ее философии. Философские тексты Индии являются кладом интеллектуальных открытий, недоступных обычному человеку в силу того, что они были написаны йогами, людьми, находящимися на другом уровне развития⁵⁴. Йога определялась Успенским как «ключ ко всей мудрости Востока», тайное восточное «джиу-джитсу», служила своего рода герменевтической отмычкой к тайнам вселенной⁵⁵.

В конечном счете йога являлась, согласно Успенскому, средством достижения человечеством нового этапа его эволюции. Человек, ставший йогом, превращался со временем в сверхчеловека, превосходившего по своим способностям обычных людей. Успенский, вдохновлявшийся книгами Ричарда Бекка и Эдуарда Карпентера, отмечал, что в скором будущем вся человеческая раса будет состоять исключительно из сверхлюдей: «Новая, высшая раса быстро образуется среди человечества и выделяется своим

⁵² Успенский П.Д. Новая модель вселенной [Электронный ресурс]. URL: <http://psylib.org.ua/books/uspen02/> (дата обращения: 17 июня 2020).

⁵³ Успенский П.Д. Искания новой жизни: Что такое йога. Пг.: Издание М.В. Пирожкова, 1918. С. 34.

⁵⁴ Там же. С. 4.

⁵⁵ Там же. С. 8.

совершенно особенным пониманием мира и жизни... И люди новой расы уже сейчас начинают узнавать друг друга»⁵⁶. В представлении П.Д. Успенского сверхлюди должны были сыграть ключевую роль в разрешении глобальных проблем человечества. В будущем вся человеческая раса поднимется на уровень сверхлюдей, поэтому служила понять значимость такой эволюции необходимо заняться своим собственным самосовершенствованием. Одним из способов преодолеть собственное несовершенство является йога.

* * *

Рецепция йоги в России начала XX в. проходила различными путями, каждый из которых трансформировал ее образ. Для академической науки йога была одной из философских систем Индии, позволявшей сопоставить достижения индийской философской мысли с достижениями европейской философии. Для индийских учителей йога была средством популяризации идей неопиндуизма. Оккультисты позиционировали йогу как средство обретения власти над телом человека и природой. Теософы определяли йогу как тайное знание и пытались совместить ее практику с традицией христианского эволюционизма.

Рецепция йоги в России происходила на фоне серьезного общественного интереса к Востоку, в котором, с одной стороны, видели исток европейской цивилизации, с другой – фиксировали его технологическое отставание от современного Запада. Дихотомия «Запад-Восток» служила средством конструирования идентичности Запада через конструирование ориентального «Другого». Йога была одной из форм такого конструирования, представляя широкой публике практики и идеи, способные удовлетворить широкий спектр потребностей человека – от чисто познавательных до практических. Она рассматривалась как учение и практика, способная дать ответ на ключевой вопрос эпохи – вопрос о средствах саморазвития человека.

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»).

⁵⁶ Успенский П.Д. *Tertium organum: Ключ к загадкам мира*. Пг.: Н.Т. Таберию, 1916. С. 315.

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

- Костюченко 1977 – *Костюченко В.С.* Вивекананда. М.: Мысль, 1977. 190 с.
- Лысенко 1994 – *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия: Философия джайнизма. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. 383 с.
- Панин 2015 – *Панин С.А.* 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.
- Солопов 2012 – *Солопов О.В.* Идеалы духовного самосовершенствования в религиозной философии М.В. Лодыженского // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого, 2012, декабрь. № 4. С. 30–43.
- Ткачева 1999 – *Ткачева А.А.* Неоиндуизм и индуистский мистицизм // Древо индуизма. М.: Восточная литература РАН, 1999. С. 470–486.
- Черкасский 2009 – *Черкасский С.Д.* Станиславский и йога: опыт параллельного чтения // Вопросы театра. 2009. № 3–4. С. 282–300.
- Шевчук 2019 – *Шевчук А.И.* Феномен «христианской теософии» в России (по материалам Смоленского теософского общества) // Религиоведческие исследования. 2019. № 2. С. 84–103.
- Шелковников 2016 – *Шелковников А.Ю.* Философия йоги в интерпретации П.Д. Успенского // Философские науки. 2016. № 1. С. 122–127.
- Singleton 2010 – *Singleton M.* Yoga Body: The origins of modern posture practice. Oxford: Oxford University Press, 2010. 273 p.

References

- Cherkasskii, S.D. (2009), “Stanislavsky and yoga. The experience of parallel reading”, *Voprosy teatra*, no. 3–4, pp. 282–300.
- Kostuchenko, V.S. (1977), *Vivekananda*, Izdatelstvo “Misl”, Moscow, Russia.
- Lysenko, V.G., Terentyev, A.A. and Shokhin, V.K. (1994), *Ranyaya buddiyskaya filosofiya. Filosofiya jaynizma* [Early Buddhist Philosophy. Jain philosophy]. Vostochnaya literatura RAN, Moscow, Russia.
- 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.

- Shelkovnikov, A.U. (2016), "Yoga's Philosophy in P.D. Uspensky's Interpretation", *Russian Journal of Philosophical Sciences*, no. 1. pp. 122–127.
- 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.
- Singleton, M. (2010), *Yoga Body: The origins of modern posture practice*, Oxford University Press, Oxford.
- Solopov, O.V. (2012), The ideals of spiritual self-improvement in M.V. Lodyzhensky's religious philosophy, *Gumanitarnye vedomosti TSPU*, № 4, pp. 30–43.
- Tkacheva, A. A. (1999), "Neoinduizm i induzskiy mistitsizm" [Neo-Hinduism and Hindu mysticism], in Glushkova I.P. (ed.), *Drevo Induizma* [The Tree of Hinduism], Vostochnaya literatura RAN, Moscow, Russia, pp. 470–486.

Информация об авторе

Наталья М. Сачкова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл. д. 6; kaguzuchi1999@gmail.com

Information about the author

Natalya M. Sachkova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; kaguzuchi1999@gmail.com

Подходы к осмыслению феномена телепатии в России конца XIX – начала XX в.

Васса А. Пяткова

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

Аннотация. В статье охарактеризовано многообразие подходов к осмыслению феномена телепатии в России конца XIX – начала XX в. Телепатия привлекала ученых, оккультистов, представителей религиозных групп и широкую публику. Мотивы интереса к этому феномену в каждом отдельном случае различались. Ученые относились к телепатии как к феномену, заслуживающему исследования, и создавали теории, ее объясняющие. Вместе с этим некоторые из них рассматривали эти исследования как способ обоснования возможности жизни вне физического тела. Телепатические эксперименты, призванные показать независимость человеческой психики от тела, проводились и теми, кто не был связан с академической наукой. Оккультисты предпочитали описывать феномен телепатии, не прибегая к научному языку, и использовали в таких случаях оккультные антропологические концепции. В популярном оккультизме, представленном ментализмом, телепатия рассматривалась как практика, способная улучшить качество жизни. Христианских спиритуалистов и некоторых представителей православного духовенства телепатия интересовала как средство доказательства бессмертия души. Кроме того, они использовали теории телепатии для обоснования действенности традиционных религиозных практик, в частности молитвы. Несмотря на различие мотивов интереса к телепатии и ее объяснений, интерес к этому феномену отражал общую для этого периода тенденцию к переосмыслению антропологии.

Ключевые слова: религиозная антропология, спиритуализм, телепатия, молитва, паранаука, христианство

Для цитирования: Пяткова В.А. Подходы к осмыслению феномена телепатии в России конца XIX – начала XX в. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 4. С. 100–115. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-100-115

Approaches to telepathy in Russia in the late 19th – early 20th century

Vassa A. Pyatkova

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

Abstract. The article describes a variety of approaches to realizing the phenomenon of telepathy in Russia in the late 19th – early 20th century. Telepathy kindled interest of scientists, occultists, members of religious groups and general public. Reasons behind the interest towards this phenomenon varied in each specific case. Scientists viewed telepathy as a phenomenon that was worth exploring, and created theories that would explain it. At the same time, some of them regarded such studies as a way of justifying the possibility of life outside of a physical body. Telepathic experiments aimed to prove the independence of human psyche from the body were also conducted by those not associated with academic science. Occultists preferred describing the phenomenon of telepathy without resorting to scientific terminology and used occult anthropological concepts instead. In popular occultism represented by mentalism, telepathy was viewed as a practice capable of improving the quality of living. Christian spiritualists and some representatives of Orthodox clergy took interest in telepathy as a means of proving the immortality of soul. Moreover, they used the telepathy theory to justify the efficacy of traditional religious practices, in particular the prayer. Despite of the variances in the reasons behind the interest towards telepathy and in its explanations, the interest to this phenomenon reflected a common trend of that age towards rethinking the anthropology.

Keywords: religious anthropology, spiritualism, telepathy, prayer, parascience, Christianity

For citation: Pyatkova, V.A. (2020), “Approaches to telepathy in Russia in the late 19th – early 20th century”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 100–115, DOI: 0.28995/2658-4158-2020-4-100-115

В книге «Прижизненные призраки» Э. Герни, Ф. Майерс и Ф. Подмор определяли телепатию как процесс, в ходе которого «сознание одного человека влияет на сознание другого, без произнесения речи, написания слов или посредством каких-либо сигналов, т. е. без посредства каких-либо органов чувств»¹. Они предложили выделить два вида телепатии: искусственную (экспериментальную) и естественную (самопроизвольную). В основном их внима-

¹ Gurney E., Myers F.W.H., Podmore F. *Phantasms of the living*. London: Rooms of the Society for Psychical research, 1886. Vol. 1. P. XXXV.

ние было сосредоточено на втором виде – естественной телепатии, которая заключается в «непреднамеренной передаче шока или импульса от одного человека другому на таком расстоянии или при таких условиях, чтобы исключить возможность любого обычного способа коммуникации»². В своем труде они попытались доказать, что естественная телепатия является несомненным фактом, приводя множество свидетельств лиц, подтверждавших существование феномена призраков, которые они считали явлениями телепатии.

Благодаря усилиям А.Н. Аксакова, В.И. Прибыткова и других исследователей «психизма», группировавшихся вокруг журнала «Ребус», книга членов Общества психических исследований получила в России относительно широкую известность³. Ввиду того что многие ученые отрицали существование телепатии, она стала предметом широкой научной дискуссии, получившей дополнительный стимул к развитию после русского перевода книги в 1893 г. с предисловием В.С. Соловьева: «Эти факты непосредственного воздействия на расстоянии, удачно названные телепатическими, доказывают (насколько достоверность их поставлена вне сомнения) власть нашей души над пространством и дают эмпирическое подтверждение тому положению, которое умозрительно доказано Кантом, именно, что не мы находимся в пространстве, а пространство – в нас»⁴. Благодаря появлению в России с 1880-х гг. массовой научно-популярной периодической литературы исследованиями телепатии заинтересовалась также и широкая публика, искавшая способ научиться читать мысли.

В основном книга «Прижизненные призраки» была написана Э. Герни, который «понимал, как надежда на бессмертие могла бы сделать болезненное существование выносимым» [Oppenheim 1985, p. 143]. Спиритуалисты заинтересовались феноменом телепатии, поскольку увидели в нем средство возможного подтверждения существования жизни после смерти физического тела. Они вступили в полемику с теми исследователями, которые считали, что явления, которые объяснялись при помощи телепатии, могут быть объяснены без использования «гипотезы духов».

² Gurney E., Myers F.W.H., Podmore F. *Phantasms of the living*. London: Rooms of the Society for Psychical research, 1886. Vol. 1. P. LXI.

³ Петрово-Соловово М.М. Телепатия // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 11. С. 146–162.

⁴ Герней Э., Майерс Ф., Подмор Ф. *Прижизненные призраки и другие телепатические явления*. СПб.: Изд. А.Н. Аксакова, тип. В. Демакова, 1893. С. IV.

Научные теории телепатии

Несмотря на то что авторы книги «Прижизненные призраки» изначально критически относились к физическим теориям телепатии [Noakes 2019, р. 164], к началу XX столетия широкую известность получили две физические теории телепатии – теория индуцирования психических актов и теория об N-лучах психической деятельности головного мозга. Теория индуцирования психических актов основывалась на утверждении, что во время мышления в мозгу человека происходит «волнообразное молекулярное движение частиц протоплазмы»⁵, которое распространяется по нервным волокнам и проводится к органам чувств, причем наличие такого движения фиксируется определенными электрическими колебаниями на гальванометре. По мнению сторонников этой теории, когда в мозгу одного человека происходит молекулярное движение, связанное с идеей или ощущением, то в мозгу другого человека, при некоторых благоприятных условиях, возникает соответствующее молекулярное движение с той же идеей или ощущением, «как это бывает в тех случаях, когда при прохождении электрического тока по одному проводнику возникает электрический ток в другом отдельном проводнике»⁶.

По мнению П.П. Пусторослева, эта теория неверна, во-первых, потому, что индуцирование психического акта и действительное индуцирование электрического тока не являются аналогичными процессами; во-вторых, теория «совершенно противоречит известным твердо установленным физиологическим фактам», которые, в частности, свидетельствуют о том, что «нервное возбуждение неспособно переходить даже с одного обнаженного нервного волокна на другое, приложенное к нему вплотную»⁷. И.Р. Тарханов также рассматривал эту теорию и доказывал ее несостоятельность. Он утверждал, что те, кто признает эту теорию, тем самым признают и возможность при чтении мыслей перехода молекулярных движений из нервных центров индуктора в воздух и затем из воздуха в нервные центры «чтеца мыслей». Таким же образом тогда нервное возбуждение должно переходить от одного человека к другому при прикосновении. Если же так, то такое допущение противоречит уже установленным физиологическим фактам, поскольку нервное возбуждение (оно же молекулярное движение) не способ-

⁵ Пусторослев П.П. Телепатия: публичная лекция. Юрьев: Тип. К. Маттисена, 1911. С. 30.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 32.

но переходить ни через слои воздуха, ни через слои кожи, ни даже с одного обнаженного нервного волокна на другое⁸.

Теория об N-лучах психической деятельности головного мозга возникла благодаря экспериментам с рентгеновскими лучами профессора физики Рене Проспера Блондло (1849–1930), который открыл, по его заявлению, в 1903 г. новые неизвестные науке «темные» лучи, позднее получившие название N-лучей, которые можно было заметить по их слабому свечению в темноте с помощью экрана, покрытого слоем сернистого кальция. Пытавшийся определить источник N-лучей профессор медицины и физики Огюст Шарпантье (1852–1916), несколько раз присутствовавший при опытах Блондло, заявил, что источником, по его мнению, является организм человека, прежде всего, мозг во время напряженной умственной работы. Шарпантье полагал, что практически любая мозговая деятельность человека сопровождается излучением, и предположил, что эти лучи могут объяснять возможность телепатии.

Первым исследователем обнаруженных Шарпантье лучей в России был Наум Генрихович Котик, называвший их «мозговыми лучами»⁹. Согласно теории Н.Г. Котика, мозг человека «во время психической деятельности, т. е. во время возникновения и течения мыслей, ощущений, эмоций, испускает из себя психофизическую энергию как в виде быстро летящих лучей, так и в виде медленного выделения или эманации»¹⁰. Эта «психофизическая энергия» содержит в себе те мысли и эмоции, которые были в мозгу человека во время испускания лучей и эманации. Другой человек, при некоторых благоприятных условиях, может воспринять эти лучи и, следовательно, также эмоции, мысли и образы, содержащиеся в них. Лучами Н.Г. Котик объяснял телепатию, а эманацией – психометрию.

Критикуя теорию N-лучей психической деятельности головного мозга, И.Р. Тарханов утверждал, что поскольку экспериментаторам не удалось обнаружить N-лучей, постольку любые теории, принимающие в расчет их существование, принципиально ошибочны. Он полагал, что «нервное возбуждение является лишь толчком к действию других органов тела; само по себе оно, помимо этих органов, не переходит ни в единую из известных и уловимых нами

⁸ Тарханов И.Р. Внушение, гипнотизм и чтение мыслей. СПб.: Современник, 1905. С. 72.

⁹ Котик Н.Г. Непосредственная передача мыслей. М.: Современ. пробл., 1912. С. 142. Необходимо отметить, что Котик, в отличие от самого Шарпантье, считал, что «N-лучи» и «лучи Шарпантье» – это разные лучи (Там же. С. 136).

¹⁰ Пусторослев П.П. Указ. раб. С. 37.

форм светового, теплового движения или механической работы и сопровождается только развитием слабых электрических токов в пределах только возбужденных нервных элементов»¹¹. К такой точке зрения склонялись и другие критики теорий телепатии, считавшие их произвольными постольку, поскольку в конечном счете благоприятные условия для достижения результата так и не были найдены.

Различные отечественные экспериментаторы, основываясь на теории Шарпантье, пытались воспроизвести телепатические опыты. К примеру, опыты А.В. Барченко проводились так: «диктующему» и «чтецу» надевали на головы специальные алюминиевые шлемы с медными пластинами и деревянной табличкой с черным сукном на уровне глаз, помещали в разные комнаты перед поглощающими экранами. Перед «чтецом» ставился пюпитр с листом белой и черной бумаги и черным и белым карандашами, перед «диктующим» – экран с изображением или надписью. В течение опыта из поглощающего экрана вынимали и вставляли обратно медные пластинки, изучая их влияние на получаемые результаты. Согласно свидетельству А.В. Барченко, 60% опытов из проведенных 50 опытов были успешными¹².

Подобные опыты со зрительной телепатией проводил в 1901–1902 гг. профессор Киевского университета Я.Н. Жук¹³. Зрительная телепатия – это процесс мысленной передачи образов, которые человек видит перед собой. Опыты с ней строились по следующей схеме: человек, передающий мысль, получает конверт с картинкой, заготовленной третьими лицами, смотрит на нее и концентрирует все мысли на ней; принимающий мысль человек сидит за столом спиной к передающему человеку или же находится в другой комнате; он рисует те образы, которые возникают у него в голове. Потом проводится их сравнение и анализ. Я.Н. Жук на основании проведенных им опытов пришел к выводу о существовании зрительной телепатии и предположил, что ее можно объяснить при помощи «лучистого явления»¹⁴.

Один из лидеров московских спиритуалистов, П.А. Чистяков, [Раздьяконов, Маклакова 2018, с. 66–83], вдохновившись экспери-

¹¹ Тарханов И.Р. Внушение, гипнотизм и чтение мыслей. С. 78.

¹² Барченко А.В. Передача мыслей на расстояние: Опыты с мозговыми лучами // Природа и люди. 1911. № 32. С. 516.

¹³ Жук Я.Н. Передача зрительных ощущений. Киев: Тип. Имп. ун-та св. Владимира Н.Т. Корчак-Новицкого, 1901, С. 1–10; *Он же*. Взаимная связь между организмами // Мир Божий. 1902. № 6. С. 245–260.

¹⁴ Жук Я.Н. Передача зрительных ощущений. С. 10.

ментами Я.Н. Жука, провел похожие опыты в 1904 г.¹⁵ По результатам своих опытов он сделал предположение, что «акт телепатического зрительного восприятия связан с каким-либо центром мозга или нервной системы». Также, по его мнению, у него удачных опытов получилось больше, чем у Общества психических исследований и Жука, потому что, по его словам, он проводил опыты с «субъектами по преимуществу сенситивными (медиумами)». Чистяков подчеркивал, что его выводы имеют предварительный характер. В большинстве своем они касались условий проведения опыта, но есть, к примеру, и такой – при сильном мысленном напряжении, которого требует телепатия, деятельность некоторых органов чувств то значительно снижается, то сильно повышается. Небезынтересно, что Чистяков призвал подписчиков журнала «Ребус» поучаствовать в таких опытах и даже дал рекомендации по их проведению. Стоит отметить, что в марте 1908 г. в марте 1908 г. на заседании Русского спиритуалистического общества П.А. Чистяков выступил с докладом «Чтение мыслей (с демонстрацией при помощи проекционного фонаря)»¹⁶.

Существовал также и другой подход к исследованию телепатии – психологический, в рамках которого телепатические явления объяснялись при помощи теории гипноза. Одним из предметов созданного Н.П. Вагнером Русского общества экспериментальной психологии [Раздьяконов 2013, с. 141–153] был объявлен мантевизм, который Вагнер определяет как «возможность нематериальной передачи чувств, мысли, воли или желания одного человека другому»¹⁷. О том, что могут дать результаты этих исследований, Н.П. Вагнер сказал так: «В явлениях мантевизма мы можем почерпнуть убеждение в существовании возможности иных отношений между предметами или индивидами физического мира»¹⁸. За первый год существования общества был проведен ряд заседаний специальной комиссии по мантевизму. Само исследование был разделено на три части: «исследование мантевизма, во-первых, со стороны нематериальной передачи между индуктором и субъектом, во-вторых – со стороны суммирования индукторов, т. е. совместного, одновременного влияния мысли или желания нескольких человек, и в-третьих – передачи посредством цепи, составленной

¹⁵ Чистяков П.А. Чтение мысли (телепатическое восприятие зрительных представлений) // Ребус. 1904. № 46–48. С. 7–11; № 49–50. С. 1–4; № 51–52. С. 1–4.

¹⁶ По пути // Ребус. 1908. № 9. С. 4.

¹⁷ Протоколы заседаний Русского общества экспериментальной психологии // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 12. С. 5.

¹⁸ Там же. С. 17.

из нескольких индукторов, причем ближайшие к субъекту не должны знать того, что желает индуктор, занимающий крайнее и самое отдаленное место от субъекта»¹⁹. Опыты состояли как из передачи мысли или желания выполнить какую-то последовательность действий, так и из опытов графического мантевизма – написания задуманных слов или зарисовки заготовленных рисунков. На годичном заседании 4 апреля 1892 г. Н.П. Вагнер заявил, что явление мантевизма «находится в близком отношении к гипнозу»²⁰ и является по своей природе психическим, хотя для полного доказательства безусловно требуется проводить дополнительные опыты²¹.

Научные исследования телепатии в конце XIX – начале XX в. вдохновлялись исследованиями электричества, рентгеновских лучей и радия. Открытие невидимых глазу лучей и эманаций способствовало реанимации прежних исследований, посвященных изучению излучений человеческого тела, к примеру, исследований Карла фон Рейхенбаха²². Отечественные исследователи были знакомы с концепциями телепатии физиков-участников Общества психических исследований, прежде всего трудами У. Крукса, У. Баррета и О. Лоджа [Oppenheim 1985, pp. 338–390]. Физические теории телепатии, постулировавшие существование особого рода среды, конфликтовали с теорией «происхождения гипноза исключительно как эффекта внушения»²³, которая также использовалась для объяснения явлений телепатии. Научные теории телепатии, с одной стороны, пытались указать на материальный субстрат, благодаря которому передача мысли на расстоянии в принципе могла быть возможной, с другой – стремились показать, что психика является вполне независимым фактором человеческого организма.

¹⁹ Протоколы заседаний Русского общества экспериментальной психологии // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 12. С. 8.

²⁰ Протоколы заседаний Русского общества экспериментальной психологии в 1892/93 г.: Второй год существования // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 22. С. 5.

²¹ Там же. С. 7.

²² *Рейхенбах К.* Одо-магнетические письма, содержащие в себе изложение явлений и действий новооткрытой силы природы. М.: Тип. Л. Степановой, 1854. С. 35.

²³ *Битнер В.В.* Чудеса гипнотизма. СПб.: Тип. П.П. Сойкина, 1894. С. 124.

Оккультные теории телепатии

В отличие от научных исследований оккультная теория об астральных лучах и эманации, разработанная Жераром Анкосом (Папусом), апеллировала к субъективным переживаниям и основывалась на специфическом оккультном представлении об устройстве человека: «Человеческое существо создано из трех принципов: физическое тело или труп, жизнь или пластический/изобразительный посредник (астральное тело), который оживляет каждую клетку физического тела, и, наконец, бессмертный разум, проявляющийся в уме и воле»²⁴. Астральное тело представляет собой газообразную светящуюся субстанцию, которая является посредником между физическим телом и бессмертным разумом. Именно оно, согласно Папусу, испускает эманации и лучи, которые содержат эмоции и мысли человека. Благодаря этому другой человек с помощью своего астрального тела может их прочесть. Согласно Папусу, телепатия является астральным образом настоящего, пророчество – будущего, а психометрия – прошлого²⁵.

Из отечественных оккультистов этой теории придерживался Сергей Владимирович Тухолка (1874–1954). Он добавлял, что «в иных случаях явления телепатии можно объяснять не только видением через транслюсиду²⁶ астрального отпечатка данного лица или действия, но и просто явлением умирающего в астральном теле или его материализацией»²⁷. Оккультисты постулировали существование астрального плана, наличие которого служило объяснением телепатическим феноменам.

Альтернативное по отношению к телепатии объяснение двойничества предложила также Е.П. Блаватская, воспользовавшись специфически понятой ею индийской религиозной антропологией. Блаватская выделяла три вида двойников: пластическое тело (линга-шарира, жизненный двойник человека), «тело мысли» («тело иллюзии», майяви-рупа) и причинное тело (истинное Я, кармическое тело). Первый двойник – «самый материальный» и «исчезает вместе с телом», второй – «независимое, но временное существо в стране теней», третий двойник бессмертен, пока ему «не поло-

²⁴ *Papus. La magie et l'hypnose: recueil de faits et d'expériences justifiant et prouvant les enseignements de l'occultisme. Paris: Chamuel, 1897. P. 7–8.*

²⁵ *Ibid. P. 285–286.*

²⁶ Пассивное воображение, с помощью которого можно постигать уже существующие образы в астрале.

²⁷ *Тухолка С.В. Оккультизм и магия. СПб., 1907. С. 66.*

жит конец Нирвана»²⁸. Критически отозвавшись о предложенном Обществом психических исследований понятии «телепатическое воздействие», Блаватская обозначала интересовавший английский исследователей феномен как проявление майяви-рупы, «тела мысли». По ее мнению, настойчивые мысли о ком-либо, связанном с субъектом сильными эмоциональными отношениями, могут вызвать «майяви-рупу»; или же, в обратную сторону, эти настойчивые мысли заставят появиться «тело мысли» субъекта перед человеком, о котором он думал – таким образом Блаватская объясняла интересовавшие Общество психических исследований явления двойников человека²⁹.

Говоря об оккультных теориях телепатии, нельзя обойти стороной движение ментализма, которое в Российской империи связано с именем Николая Борисовича Бутовта, организовавшего в 1906 г. Кружок менталистов. В отличие от Папюса и Блаватской менталисты делали акцент на практической составляющей вопроса. На встречах менталистов участники «обменивались ментальной энергией», повторяя дважды в день – утром и вечером – в определенное время «Ключ гармонии», менявшийся один раз в месяц: «“Ключи гармонии” являются камертоном, настраивающим мозг каждого члена в унисон с другими, и, следовательно, мысль недоброго направления не будет усвоена членами-менталистами. Утилизация этой силы, конечно, зависит от каждого члена и прямо пропорциональна его умению концентрировать свои мысли»³⁰.

Согласно практическим рекомендациям Н.Б. Бутовта для обмена ментальной энергией необходимо сосредоточиться, отогнать посторонние мысли и мысленно прочитать «Ключ гармонии» три раза. После этого следует сказать фразу «Я посылаю нашему президенту Николаю Бутовту всю силу моего мысленного влияния для продолжения его успеха»³¹, а затем фразу «Члены Кружка Менталистов, мои дорогие Товарищи! Посылаю вам всю силу моего мысленного влияния, приказывая создать в вас надежду, энергию, мужество преодолевать все препятствия и достичь успеха во всем том, что вы желаете и заслуживаете»³², после чего необходимо ста-

²⁸ Блаватская Е.П. Об астральных телах или двойниках // Блаватская Е.П. Избранные статьи. Ч. 1. М.: Новый Акрополь, 1994. С. 90.

²⁹ Аксаков А.Н. Анимизм и спиритизм. Уфа: Электрич. тип. «Печать», 1910. С. 530–531.

³⁰ Почтовый ящик: Ответ подписчику Г-ну А. П. Л. // Ментализм. 1907. № 4. С. 111.

³¹ Минович К.Л. Тайны ментализма: его теория и практика в Америке и у нас. Томск: Типо-лит. К.Я. Зеленецкого, 1907. С. 60.

³² Там же. С. 76.

раться ни о чем не думать в течение 15 минут. О приеме чужих мыслей, по мнению Бутовта, должны были свидетельствовать прилив энергии и чувство легкости.

Движение менталистов было популярным в России начала XX в., хотя серьезные последователи оккультных и паранаучных теорий телепатии относились к нему скептически³³. Ментализм популяризовал телепатию как общедоступную практику, рассчитанную на невзыскательного потребителя, не задумывающегося о принципах ее действия. Во многих отношениях ментализм апеллировал к широко распространенной вере в существование возможности передачи мысли на расстоянии и являлся, прежде всего, техникой достижения индивидуального и коллективного успеха.

Религиозный аспект телепатии

Феномен телепатии заинтересовал и некоторых представителей православного духовенства, к примеру Григория Михайловича Дьяченко. По его словам, «изучение душевной жизни человека, наблюдение таинственных явлений в области психизма может доставить человеку столь прочное и, можно сказать, опытное убеждение в бытии души и ее бессмертия, что никакие сомнения, неверия не могут поколебать его веры»³⁴. Он подробно говорит о телепатии и разных явлениях, связанных с ней, например о предсмертных «телепатических явлениях» душ умирающих людей – тема, которой уделяли внимание ученые и спиритуалисты, перепечатавшие в «Ребусе» известную подборку историй свящ. Д.Г. Булгаковского³⁵.

Г.М. Дьяченко разделял два понятия – чтение мыслей и телепатию. По его словам, «телепатия обнимает обширную область фактов, куда входит так называемое чтение мыслей и умственное внушение», «перенос мыслей [телепатия] = умственное внушение + чтение мыслей»³⁶. Он считал, что телепатия действительно существует, «правда, до сих пор мы в этом отношении почти ничего не знаем, но самый факт возможности сверхчувствительного сообщения мысли другому лицу уже не подлежит никакому сомнению»³⁷.

³³ По пути (заметки о кружке менталистов) // Ребус. 1912. № 1.

³⁴ Дьяченко Г. Из области таинственного: Простая речь о бытии и свойствах души человеческой как богоподобной сущности. М.: Типография тов. И.Д. Сытина, 1900. С. I.

³⁵ Булгаковский Д.Г. Из области таинственного: Рассказы о необыкновенных случаях. СПб.: Тип. А. Пороховщикова, 1895.

³⁶ Дьяченко Г. Указ. раб. С. 138.

³⁷ Там же.

Телепатию он определял через понятие «душа», как особого рода ее способность, которая позволяет ей «действовать при помощи воли на расстоянии» и одновременно позволяет ей «воспринимать впечатления на расстоянии».

В своих рассуждениях о телепатии Г.М. Дьяченко особо подчеркивал значение доказательства ее существования для религии: «Служа опорой спиритуализма, факты телепатии тем самым приобретают значение и для христианской религии... В них богослов-апологет почерпает положительные психологические основания христианского учения или понятия о самой религии как живом сверхчувственном общении между Духом божественным и духом человеческим»³⁸. По его словам, существование телепатии показывает, что человеческий дух «способен отражать в себе идущие извне воздействия на него без всяких внешних чувственных средств, именно воздействия на него другой души», и, таким образом, в нашей душе уже заложена основа «религиозного взаимообщения между Богом и человеком»³⁹.

В конце XIX столетия концепцию телепатии привлекали для объяснения многих традиционных религиозных практик. Одной из таких практик, о целесообразности которой в то время велись споры, была молитва, ставшая в то время одним из предметов исследования психологии религии. Молитва, согласно мнению Уильяма Джеймса, в широком смысле «представляет собой душу и сущность религии»⁴⁰. Под «молитвой» он понимал движение души к божеству, душа иницирует личные отношения между нею и божеством. Джеймс добавлял, что с религиозной точки зрения самым важным является то, что «благодаря молитве, проявляет активную деятельность духовная энергия, которая иначе находилась бы в дремлющем состоянии, и что благодаря этому действительно производится известного рода духовная работа»⁴¹.

Отечественные спиритуалисты также стремились дать объяснение эффективности молитвы, пытаясь одновременно использовать научную аргументацию и в то же время оставлять место для религиозного отношения к молитве. Автор текста «Техника и психология молитвы» – Н.Л. Шванвич⁴² – говорил о том, что он адресует свое послание «тем, кто достиг счастья свести все счета с неверием

³⁸ Дьяченко Г. Указ. раб. С. 190.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. С. 362.

⁴¹ Там же. С. 372.

⁴² Автор установлен по тексту: 5-е заседание 12 ноября 1907 г. // Записки Русского спиритуалистического общества. 1908. № 1. С. 14.

и закончить искание религиозной истины обретением живого личного бога, которому не только желательно верить, но и молиться»⁴³. Задача автора текста заключалась в том, чтобы научить человека молитве, по сути, это послание представляет собой своеобразное «руководство» о том, как правильно молиться.

Согласно автору, первый шаг к достижению молитвенного состояния – это обретение умения усилием воли сосредоточить все свое внимание на каком-либо одном предмете. Эту практику автор называет «духовным сосредоточением» и призывает всячески развивать в себе силу воли, которую он также называет «силой духа». Поскольку обычно внимание человека рассредоточенно, по мнению автора, у него происходит «атрофия духа»: «в конце концов этот порядок жизни привел нас к тому, что теперь наш дух – младенец, даже эмбрион чрезвычайно разрозненной конституции и столь же пониженной активности»⁴⁴. При этом состояние аффекта способствует концентрации воли, в таком состоянии могут возникнуть явления, сходные с явлениями, возникающими во время молитвы или телепатии.

Сам процесс молитвы состоит в «направлении образовавшейся посредством сосредоточения *idée fixe* на какой-нибудь нами же для этого избранный психический объект»⁴⁵, которым в данном случае является Бог. Природу молитвы Н.Л. Шванвич объясняет при помощи концептов «концентрации» и «психотелефонии»: «Оба процесса – концентрация и телефония – представляются в молитве органически связанными друг с другом, что являются не двумя последовательными или вообще как бы то ни было близко соединенными психологическими феноменами, но суть скорее один духовный процесс – концентр-психотелефония – искусственно расчленяемый нами на две части для удобства изучения»⁴⁶.

Принимая во внимание характерные для православной критики оккультизма обвинения в механическом понимании молитвы, автор указывал на ее этическую сторону. «Нравственный закон молитвы», согласно автору, гласит, что общение, подобно общению с человеком сильнее или выше по статусу, не может состояться без выполнения всех требований вышестоящего человека по поводу этого общения. Поэтому, по словам автора, «одной потребности в молитве и технической подготовки к ней для полного завершения молитвенного процесса – мало, и... наши моления будут неизмен-

⁴³ РГБ ОР. Ф. 368. К. 2. Ед. 45. Л. 1: Русское спиритическое общество «Техника и психология молитвы» – доклад, рукой неуст. лица [1910-е гг.].

⁴⁴ Там же. Л. 7.

⁴⁵ Там же. Л. 4.

⁴⁶ Там же. Л. 9.

но бестолку рассеиваться в пространстве до тех пор, пока нами не будут точно выполнены все до одного требования, предъявленные нам Богом по предмету и по случаю молитвы»⁴⁷.

Ключевое требование, согласно автору, – это необходимость испытывать непрерывное переживание безмерного поклонения Богу. Автор отмечал, что удовлетворения лишь одного этого требования недостаточно: «Рассеянная молитва есть немотивированное общение с Богом, желание остановить его Личность и Внимание на психике, не имеющей никакого определенного содержания, на психике, ничего не имеющей сказать своему Богу, призывающей его к себе попусту». Для получения же успешного результата молитвы, согласно автору, «к духовному сосредоточению должен быть присоединен обстоятельный, упорный – во время и вне молитвы – анализ собственной и окружающей жизни и различных явлений природы»⁴⁸.

В этом тексте отражены две значимые тенденции в понимании религиозных практик спиритуалистами – с одной стороны, они использовали околону научные концепты для их объяснения, а с другой – придерживались традиционного взгляда, утверждающего их духовную природу. Такое понимание духовных практик было характерно для христианских спиритуалистов [Раздьяконов 2019, с. 5–18], стремившихся к гармонизации научного и религиозного представлений о природе.

* * *

Феномен телепатии привлекал людей очень разных убеждений и интересовал их в силу разных причин. Многие исследователи интересовались телепатией, прежде всего, как предметом, заслуживающим научного изучения, и давали ей натуралистические объяснения. Вместе с этим были и исследователи, для которых телепатия была значима как феномен, который доказывает возможность жизни вне физического тела, и они избегали редукционистских, с их точки зрения, утверждений. В контексте обсуждения телепатии использовались различные дискурсы – например, оккультисты и теософы, признававшие существование телепатии, предпочитали говорить о ней, привлекая характерные для их традиций концепции.

Интерес представителей религиозных групп к телепатии был связан с возможностью использования результатов экспериментов в апологетических целях. В частности, концепция телепатии позволяла дать объяснение традиционным религиозным практикам и,

⁴⁷ РГБ ОР. Ф. 368. К. 2. Ед. 45. Л. 9.

⁴⁸ Там же. Л. 15.

таким образом, сделать их легитимными для тех, кто ориентировался на научный авторитет. Ввиду общественных дебатов о природе телепатии, она оказалась привлекательной и для широкой публики как практика, направленная на реализацию прагматических целей. Хотя телепатия как особого рода способность человека не нашла в дальнейшем места среди общепризнанных научных истин, она была значимым культурным феноменом и феноменом паранауки. Широко распространенный интерес к телепатии и убежденность в ее существовании были одним из проявлений характерной для рубежа веков веры в безграничные возможности человека.

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

-
- Раздьяконов 2013 – *Раздьяконов В.С.* «Великое дело» ученых-спиритов: история Русского общества экспериментальной психологии и спиритический кружок Н.П. Вагнера // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Религиоведение». 2013. № 11. С. 141–153.
- Раздьяконов 2019 – *Раздьяконов В.С.* От редактора // Религиоведческие исследования. 2019. Т. 20. № 2. С. 5–18.
- Раздьяконов, Маклакова 2018 – *Раздьяконов В.С., Маклакова А.А.* Учение и практики спиритического кружка П.А. Чистякова и А.И. Бобровой // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2018. № 1. С. 66–83.
- Noakes 2019 – *Noakes R.J.* 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. XII, 503 p.

References

- Noakes, R.J. (2019), *Physics and psychics. The occult and the sciences in modern Britain*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Oppenheim, J. (1985), *The other world. Spiritualism and psychical research in England, 1850–1914*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Razdyakonov, V.S. (2013), “The ‘Great Deed’ of spiritual scientists. History of the Russian society of experimental psychology and the spiritual circle of N.P. Wagner”, RSUH/RGGU Bulletin. Series “Philosophy. Religious Studies”, no. 11, pp. 141–153.
- Razdyakonov, V.S. (2019), “From the editor”, *Researches in Religious Studies*, vol. 20, no. 2, pp. 5–18.
- Razdyakonov, V.S. and Maklakova, A.A. (2018), “The spiritualist circle of P.A. Chistiakov and A.I. Bobrova. Ideology and practice”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 66–83.

Информация об авторе

Васса А. Пяткова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6.; pyatkovakomar@gmail.com

Information about the author

Vassa A. Pyatkova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; pyatkovakomar@gmail.com

УДК 272:001

DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-116-133

Влияние игнатианской духовности на формирование концепции синтеза науки и религии Пьера Тейяра де Шардена

Михаил М. Базлев

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

Аннотация. В работе проведен анализ факторов, часто ускользающих из поля зрения отечественных исследователей, однако, оказавших существенное влияние на формирование представления о возможности синтеза науки и религии в трудах католического теолога Пьера Тейяра де Шардена (1881–1955). Свидетельства о значимости этих факторов можно обнаружить в его эссе, личных заметках и письмах. Во-первых, творчество Шардена следует рассматривать в свете характерной для игнатианской духовности установки, ориентирующей послушника на поиск нового знания. Во-вторых, идею синтеза науки и религии в его творчестве можно адекватно оценить, приняв во внимание позицию католической церкви, борющейся с модернистскими учениями эпохи. В-третьих, необходимо учитывать значение и роль "Духовных упражнений" Игнатия Лойолы, повлиявших на мистический опыт католического теолога. Перечисленные факторы оказали значительное влияние на теологию Шардена, которая стала одним из значимых примеров диалога науки и религии в XX столетии.

Ключевые слова: Пьер Тейяр де Шарден, Игнатий Лойола, синтез, модернизм, мистицизм, Духовные упражнения

Для цитирования: Базлев М.М. Влияние игнатианской духовности на формирование концепции синтеза науки и религии Пьера Тейяра де Шардена // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 4. С. 116–133. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-116-133

Influence of Ignatyan spirituality on the formation of the Pierre Teilhard de Chardin's concept of synthesis of science and religion

Mikhail M. Bazlev

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

Abstract. The study provides an analysis of some factors that are often overlooked by Russian researchers, which however had significant influence on the evolution of the concept of synthesizing science and religion in the works of Catholic theologian Pierre Teilhard de Chardin. Evidence of the significance of such factors can be found in his essays, personal notes and letters. First of all, the Chardin's writings should be considered in the light of Ignatian spirituality, which guided the novice to search for new knowledge. Secondly, the idea of synthesizing scientific and religious insights in his writings can be adequately evaluated by taking into consideration the position of the Catholic church that was fighting against modernist theories of those times. Thirdly, the significance and the role of *Spiritual Exercises* by Ignatius of Loyola that influenced the mystic experience of the Catholic theologian should be taken into account. The above factors had considerable impact on Chardin's theology, which has become one of the essential examples of the 20th century dialogue between science and religion.

Keywords: Pierre Teilhard de Chardin, Ignatius of Loyola, synthesis, modernism, mysticism, Spiritual Exercises

For citation: Bazlev, M.M. (2020), "Influence of Ignatyan spirituality on the formation of the Pierre Teilhard de Chardin's concept of synthesis of science and religion", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 116–133, DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-116-133

Французский философ, палеонтолог Пьер Тейяр де Шарден (1881–1955) представляет собой один из ярчайших примеров исследователей, обратившихся к поиску возможности симбиоза во взаимодействии между наукой и теологией в начале XX в. [Galleni, Scalfari 2006; Udias 2008; Galleni 2011]. Несмотря на то что популярность его работы обрели лишь после его смерти в 1955 г., развиваемые в них ключевые идеи были сформированы Шарденом еще в ранний период его научной карьеры. Они обнаруживаются в его эссе (*Cosmic Life* [1916], *My Universe* [1918], *The Heart of Matter* [1919], *On my Attitude to the Official Church* [1921], *Science and Christ* [1921] и др.), а также личных заметках¹ и письмах, написанных им в период с 1916 по 1926 г.

¹ *Teilhard de Chardin P.* Notes de retraites: 1919–1954. Paris: Seuil, 2003.

Анализируя их, можно выделить три фактора, часто ускользающих из поля зрения отечественных исследователей, оказавших влияние на формирование его идей: 1) традиция игнатианской духовности в поиске нового знания; 2) амбивалентность отношения к позиции католической церкви; 3) влияние «Духовных упражнений». Именно они и являются объектом нашего интереса в данной работе. В их контексте происходит формирование новой антропологии, предложенной Шарденом в ключевой работе, написанной в 1938–1940 гг., – «Феномен человека». Антропологии, в которой природа человека становится ключом к адаптации теологии, направленной, по словам Шардена, на то, чтобы «заново открыть для себя духовный мир, не отрекаясь от науки»².

Игнатианская духовность

Несмотря на неприятие философских и теологических работ Шардена римской курией, ею не создавалось никаких препятствий его строго академической научной работе. По мнению ряда исследователей, Шарден был одним из самых выдающихся исследователей XX в. в области палеонтологии, антропологии и геологии [Barjon, Leroy 1964; Piveteau 1964; Dodson 1984]. Однако, как показывает Л. Галлени, влияние его научного корпуса на теорию синтеза науки и религии зачастую почти полностью игнорировалось [Galleni 1992]. Хотя именно научная работа была одной из основ уверенности Шардена в непротиворечивости представлений о духовном и материальном мирах. Возможность же свободно развивать научную работу является одной из отличительных сторон иезуитской духовности.

Как показывает в своей работе М. Фейнгольд [Feingold 2003], с момента основания в 1540 г. Общества Иисуса, более известного как орден иезуитов, история ордена была неразрывно связана с развитием научной деятельности. Она иллюстрирует активный диалог науки и религии, ведущийся на протяжении вот уже нескольких сотен лет. Диалог, в котором столкновение двух парадигм познания – научной и религиозной – направлено на поиск возможности их симбиоза, а не противопоставления.

Историю этого тесного взаимоотношения можно разделить на две части – до роспуска Общества Иисуса в 1773 г. и после его восстановления в 1814 г., не прекращающуюся по сей день. Время

² *Teilhard de Chardin P. Science and Christ or Analysis and Synthesis // Teilhard de Chardin P. Science and Christ. New York: Harper & Row, 1968. P. 28.*

создания ордена совпало с возникновением современной европейской научной и образовательной парадигмы, разворачивающейся в стенах колледжей и университетов по всему миру. Именно в их стенах и с их поддержкой иезуиты-ученые могли свободно заниматься развитием существующих форм научного знания и поиском новых. По подсчетам С.Дж. Харриса, между 1600 и 1773 гг. иезуитами было написано более четырех тысяч опубликованных научных работ, шестьсот журнальных статей (почти все они появились после 1700 г.), а также более тысячи рукописей [Harris 1989]. Научный корпус работ иезуитов формировался в различных областях – от аристотелевской естественной философии до астрономии, математики, физики, естествознания, медицины и инженерии. Согласно исследованиям Фишера [Fischer 1978; Fischer 1980; Fischer 1983a; Fischer 1983b; Fischer, Hibst 1983], перед роспуском Общества иезуиты занимали более восьмидесяти кафедр математики, более десятка кафедр физики (большинство из которых были созданы совместно с кафедрами экспериментальной физики), а также управляли в общей сложности двадцатью пятью учебными обсерваториями, большинство из которых были основаны и финансировались Обществом.

Возвращение ученых-иезуитов после восстановления Общества Иисуса в 1814 г. в сферу научной работы было оправданно как апологетический аргумент против тех, кто в то время нападал на Церковь как на врага науки. Присутствие ученых-иезуитов и существование их научных учреждений были представлены как яркий аргумент в пользу некорректности этих обвинений и как пример совместимости науки и христианской веры. Такое тесное взаимодействие является отличительной чертой иезуитов среди иных монашеских орденов и корнями уходит в особенности игнатианской духовности, сформированной отцом-основателем ордена Игнатием Лойолой.

Ее принципы основаны на личном аскетическом и мистическом опыте св. Игнатия и были отражены им в двух ключевых для ордена работах: «Духовные упражнения» и «Конституции Общества Иисуса». В то время как вторые устанавливали общие устои и ориентиры в жизни ордена, именно «Духовные упражнения» стали практическим руководством для развития личности послушников [Fleming 2004, p. 16]. Благодаря регулярной практике они направляют иезуита на протяжении всей его жизни. Ключом к пониманию возможности симбиоза науки и религии становится максима Игнатия о необходимости «найти Бога во всем». В ее контексте поиск Бога выводится из привычной сферы теологии, расширяясь и направляя иезуитов к нетипичным для апостольского служения видам деятельности.

Это особенно ярко проявляется в последней медитации «Духовных упражнений» – «Созерцание ради обретения Любви». Ею предписывается «увидеть, как Бог обитает в творениях: в стихиях – даруя им бытие, в растениях – даруя жизнь, в животных – даруя чувства, в людях – даруя разумение <...> рассмотреть, как Бог работает и трудится ради меня во всех творениях на лице земли, то есть ведет себя как труженик: в небесах, в стихиях, в растениях, в плодах, в домашних животных и т. д., даруя им бытие, сохраняя, возвращая, наделяя чувствами и т. д.» (ДУ 235–236)³. Таким образом, все явления, все люди и все обстоятельства являются для иезуита поводом и объектом в поиске и нахождении Бога. В то же время характерной чертой «Упражнений» является то, что в них содержатся не просто наставления по созерцанию, но и призывы к активной деятельности в жизни послушника, образующей мистику действия в мире. Руководствуясь этим принципом, иезуиты стремились интегрировать проводимую ими научную работу в их духовное служение.

Благодаря этому, как отмечает Р. Фелдай, ученым-иезуитам удавалось на протяжении истории науки изменять традиционные образы знания, поддерживая зарождающиеся на стыке привычных дисциплин новые направления научного интереса [Feldhay 1987]. Однако важно, что отношение к новым формам знания у ученых-иезуитов и руководства ордена могли быть диаметрально противоположными. Пример «войны» [Ariew 2003] между Декартом и иезуитами показывает нам, что для руководства ордена новые знания всегда оценивались с позиции соответствия ключевым позициям католического вероучения. Это поднимает ключевую в истории жизни Тейяра де Шардена проблему – цензуру.

Амбивалентность в отношении к позиции католической церкви

В период взросления Шардена отношения католической церкви и передовой науки были максимально напряженными. У. Балдини охарактеризовал эту ситуацию как «непрекращающуюся напряженность между личными и даже новаторскими исследованиями, с одной стороны, и доктриной, которая считалась истинной и претенциозной, с другой стороны» [Baldini 1985, p. 39]. В начале XX в. эта напряженность, поддерживаемая секулярной политикой, проводимой Францией в период Третьей республики, рассматри-

³ *Св. Игнатий Лойола. Духовные упражнения. Духовный дневник. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 141–143.*

валась Папой Пием X как война против веры: «Война объявлена против всего сверхъестественного, потому что за сверхъестественным стоит Бог, и потому что это Бог, которого они хотят вырвать из ума и сердца человека»⁴.

Особенно ярко это накалившееся противостояние отражалось в исследованиях природы человека, в которых догма о божественном сотворении мира столкнулась с развивающейся теорией биологической эволюции. Несмотря на то что попытки объединить теорию эволюции и слово Писания предпринимались еще в начале XIX в. в рамках младоземельного креационизма [Храмов 2018], именно после публикации Ч. Дарвином в 1859 г. «Происхождения видов путем естественного отбора» теория биологической эволюции стала одним из ключевых аргументов в руках представителей материалистической философии и идей сциентизма. Концептуальная революция, начавшаяся с выхода работы Дарвина в области биологии и истории, бросила вызов укоренившейся аристотелевской философии и томистической теологии, предложив новое, вызывающее тревогу научное обоснование как жизни на Земле, так и места человека в этой вселенной. Однако, как показывает А. Храмов [Храмов 2015], параллельно политике противостояния этой теории предпринимались и попытки развить это новое знание в согласии с христианским вероучением. Примером становится концепция теистического эволюционизма. Уже в работе 1871 г. «О генезисе видов» С.-Дж. Майварт анализирует выдвигаемые обеими сторонами тезисы противоречия и указывает на возможность примирения науки и религии в отношении эволюции⁵.

Среди иезуитов, предшественников Шардена на пути этого примирения, влиятельной фигурой был энтомолог и теоретик эволюции Э. Васманн (1859–1931). Как и в случае Шардена, работы Васманна были подвергнуты цензуре и урезаны верховным генералом Общества Ф.К. Вернцем [Hofmann 2020].

Усиление цензуры в отношении исследований эволюционизма связано с опасениями римской курии по поводу развития модернистского течения. Его осуждение приводит к тому, что в 1907 г. по указу папы Пия X в каждой епархии создаются комитеты бдительности, задача которых – искать и преследовать модернистов везде, где их можно найти, чтобы искоренить. Однако Шарден не считает себя модернистом. Согласно указу⁶ Пия X,

⁴ *Pope Pius X. Encyclical of 6 January 1907, "Une fois encore" // The Papal Encyclicals. Ann Arbor: Pierian Press, 1990. Vol. 3. P. 67.*

⁵ *Mivart S.G. On the Genesis of Species. New York: D. Appleton and Company, 1871. P. 259–307.*

⁶ *Pope Pius X. Motu proprio Sacrorum antistitum. Quo quaedam*

он приносит антимодернистскую клятву⁷. И в своем дневнике он впоследствии пишет: «Модернист “улетучивает” Христа и растворяет его в мире. Пока я пытаюсь сконцентрировать мир во Христе» [De Solages 1967, p. 342].

В попытках противостоять распространению идей модернизма, в 1909 г. Папская Библейская Комиссия издала указ⁸, запрещающий ставить под сомнение «буквальный, исторический смысл» глав 1–3 Книги Бытия. Хотя Ватикан не издавал доктринальных заявлений об эволюции как таковой, его консервативное настаивание на традиционных интерпретациях Св. Писания препятствовало рассмотрению альтернативных толкований, особенно связанных с эволюцией человека. В это же время находящийся на втором курсе обучения в Гастингсе Шарден знакомится с работой А. Бергсона «Творческая эволюция» и убеждается в истинности эволюции. Он находит ее свидетельства в палеонтологических исследованиях и открытиях [D’Ouinse 1970, p. 58]. Его уверенность в том, что теория эволюции, предлагаемая естественно-научными исследованиями, может не противоречить Священному Писанию, поддерживалась работами кардинала Ньюмана⁹.

Как показывает Уилдиерс, Ньюман объявляет себя готовым «идти до конца» с Дарвином: «Я не могу представить, почему дарвинизм следует считать несовместимым с католической доктриной» [Wildiers 1968, pp. 180–181]. Ньюман пишет о том, что он «увидел, что принцип развития не только учитывает определенные факты, но и сам по себе является замечательным философским феноменом, придающим характер всему течению христианской мысли»¹⁰.

statuuntur leges ad modernismi periculum propulsandun // Acta Apostolicae Sedis. 1910. Vol. 2, no. 17. P. 655–680.

⁷ Teilhard de Chardin P. Letter to Alexandre and Berthe Teilhard, 25 November 1910 // Lettres d’Hastings et de Paris, 1908–1914 / Ed. by A. Demoment, H. de Lubac. Paris: Aubier, 1965. P. 198.

⁸ Pontificia Commissio De Re Biblica. Responsa de charactere historico trium priorum capitum Geneseos, June 30, 1909 // Acta Apostolicae Sedis. 1909. Vol. 1. P. 567–569.

⁹ Согласно работе А. Любака, эссе Ньюмана «Essay on the Development of Christian Doctrine» (1845), а так же «Apologia pro Vita Sua» (1864) были одними из наиболее перечитываемых Шарденом. См.: Teilhard de Chardin P., De Lubac H. Lettres intimes de Teilhard de Chardin: à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac: 1919–1950. Paris: Aubier Montaigne, 1972. P. 407–408.

¹⁰ Newman J.H. Apologia pro Vita Sua: Being a Reply to a Pamphlet entitled “What Then Does Dr. Newman Mean?”. London: Longman, Green, et al, 1864. P. 322.

В своей первой философской работе «Космическая жизнь» (1916), написанной во время Первой мировой войны, Шарден пишет: «Христос – это термин даже естественной эволюции живых существ <...> эволюция священна»¹¹. Спустя двадцать восемь лет во введении в «Христианскую жизнь», он утверждает этот тезис: «Бог действует только эволюционным путем; этот принцип, повторяю, мне кажется необходимым и достаточным, чтобы модернизировать и влить новые силы во все христианское вероучение»¹².

Как отмечают Г. Флинн и П. Мюррей, Шарден ищет иной путь переосмысления традиции. Он не пишет исследований патристического или средневекового богословия и не особо часто обращается к классическим текстам и авторам богословской традиции. Он указывает на необходимость изменить точку зрения на ключевые положения христианского богословия, изменить их толкование [Flynn 2011, p. 38]. С одной стороны, с традицией его связывает идея теоцентризма и внимания к человеческой личности, требующие от теологии развития все более полной антропологии. С другой – Шарден отходит от принятых в католической церкви томистских взглядов. Отказываясь от событийного понимания христианской истории, он видит в ней эволюционный процесс, характеризующийся взаимосвязанностью и непрерывностью динамики творения, грехопадения и искупления, смысл которых, по его мнению, и должна прояснить христианская теология. В то же время он видит необходимым сместить акцент внимания с положения человека, его отношения к Богу, личного спасения и места в церкви на рассмотрение человечества как единого целостного организма, как коллективного субъекта, обладающего единым разумом. И теология должна описать спасение именно такого субъекта, что возможно лишь при признании эволюции, ведущей к динамическому, процессуальному представлению отношений Бога и мира [Гутнер 2010, с. 24].

Одной из первых и ставших роковой в судьбе Шардена работ становится переосмысление концепции первородного греха. В «Примечании о некоторых возможных исторических репрезентациях первородного греха» (1922) он пишет, что: «христианская мысль постепенно вынуждена отказаться от своих прежних способов восприятия первородного греха. <...> Первородный грех, узнаваемый и прослеживаемый в природе по своему след-

¹¹ *Teilhard de Chardin P. Cosmic Life // Writings in Time of War. New York: Harper & Row, 1968. P. 59–60.*

¹² *Teilhard de Chardin P. Introduction to the Christian Life // Christianity and Evolution / Transl. by R. Hague. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1969. P. 160.*

ствию – смерти, нельзя отнести к определенному месту и времени. Он поражает и заражает <...> всю совокупность времени и пространства. Если в мире есть первородный грех, то он может быть в нем только повсюду и всегда»¹³. Традиционная же доктрина подобна «интеллектуальной и эмоциональной смиренной рубашке», предлагающей «статическое решение проблемы зла»¹⁴.

Такой взгляд был неприемлем для руководства римского престола, и на протяжении практически всей жизни философские и теологические работы Шардена попадают под запрет на печать и распространение. Он неоднократно пытался добиться разрешения на публикацию своих работ, но получал отказ. Несмотря на это, до конца жизни он оставался иезуитом и подчинялся всем распоряжениям ордена. И хотя М. Малахи ссылается на публикацию «Божественной Среды» в 1927 г. как на свидетельство того, что Шарден идет наперекор запрету [Malachi 1988, p. 298], все же Шарден сам не предпринял никаких попыток опубликовать произведение. Первая официальная публикация «Божественной Среды» состоялась в 1957 г.¹⁵, через два года после смерти Шардена. Однако, благодаря общественному интерес к ней, в начале 30-х годов лионская типография «La Source» Виктора Карлиана публикует без разрешения Шардена тексты¹⁶.

В 1921 г., когда становится понятно, что идеи, находящие отклик в сердцах множества людей, вызывают опасения, приведшие в дальнейшем к ссылке Шардена в Китай, он пишет: «Если и есть что-то, чего я боюсь меньше всего на свете, так это, кажется, преследования за свое мнение. Есть много моментов, в отношении которых я, может быть, и не уверен, но когда речь заходит о вопросах Истины и интеллектуальной независимости, меня это не удерживает – я не могу представить себе более прекрасного конца, чем пожертвовать собой ради убеждения. Именно так умер Христос <...> Несмотря на невысказанное и инстинктивное желание, которое я испытывал в определенное время, желание найти положительную причину для “отказа от всего”, я не могу закрыть глаза на то, что “для меня было бы биологической ошибкой оставить религиозное течение католицизма”. Все в этом течении не соответствует моему вкусу; но все

¹³ *Teilhard de Chardin P.* Note On Some Possible Historical Representations of Original Sin // *Teilhard de Chardin P.* Christianity and Evolution. London: William Collins and Sons, 1971. P. 45–55.

¹⁴ *Teilhard de Chardin P.* Christology and Evolution // *Teilhard de Chardin P.* Christianity and Evolution. London: William Collins and Sons, 1971. P. 80.

¹⁵ *Teilhard de Chardin P.* Le Milieu Divin; Essai de vie intérieure. Paris: Éditions du Seuil, 1957.

¹⁶ *Teilhard de Chardin P., De Lubac H.* Op. cit. P. 234.

в нем имеет определенную гибкость, и я не вижу ничего за его пределами, что было бы лучше с тенденциями и надеждами, которые я чувствую. Даже если мы предположим, что эта форма религии еще дальше от Истины, чем мы думаем, факт остается фактом, что она является самым совершенным приближением к этой Истине – и что, если мы хотим подняться выше, мы должны превзойти ее, вырастая вместе с нею; мы не должны оставлять ее, чтобы искать свой путь самим собой»¹⁷. Эволюционизм развития мира неразрывно связан для Шардена и с развитием догмы: «Догма развивается в соответствии с гораздо более сложной логикой, гораздо медленнее, гораздо богаче, чем логика понятий. Она эволюционирует так же, как и человек»¹⁸, и церкви: «Церковь меняется таким же образом: у нее есть определенная личность, но это личность человека, организма; и это не исключает – напротив, предполагает – рамки истины, которые могут быть выражены в формулах. <...> Эти формулы, однако, выражают неизменную основу истины, которая по мере того, как человек все больше осознает свое прошлое и свое окружение, непременно примет постоянно новый аспект. <...> Я верю, что Церковь еще ребенок. Христос, которым она живет, неизмеримо больше, чем она себе представляет»¹⁹.

В видении Шардена этот путь взросления направлен ко все большему сознанию и совершенству, и Христос является душой и движущей силой этой эволюции. Благодаря Христу эволюция становится не просто чередой случайностей, но целенаправленным движением, конечной точкой которого – «точкой Ω » – является Он сам. Как замечает Шарден: «Эволюция, открывая миру вершину, делает возможным Христа – точно так же, как Христос, придавая миру смысл (смысл и направление), делает возможной эволюцию»²⁰. В этом процессе человек и человечество выступают не случайными переменными, а активными участниками космогенеза. И хотя наиболее полное развитие теория космогенеза получит лишь в «Феномене человека», написанном Шарденом в 1938–1940 гг., идея «точки Ω » появляется уже в его записях ретритов «Духовных упражнений» 1922 г. [Laberge 1973]. Как и многие другие, она формируется под влиянием переживаемого Шарденом личного мистического опыта.

¹⁷ *Teilhard de Chardin P. On my Attitude to the Official Church // The Heart of Matter. London: William Collins and Sons, 1974. P. 116.*

¹⁸ *Ibid. P. 117.*

¹⁹ *Ibid. P. 117–118.*

²⁰ *Teilhard de Chardin P. How I Believe // Teilhard de Chardin P. Christianity and Evolution. London: William Collins and Sons, 1971. P. 127.*

«Духовные упражнения»

Как замечает сам Шарден, в его жизни было две основные любви – любовь к миру и любовь к Богу.²¹ Первую он перенимает от своего отца²². Так, с раннего возраста он начинает собирать и изучать минералы, ботанические и зоологические образцы, найденные им во время прогулок. В то же время от матери он перенимает вторую любовь – любовь к Богу, формирующую впоследствии развитие его религиозного и мистического чувства мира. Ключевую роль в дальнейшем пути сыграло решение юного Шардена связать жизнь с Орденом Иисуса. В возрасте 11 лет он поступает в иезуитский колледж Нотр-Дам де Монре в Вильфранш-сюр-Сон. Его наставником по гуманитарным наукам становится А. Бремон (1865–1933), будущий глава Французской академии, исследователь мистики, автор «Литературной истории религиозного чувства во Франции со времен религиозных войн и до наших дней»²³, который открывает для Шардена работы Ньюмана, о значении которых мы уже сказали выше²⁴. В то же время Шарден знакомится и с ключевой для каждого иезуита практикой – «Духовными упражнениями».

В записях мартовских ретритов 1922 г. он пишет, что в честь трехсотлетия канонизации святых Игнатия Лойолы и Франциска Ксаверия (12 марта 1622 г. они были канонизированы указом Папы Григория XV) он молился им обоим о том, чтобы найти наконец такой стиль жизни, который бы по-настоящему выражал открывшееся ему внутреннее видение космоса [Laberge 1973]. Согласно личным записям, это внутреннее видение формируется во время его практики «Духовных упражнений». В 1916 г., во время службы на полях Первой мировой войны, Шарден переживает, как мини-

²¹ *Teilhard de Chardin P. My Universe // The Heart of Matter. London: William Collins and Sons, 1974. P. 200.* Как показывает биограф Шардена Р. Спайт, в 1901 г. во время обучения в колледже тот задается вопросом «не противоречит ли любовь к миру любви к Богу?». Однако его наставник П. Трусард убеждает его в том, что их примирение возможно не через отказ от одной в пользу другой, а через взаимную любовь друг к другу [Speaight 1967, pp. 31].

²² Александр-Виктор Эммануэль Тейяр де Шарден был архивариусом-палеографом, петрологом, являлся постоянным секретарем Академии наук, изящной словесности и искусств в Клермон-Ферран.

²³ Фундаментальный труд «*Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*», изданный в 12 томах, в период с 1916 по 1936 г.

²⁴ *Teilhard de Chardin P., De Lubac H. Op. cit. P. 408.*

мум, три ярчайших мистических опыта²⁵, записи о которых он направляет своей сестре и кузине²⁶. Сформировавшееся в них мистическое видение Христа как центра Вселенной легло в основу его понимания эволюционного процесса и значения жизни человека. Шарден пишет: «Жить космической жизнью – это жизнь, в которой доминирует осознание того, что человек является атомом в теле мистического и космического Христа»²⁷. Однако в отличие от прямого самоописания, подобного «Духовному дневнику» создателя «Упражнений» Игнатия Лойолы, Шарден использует модель короткого рассказа от третьего лица, написанного в манере работы «The Light Invisible» (1906) Р.Х. Бенсона²⁸. Как замечает Д. Груметт, метод косвенного раскрытия религиозного опыта сквозь голос другого человека предполагает, что его религиозному опыту присущи определенная уединенность и неразглашение информации [Grumett 2006]. По всей видимости, Шарден не планировал публиковать эти три очерка, намереваясь ими просто поделиться. В то же время он упоминает факт и других мистических переживаний²⁹, о которых, к сожалению, не осталось никаких записей. Спустя несколько лет в письме И. Трит он заметит: «Мне кажется, целая жизнь усилий была бы ничем, если бы я только мог на мгновение раскрыть то, что я вижу»³⁰.

Раскрытие христоцентричности космоса требует, согласно Шардену, взаимопроникновенности научного и религиозного познания. В то же время он порывает с традиционным дуализмом между материей и духом, между этим миром и будущим [Hill 2001, p. 51].

²⁵ *Teilhard de Chardin P. Écrits du temps de la guerre, 1916–1919. Paris: Seuil, 1965. P. 107–127. Подробнее о видениях Шардена см. [Grumett 2006].*

²⁶ *Teilhard de Chardin P. The Making of a Mind: Letters from a Soldier-Priest, 1914–1919. London: William Collins and Sons, 1965. P. 130–135.*

²⁷ *Teilhard de Chardin P. Cosmic Life. P. 70.*

²⁸ Свои записи о пережитом опыте Шарден объединяет под названием «Три истории в стиле Бенсона». Как указывается в комментарии к английскому изданию этих записей, рассказы о мистическом опыте Бенсона произвели на него неизгладимое впечатление. См.: *Teilhard de Chardin P. Three stories in the style of Benson // Hymn of the Universe London: William Collins and Sons, 1965. P. 35.*

²⁹ *Teilhard de Chardin P. Christ in the World of Matter // Teilhard de Chardin P. Hymn of the Universe. London: William Collins and Sons, 1965. P. 49.*

³⁰ *Teilhard de Chardin P. Letter to Ida Treat, 26 August 1926 // Teilhard de Chardin P. Letters to Two Friends. New York: New American Library, 1970. P. 40.*

Вместо этого Шарден, согласно «Упражнениям», ищет абсолютное в вещественности этого мира. В работе 1921 г. «Наука и Христос» он пишет: «Со своей стороны, я убежден, что нет более существенной природной пищи для религиозной жизни, чем контакт с должным образом изученными научными реалиями. <...> Никто не может понять так хорошо, как человек, поглощенный изучением материи, в какой степени Христос, через Свое Воплощение, является внутренним для мира, насколько он укоренен в мире даже в самом сердце мельчайшего атома»³¹. С точки зрения Шардена, в этом взаимопроникновении процесс познания основан на развитии научного знания, а наука, в свою очередь, должна все больше «оплодотворяться мистикой, для того чтобы быть одушевленной ею»³². В этом случае в соответствии с прагматикой «Духовных упражнений» религиозный опыт ведет не к отрыву от мира, а к возобновлению стремления к активной жизни в нем.

Способом воспитания подобной интеграции Шарден видит «Духовные упражнения». Но, как и в случае с новой экзегетикой Священного Писания, он стремится придать «Упражнениям» современный смысл. Шарден призывает адаптировать «Упражнения», и там, где Игнатий указывал на необходимость послушнику «думать с Церковью», Шарден настаивает на том, что сегодня «Церковь должна думать с человечеством». Его работа «Божественная среда» является частичной попыткой отобразить, какими «Упражнения» должны быть даны сегодня³³. Как замечает Лаберже, он пытался исправить некоторые акценты, поставленные Игнатием: классические «Упражнения» виделись ему слишком индивидуалистическими, аскетическими и статичными, с недостаточно развитой христологией и слишком узким пониманием ортодоксальности [Laberge 1973]. В письме к П. Лерою в 1950 г. Шарден замечает: «Нам необходимо полное переложение игнатианской схемы с точки зрения органической вселенной (растущей вселенной) в том виде, в каком мы ее понимаем сегодня. <...> Я думаю, что такое переложение вполне возможно, и я смогу его набросать»³⁴. Но, к сожалению, к моменту его смерти в 1955 г. оно так и не было написано.

³¹ *Teilhard de Chardin P. Science and Christ. P. 36.*

³² *Teilhard de Chardin P. My Universe. P. 83.*

³³ Попытка воссоздать это видение новых «Духовных упражнений» Шардена была предпринята Л. Савари [Savary 2010].

³⁴ *Teilhard de Chardin P., Leroy P. Letters from my friend, Teilhard de Chardin, 1948–1955: including letters written during his final years in America. New York: Paulist Press, 1980. P. 63.*

* * *

Новое видение мира, эволюционного процесса и антропологии человека, сформированное Пьером Тейяром де Шарденом, на протяжении его жизни отвергалось руководством католической церкви. Несмотря на выход в 1950 г. энциклики Пия XII «*Humani generis*»³⁵, в которой говорилось о совместимости теории эволюции и католической доктрины, это противостояние продолжалось до самой смерти Шардена в 1955 г. и не утихало окончательно еще несколько лет. Однако посмертное издание корпуса работ Шардена, продолжавшееся не одно десятилетие, смогло в определенной степени примирить обе стороны. Так, в конце столетия, в 1996 г., Иоанн Павел II в обращении к Папской академии наук добавил к словам Пия XII, что «новое знание привело к признанию теории эволюции более чем гипотезой» [Russell 1998, с. 2–9]. И как заметил А. Мень в предисловии к первой публикации «Божественной Среды» на русском языке: «Для многих марксистов христианство понятно и даже приемлемо в форме тейярдизма» [Мень 1992, с. XXIV].

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” (competition “Student scientific project teams of Russian State University of Humanities”).

³⁵ *Pope Pius XII. Litterae encyclicae. Humani Generis. Ad Venerabiles Fratres Patriarchas Primates Archiepiscopos Episcopos Aliosque Locorum Ordinarios Pacem et Communionem cum Apostolica Sede Habentes de Nonnullis Falsis Opinionibus, quae Catholicae Doctrinae Fundamenta Subruere Minantur // Acta Apostolicae Sedis. 1950. Vol. 42, no. 11. P. 561–578.*

Литература

- Гутнер 2010 – Гутнер Г.Б. Тейяр де Шарден // Новая философская энциклопедия. Т. 4. 2-е изд., испр. и доп. М.: Мысль, 2010. С. 23–24.
- Мень 1992 – Мень А. Пьер Тейяр де Шарден: христианин и ученый // Тейяр де Шарден П. Божественная Среда. М.: Ренессанс; ИВО-СиД. 1992. С. V–XXIV.
- Храмов 2018 – Храмов А. Притяжение противоположностей: рецепция теории эволюции в младоземельном креационизме // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 76. С. 59–76.
- Храмов 2015 – Храмов А. Теистическая эволюция и дарвинизм: от войны к миру // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 84–109.
- Ariew 2003 – Ariew R. Descartes and the Jesuits. Doubt, novelty, and the Eucharist // Jesuit science and the Republic of letters / Ed. by M. Feingold. Cambridge: MIT Press. 2003. P. 157–194.
- Baldini 1985 – Baldini U. Una fonte poco utilizzata per la storia intellettuale: le ‘censurae librorum’ et ‘opinionum’ nell’antica Compagnia di Gesù // Annali dell’Istituto di storico italo-germanico in Trento. 1985. Vol. XI. P. 19–67.
- Barjon, Leroy 1964 – Barjon L., Leroy P. La carrière scientifique de Pierre Teilhard de Chardin. Monaco: Editions du Rocher. 1964. 140 p.
- De Solages 1967 – De Solages B. Teilhard, Journal, Cahier 7, 9 June 1919 // Teilhard de Chardin. Témoignage et étude sur le développement de sa pensée. Toulouse: Privat. 1967. 397 p.
- D’Ouinice 1970 – D’Ouinice R. Un prophète en procès: Teilhard de Chardin. Vol. 1. Paris: Aubier, 1970. 277 p.
- Dodson 1984 – Dodson E.O. The Phenomenon of Man Revisited. A Biological Viewpoint on Teilhard de Chardin. New York: Columbia University Press. 1984. 281 p.
- Feingold 2003 – Feingold M. Jesuit Science and the Republic of Letters. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press. 2003. XI, 483 p.
- Feldhay 1987 – Feldhay R. Knowledge and Salvation in Jesuit Culture // Science in Context. 1987. Vol. 1(2). P. 195–213.
- Fischer 1978 – Fischer K.A.F. Jesuiten-Mathematiker in der deutschen Assistenz bis 1773 // Archivum Historicum Societatis Iesu. 1978. Vol. 47. P. 159–224.
- Fischer 1980 – Fischer K.A.F. Jesuiten in Breslau: Quellen zur Geschichte der Breslauer Jesuiten akademie und Jesuiten universitat, 1640–1755 // Archiv fur Schlesische Kirchengeschichte. 1980. Vol. 38. P. 121–174.
- Fischer 1983a – Fischer K.A.F. Jesuiten-Mathematiker in der Franzosischen und Italienischen Assistenz bis 1762 bzw. 1773 // Archivum Historicum Societatis Iesu. 1983. Vol. 52. P. 52–92.
- Fischer 1983b – Fischer K.A.F. Die Astronomie und Naturwissenschaften in Mahren // Bohemia. 1983. Vol. 24(1). P. 19–103.
- Fischer, Hibst 1983 – Fischer K.A.F., Hibst P. Die Astronomie an den Hochschulen in Brunn // Bohemia. 1983. Vol. 24(2). P. 295–298.
- Fleming 2004 – Fleming D. Like the Lightning: The Dynamics of the Ignatian Exercises. St. Louis: Institute of Jesuit Sources. 2004. 191 p.
- Flynn 2011 – Flynn G., Murray P.D. Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology. Oxford: Oxford University Press, 2011. 604 p.

- Galleni 1992 – *Galleni L.* Relationships between scientific analysis and the world view of Pierre Teilhard de Chardin // *Zygon*. 1992. Vol. 27(2). P. 153–166.
- Galleni, Scalfari 2006 – *Galleni L., Scalfari F.* Teilhard de Chardin engagement with the relationships between Science and Theology in light of discussion about Environmental Ethics // *Teilhard de Chardin on people and planet* / Ed. by C.D. Drummond. London: Equinox. 2006. P. 160–178.
- Galleni 2011 – *Galleni L.* Teilhard de Chardin's multicentric model in Science and Theology. A Proposal for the Third Millennium // *The Legacy of Pierre Teilhard de Chardin* / Ed. by J. Salmon, J. Farina. New York: Paulist Press, 2011. P. 59–78.
- Grumett 2006 – *Grumett D.* Christ in the World of Matter. Teilhard de Chardin's Religious Experience and Vision. Lampeter: Religious Experience Research Centre, 2006. 19 p.
- Harris 1989 – *Harris S.J.* Transposing the Merton Thesis. Apostolic Spirituality and the Establishment of the Jesuit Scientific Tradition // *Science in Context*. 1989. Vol. 3. P. 29–65.
- Hill 2001 – *Hill B.R.* Teilhard's Vision and the Environment // *Horizons*. 2001. Vol. 28(01). P. 50–68.
- Hofmann 2020 – *Hofmann J.R.* Erich Wasmann, S.J.: Natural Species and Catholic Polyphyletic Evolution during the Modernist Crisis // *Journal of Jesuit Studies*. 2020. Vol. 7. P. 244–262.
- Laberge 1973 – *Laberge J.* Pierre Teilhard de Chardin et Ignace de Loyola. Les notes de retraite. Montreal: Editions Bellarmin, 1973. 237 p.
- Malachi 1988 – *Malachi M.* The Jesuits: the Society of Jesus and the Betrayal of the Roman Catholic Church. New York; London: Simon & Schuster, 1988. 525 p.
- Piveteau 1964 – *Piveteau J.* Le Pere Teilhard de Chardin savant. Paris: Fayard, 1964. 143 p.
- Russell 1998 – *Evolutionary and Molecular Biology: Scientific Perspectives on Divine Action* / Ed by. R.J. Russell, W.R. Stoeger, F.J. Ayala. California: Vatican Observatory and the Center for Theology and the Natural Sciences. 1998, 551 p.
- Savary 2010 – *Savary L.M.* The New Spiritual Exercises in the Spirit of Pierre Teilhard de Chardin. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 2010. 197 p.
- Speaight 1967 – *Speaight R.* The life of Teilhard de Chardin. New York: Harper & Row, 1967. 360 p.
- Udias 2008 – *Udias A.* Teilhard de Chardin and the current dialogue between Science and Religion // *God seen by Science: Anthropic evolution of the Universe*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008. P. 71–97.
- Wildiers 1968 – *Wildiers N.M.* An introduction to Teilhard de Chardin. New York: Harper & Row, 1968. P. 180–181.

References

- Ariew, R. (2003), “Descartes and the Jesuits: Doubt, Novelty, and the Eucharist”, in Feingold, M. (ed.), *Jesuit science and the Republic of letters*, MIT Press, Cambridge.
- Baldini, U. (1985), “Una fonte poco utilizzata per la storia intellettuale: le ‘censurae librorum’ et ‘opinionum’ nell’antica Compagnia di Gesù”, *Annali dell’Istituto di storico italo-germanico in Trento*, vol. 11, pp. 19–67.

- Barjon, L. and Leroy, P. (1964), *La carrière scientifique de Pierre Teilhard de Chardin*, Editions du Rocher, Monaco.
- De Solages, B. (1967), "Teilhard, Journal, Cahier 7, 9 June 1919", in *Teilhard de Chardin. Témoignage et étude sur le développement de sa pensée*, Privât, Toulouse.
- D'Ouince, R. (1970), *Un prophète en procès: Teilhard de Chardin*, vol. 1, Aubier, Paris.
- Dodson, E.O. (1984), *The Phenomenon of Man Revisited: A Biological Viewpoint on Teilhard de Chardin*, Columbia University Press, New York.
- Feingold, M. (2003), *Jesuit Science and the Republic of Letters*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Feldhay, R. (1987), "Knowledge and Salvation in Jesuit Culture", *Science in Context*, vol. 1(2), pp. 195–213.
- Fischer, K.A.F. (1978), "Jesuiten-Mathematiker in der deutschen Assistenz bis 1773", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. 47, pp. 159–224.
- Fischer, K.A.F. (1980), "Jesuiten in Breslau: Quellen zur Geschichte der Breslauer Jesuiten akademie und Jesuiten universitat, 1640–1755", *Archiv fur Schlesische Kirchengeschichte*, vol. 38, pp. 121–174.
- Fischer, K.A.F. (1983), "Jesuiten-Mathematiker in der Franzosischen und Italienischen Assistenz bis 1762 bzw. 1773", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. 52, pp. 52–92.
- Fischer, K.A.F. (1983), "Die Astronomie und Naturwissenschaften in Mahren", *Bohemia*, vol. 24(1), pp. 19–103.
- Fischer, K.A.F. and Hibst, P. (1983), "Die Astronomie an den Hochschulen in Brunn", *Bohemia*, vol. 24(2), pp. 295–298.
- Fleming, D. (2004), *Like the Lightning: The Dynamics of the Ignatian Exercises*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis.
- Flynn, G. and Murray, P.D. (2011), *Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, Oxford University Press, Oxford.
- Galleni, L. (1992), "Relationships between scientific analysis and the world view of Pierre Teilhard de Chardin", *Zygon*, vol. 27(2), pp. 153–166.
- Galleni, L. (2011), "Teilhard de Chardin's multicentric model in Science and Theology: A Proposal for the Third Millennium", in Salmon, J. and Farina, J. (eds.) *The Legacy of Pierre Teilhard de Chardin*, Paulist Press, New York, pp. 59–78.
- Galleni, L. and Scalfari, F. (2006), "Teilhard de Chardin engagement with the relationships between Science and Theology in light of discussion about Environmental Ethics", in Drummond, C.D. (ed.) *Teilhard de Chardin on people and planet*, Equinox, London, pp. 160–178.
- Grumett, D. (2006), *Christ in the World of Matter: Teilhard de Chardin's Religious Experience and Vision*, Religious Experience Research Centre, Lampeter.
- Gutner, G.B. (2010), "Teilhard de Chardin", in *Novaya filosofskaya entsiklopediya*. T. 4 [New philosophical encyclopedia, vol. 4], Mysl', Moscow, Russia, pp. 23–24.
- Harris, S.J. (1989), "Transposing the Merton Thesis: Apostolic Spirituality and the Establishment of the Jesuit Scientific Tradition", *Science in Context*, vol. 3, pp. 29–65.
- Hill, B.R. (2001), "Teilhard's Vision and the Environment", *Horizons*, vol. 28(01), pp. 50–68.
- Hofmann, J.R. (2020), "Erich Wasmann, S.J.: Natural Species and Catholic Polyphyletic Evolution during the Modernist Crisis", *Journal of Jesuit Studies*, vol. 7, pp. 244–262.
- Khramov, A. (2015), "Theistic Evolution and Darwinism: from War to Peace", *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 4(33), pp. 84–109.

- Khramov, A. (2018), "Attraction of the opposites. Reception of the Theory of Evolution in the Young Earth creationism", *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, vol. 76, pp. 59–76.
- Laberge, J. (1973), *Pierre Teilhard de Chardin et Ignace de Loyola: Les notes de retraite*, Editions Bellarmin, Montreal.
- Malachi, M. (1988), *The Jesuits: the Society of Jesus and the Betrayal of the Roman Catholic Church*, Simon & Schuster, New York, London.
- Men', A. (1992), "Pierre Teilhard de Chardin: a Christian and a scientist", in Teilhard de Chardin P. *Bozhestvennaya sreda* [The Divine Milieu], Renessans, IVO-SiD, Moscow, Russia, pp. V–XXIV.
- Piveteau, J. (1964), *Le Pere Teilhard de Chardin savant*, Fayard, Paris.
- Russell, R.J., Stoeger, W.R., and Ayala, F.J. (eds.) (1998), *Evolutionary and Molecular Biology: Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory and the Center for Theology and the Natural Sciences, California.
- Savary, L.M. (2010), *The New Spiritual Exercises in the Spirit of Pierre Teilhard de Chardin*, Paulist Press, Mahwah, New Jersey.
- Speaight, R. (1967), *The life of Teilhard de Chardin*. Harper & Row, New York.
- Udias, A. (2008), "Teilhard de Chardin and the current dialogue between Science and Religion", in *God seen by Science: Anthropic evolution of the Universe*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, pp. 71–97.
- Wildiers, N.M. (1968), *An introduction to Teilhard de Chardin*. Harper & Row, New York.

Информация об авторе

Михаил М. Базлев, аспирант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; mike.bazlev@gmail.com

Information about the author

Mikhail M. Bazlev, postgraduate student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; mike.bazlev@gmail.com

УДК 133.9

DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-134-144

Письмо А.С. Кобелева – П.А. Чистякову

Аннотация. Публикация представляет письмо одного из малоизвестных отечественных спиритуалистов, А.С. Кобелева. Письмо является характерным примером писем начинающих спиритуалистов лицам, которых они рассматривали в качестве духовных авторитетов. В фокусе внимания письма – личный психологический опыт Кобелева, который он интерпретировал как свидетельство его развития на пути постижения духовного мира. В комментарии к письму раскрыта специфика отношения спиритуалистов к использованию в ходе спиритических сеансов библейского текста как необходимого средства проверки истинности получаемых от духов сообщений. Герменевтика библейского текста влияла на практическую сторону деятельности христианских спиритуалистов, однако они пользовались ею разборчиво, проводя границу между «религией» и «суеверием» в зависимости от их историософских и иных личных предпочтений. На примере дискуссии между спиритуалистами о значении такой герменевтики в комментарии поставлен вопрос о соотношении христианского традиционализма и религиозного универсализма в учениях христианских спиритуалистов. Письмо представляет интерес для истории религии как артефакт исповедального жанра, раскрывающий перед читателем описание спиритуалистами их личного опыта.

Ключевые слова: спиритуализм, спиритизм, оккультизм, христианство, традиция, символизм

Для цитирования: Письмо А.С. Кобелева – П.А. Чистякову / Публ. и коммент. В.С. Раздьяконова // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 4. С. 134–144. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-134-144

A.S. Kobelev's letter to P.A. Chistjakov

Abstract. The publication features a letter by an unheralded Russian spiritualist A.S. Kobelev. It represents a distinctive sample of correspondence of emerging spiritualists to the persons whom they viewed as their spiritual authority. The letter focuses on the personal psychological experience of Kobelev, which he interpreted as an evidence of his advancement in the journey of comprehending the Spiritual World. Comments to the letter unveil the specifics of spiritualist attitude towards the use of the Scripture in the course of seances as an essential means of verifying the veracity of messages received from spirits. The Scripture hermeneutics had influence on the practical aspect of activity of Christian spiritualists; however, they used it selectively, while drawing a line between the Religion and the Superstition depending on their historiosophical and other personal preferences. The example of discussion between spiritualists on the significance of such hermeneutics raises the question about the correlation between Christian traditionalism and religious universalism in the teachings of Christian spiritualists. The letter is of interest for historians of religion as an artefact of confessional fiction depicting personal experience of spiritualists.

Keywords: spiritualism, spiritism, occultism, Christianity, tradition, symbolism

For citation: “A.S. Kobelev's letter to P.A. Chistjakov” (publication and introductory note by V.S. Razdyakonov) (2020), *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4. pp. 134–144, DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-134-144

Письмо А.С. Кобелева является одним из многих писем, которые начинающие спиритуалисты и оккультисты адресовали лицам, считавшимся авторитетами в интересовавшей их области. Подобные письма можно обнаружить среди писем, направленных П.А. Чистякову, А.М. Бутлерову и А.Н. Аксакову. Эти письма могут быть разделены на два идеальных типа – в одних испрашивались технические советы по организации сеансов, в других ставился вопрос о духовном наставничестве. В большинстве таких писем спиритуалисты делились своим оккультным опытом, рассказывая о своеобразных психологических феноменах, которые, по их мнению, свидетельствовали о взаимодействии с духовным миром.

Ценность этого типа писем заключается в том, что они во многих случаях представляют взгляды рядовых оккультистов, мало знакомых с эзотерической традицией и выражающих «наивный» взгляд на оккультные феномены, требующий оценки со стороны более знающего, с их точки зрения, спиритуалистического авто-

ритета. Иногда такие письма являются зримым воплощением типичного эзотерического тропа той эпохи, утверждавшего, что передача оккультного знания возможна лишь непосредственно от учителя к ученику¹. Эти письма позволяют составить представление о том, на каких принципах выстраивалась иерархия внутри спиритуалистического сообщества и, в частности, какую роль играл и как оценивался личный опыт, считавшийся в общем и целом спиритуалистами необходимым условием обретения знания о духовном мире.

Иногда в подобного рода письмах, как это видно на примере публикуемого письма Кобелева, ставились религиозные вопросы, дебатировавшиеся спиритуалистами, но не становившиеся предметом публичного обсуждения. Предметом дискуссий часто оказывались практики, восходящие к христианской традиции: в то время как одни спиритуалисты отвергали их, другие, напротив, считали их необходимым условием для проведения сеанса. В данном случае спор велся по одному из ключевых вопросов спиритуалистической эпистемологии – вопросу об установлении самоличности духа. Спиритуалисты были убеждены, что духи на сеансах безусловно могут лгать, а потому специально использовали разные методики определения их личности (например, для М.П. Сабуровой такими «знаками» подлинной личности духа служили характерные для усопшего обороты речи). Поскольку большинство спиритуалистов были христианами, наибольшим авторитетом для них обладали те способы проверки, которые основывались на библейском тексте и православной традиции. Одним из популярных средств проверки был текст из 1 соборного послания апостола Иоанна: «Возлюбленные! не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире. Духа Божия (и духа заблуждения) узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире» (1-е Иоанна 4:1–3). Толкование этого текста (а кроме него – 1-е Кор 12:3) является примером специфической спиритуалистической герменевтики библейского текста, призванной обосновать спиритуалистическую практику.

Как показывает спор между Кобелевым и лидером Московского спиритического кружка А.И. Бобровой, критика того или

¹ Хороший пример подобного рода писем представляет переписка М.И. Хрущова и В.Н. Запругаева. См.: ОР РГБ. Ф. 368. К. 18. Ед. 21: Письма Хрущова М.И. – Запругаеву В.Н.

иногo практического действия не коррелировала с отношением к христианству, скорее, она определялась характерным для каждого отдельного спиритуалиста критерием различия между «суеверием» и «религией». Спиритуалисты вполне в духе той эпохи сознательно и последовательно боролись с «суеверием», считая, что ложные представления мешают объективному исследованию духовного мира и в конечном счете объединению «науки» и «религии». Для борьбы с суевериями спиритуалисты стремились опираться на науку, которая, однако, служила им не только средством искоренения суеверий, но и средством признания некоторых из этих суеверий вполне реальными. К примеру, некоторые народные практики могли «психологизироваться»: популярный среди спиритуалистов 90-й псалом сравнивали с народными заговорами и объясняли его эффективность с помощью теории животного магнетизма². Как показывает пример Московского спиритического кружка, участникам которого духи предлагали носить в качестве оберегов «шелковые рубашки» и окуривать помещение можжевельником «после какого-нибудь вредного посещения»³, граница между тем, что считалось «суеверием» и «религией», была подвижной – одни религиозные практики могли объявляться суеверием, а другие – необходимым для проведения сеанса техническим действием. С.Д. Бобров, аргументируя против использования библейского текста как средства проверки самоличности духов, замечал: «что дары духовные, как то: исцеление болезней, знание всех языков, изгнание злых духов и др., столь обильно ниспосылаемые Иисусом Христом на первых своих последователей, что, по свидетельству Афанасия Александрийского, имя Иисуса Христа, произносимое даже людьми порочными, оказывало сильнейшее влияние на духов зла, совсем исчезли у современных христиан; а потому и правила, о которых упоминает господин Кобелев, данные первым христианам, оказываются не достигающими цели»⁴.

Подвижность границы свидетельствует в пользу того, что «суеверие» в ту эпоху и для спиритуалистов играло вполне традиционную для христианской культуры позднего модерна роль медиатора между наукой и религией. Средством завоевать у «суеверия» еще немного территории для науки стал оккультизм, который

² П-ва В. Обмен мыслей между читателями // Ребус. 1894. 311. С. 116–117.

³ НИОР РГБ. Ф. 368. К. 9. Ед. 1. Л. 149: Книга общих сеансов – сочинение участника спиритических сеансов, подписавшегося Алексеем Ивановичем.

⁴ 3-е заседание, 15 октября 1907 г. // Записки Русского спиритуалистического общества. 1908. № 1. С. 7.

многие его защитники позиционировали как раздел антропологии и естественных наук⁵. И если граница между оккультизмом и наукой регулярно дебатировалась на теоретическом поле философии и эпистемологии науки, то граница между оккультизмом и религией предполагала постановку вопроса о соотношении эзотеризма и христианства.

Я думаю, что в отечественном спиритуализме можно выделить две точки зрения по вопросу о соотношении христианства и эзотеризма. Первая точка зрения восходила к трудам Элифаса Леви и утверждала существование тайного христианского братства магов. Эта точка зрения, наиболее полно представленная в художественных сочинениях В.И. Крыжановской, зачастую синтезировалась с теософскими представлениями о тайных братствах, следящих за порядком и направляющих развитие человечества. Другая точка зрения, восходящая к христианской критике гностиков, осуждала характерный для многих оккультных доктрин эзотеризм: «Дай Бог, чтобы возможно скорее ликвидировалось лицемерно-фарисейское мнение, утверждающее о том, что-де тайны духовных знаний могут быть доступны только лишь посвященным. Это – политика не христианского направления»⁶. К этой точке зрения склонялись те спиритуалисты, которые в большей степени тяготели, с одной стороны, к демократическим тенденциям, характерным, например, для протестантского евангелического движения, а с другой – к эпистемологическому этосу науки, утверждавшей принцип открытости научного знания. Последнее, впрочем, не мешало им обращаться к трудам Леви как источнику оккультных знаний, «экзотеризация» которых считалась одним из знаков скорого наступления новой эпохи. Таким образом, с точки зрения одних, оккультное знание должно принадлежать избранным посвященным, в то время как другие считали, что оно должно стать доступным для большинства. В этом отношении можно сказать, что среди отечественных спиритуалистов всякий эзотерик считался оккультистом, но не всякий оккультист был эзотериком.

Отечественные спиритуалисты, изначально, как, например, А.Н. Аксаков, проявлявшие интерес к теософии, впоследствии часто критиковали теософов в том числе за их антихристианские взгляды. Конфликт теософов и спиритуалистов следует рассматривать как разновидность конфликта между религиозным универсализмом и христианским традиционализмом. К примеру, среди

⁵ Два новые иностранные отзыва о г-же Блаватской // Ребус. 1894. № 38. С. 283.

⁶ Юм. Беседы старого спирита: Воскресение души // Спиритуалист. 1908. № 4. С. 187.

спиритуалистов вопрос о природе Христа был одним из дебатировавшихся вопросов: одни считали, что его можно признать всего лишь «великим учителем», другие говорили о его спасительной миссии как Богочеловека. В своем письме Кобелев прямо противопоставляет «исповедание Христа» теософии, утверждая, что на сеансах под видом духов могут являться «члены гималайского братства» и единственным способом их опознания становился текст из послания апостола Иоанна.

Языком религиозного универсализма был религиозный символизм, определявшийся как средство связи человека и духовного мира. «Священная математика»⁷, обычно ссылавшаяся на традицию еврейской Каббалы, часто встречалась на страницах оккультных и спиритуалистических журналов. Кроме того, оккультисты в подтверждение существования универсальной религиозной традиции указывали на религиозные образы, среди которых крест, встречающийся в различных видах в разных традициях, занимал одно из главных мест. К примеру, в оккультных романах В.И. Крыжановской, симпатизировавшей христианскому оккультизму Леви, крест часто выступал в качестве действенного оружия христианских магов против сил зла.

Стоит отметить, что символизация образов рассматривалась патрологами начала XX столетия как часть традиционной христианской *disciplina arcani*, утверждавшей необходимость сокрытия от язычников христианских таинств посредством «особого священного языка»⁸. Христианский символизм, испытывавший «сильное влияние востока»⁹, рассматривался универсалистами как всего лишь разновидность религиозного универсализма. Борьба между христианами и универсалистами за крест сводилась к борьбе за его значение: первые обращались к традиции его интерпретации в рамках христианства, вторые – к истории религии, представлявшей многочисленные свидетельства использования креста в разных культурах¹⁰. Хотя и те и другие определяли крест как символ жизни¹¹, для лиц, ищущих духовного руководства, как показывает письмо Кобелева, принципиально было получить такое руководство именно от

⁷ Шеттинг Д.О. Символика чисел. Воронеж: Тип. В.И. Исаева, 1893. С. 1.

⁸ Уваров А.С. Христианская символика. Ч. 1: Символика древне-христианского периода. М.: Тип. Г. Лиснера и Д. Собко, 1908. С. 8.

⁹ Там же. С. 94.

¹⁰ Голубцов А.П. Из чтений по церковной археологии и литургике. СПб., 1917. С. 212–215.

¹¹ Шмаков В.А. Священная книга Тота; Великие арканы Таро; Абсолютные начала синтетической философии эзотеризма. М.: Скл. изд. у авт., 1916. С. 119.

христианских духов. Христианским спиритуалистам определенно было мало трактовать крест как изображение «действия активно-го начала на пассивное, духа – на материю»¹², с их точки зрения, подобная трактовка упускала из виду его христианское значение. Конфликт вокруг интерпретации религиозной символики становился одним из предметов споров между традиционализмом и универсализмом. Фактически этот конфликт служил отражением двух точек зрения на религию, которые равным образом увлекали спиритуалистов, – идеей о ее эволюции, вершиной которой считалось христианство, и представлением о существовании на протяжении тысячелетий человеческой истории единой традиции общения с духовным миром.

Что касается личности самого Кобелева, то о его жизни и деятельности известно на данный момент очень мало. Известно, что он был заявлен редакцией «Изиды» в качестве одного из ее авторов, однако обещанный читателям очерк «Фу-шуй (китайский оккультизм)», насколько известно, так и не был опубликован¹³. Можно лишь весьма осторожно предположить, что отказ в публикации, с одной стороны, мог быть связан с переменами в руководстве редакции «Изиды», а с другой – обусловлен критическим отношением к «Изиде» А.А. Мирковича, близкого знакомого Кобелева, осуждавшего деятельность Папюса и Чеслава фон Чинского¹⁴.

Письмо А.С. Кобелева хранится в отделе рукописей Российской государственной библиотеки в фонде журнала «Ребус» (ф. 368, к. 6, ед. 41. 6 л., 1910 г.).

Текст

[Л. 1]

С. Петербург

Улица Жуковского д. 20 кв. 37.

Многоуважаемый Петр Александрович!

Позвольте мне этим письмом напомнить Вам о моем существовании. Давно это было! Однажды в октябре 1907 года к Вам в редакцию явился господин, только что вернувшийся с Дальнего Востока и отрекомендовавшийся Вам, как Алексей Семенович Кобелев. Этот господин много отнял у Вас времени и потом также внезапно скрылся с Ваших глаз, как и появился. Нечего говорить,

¹² Анкос Ж. Первоначальные сведения по оккультизму. СПб.: Г.П. Пожаров и Л.И. Дохман, 1904. С. 114.

¹³ Изиды. 1911. № 1. С. 21.

¹⁴ ОР РГБ. Ф. 368. К. 7. Ед. 6. Л. 3: Миркович А.А. – Чистякову П.А.

[Л. 1об.]

что этот господин и автор настоящих строк – одно и то же лицо. С тех пор прошло почти три года и вот теперь я наконец решился напомнить Вам о своем существовании и просить сердечно простить мне мое долгое молчание.

Пусть исповедь, к которой я сейчас приступаю, послужит в Ваших глазах моим оправданием и вместе с тем откроет Вам причины моего долгого молчания.

После наших мимолетных встреч и бесед в Москве в октябре 1907 года, я прибыл в Петербург со смутными чувствами и спутанными мыслями. Ведь в то время я был совер-

[Л. 2]

шенный новичок в вопросах оккультизма и первый раз в моей жизни столкнулся в лице Вас и Ваших Московских друзей с людьми, занимающимися оккультизмом и спиритизмом. Наши отрывочные беседы с Вами и госп. Сербовым (я к величайшему моему стыду должен сознаться, что забыл его имя и отчество) по оккультизму и с Александрой Ивановной по спиритизму хотя и дали мне много нового, но это новое, благодаря моей неподготовленности, как-то плохо укладывалось в моей голове и вносило сумбур в мои прежде сложившиеся представления по вопросам оккультизма. Кроме того, я лично заметил, что даже среди Ваших московских друзей существует какой-то разлад во взгля-

[Л. 2об.]

дах на отношение оккультизма к спиритизму. Я чувствовал, что во всем том мне нужно будет разобраться самому и Ваш прощальный совет – не терять разума и головы при исследовании оккультных вопросов – я решил сделать своим девизом.

К сожалению, на первых порах мне обстоятельства в том отношении не благоприятствовали. В Питере я был новичок и вдобавок мне нужно было устраиваться со своими материальными делами. Только покончив со всем этим, я приступил к основательному изучению оккультизма. Сначала я, конечно, приступил к изучению литературы и стал приобретать по возможности все, что выходило и выходит на русском языке по оккультизму и спиритизму. Благодаря же услугам Публичной библиотеки я мог штудировать и текущую оккультную прессу.

[Л. 3]

Мои знания химии и физики, анатомии и физиологии, истории, психологии, логики и философии, <...> мое специальное восточное образование и широкое знакомство с буддизмом и индуизмом

сослужили здесь огромную службу. Не меньшую же службу сослужили мне здесь основательные познания философии, психологии и истории религии и христианского богословия. Теперь эта работа уже закончена, анализ и синтез произведен и мое оккультное миро-созерцание выработано.

По мере того, как шла эта работа, у меня созревало решение напомнить Вам о себе, когда работа будет окончена. Только недавно эти работы действительно пришли к концу, и я могу теперь с радостью и открытым сердцем, что Вы, дорогой Петр Александрович, – один из очень немногих русских оккультистов, стоящий, по моему мнению, на правильном пути и Ваш журнал Ребус есть действительно единственный в России орган, серьезно и здорово трактую-

[Л. Зоб.]

щий вопросы оккультного характера.

Так как я уверен, что содержание этого письма останется между нами, и так как я в Вас вижу моего собрата, то могу сообщить, что наряду с теоретической подготовкой шла и идет моя практическая тренировка и, благодарение Господу Богу, успехи ощутительные уже имеются на лицо.

В марте месяце несколько лиц и в том числе я образовали замкнутый оккультный кружок. С одним из лиц этого кружка Вы письменно уже познакомились. Я говорю о Алекс. Мирковиче. По моим советам, между нами говоря, он обратился к Вам и сделался Вашим ревностным поклонником и постоянным подписчиком Ребуса. В скором времени и другие члены кружка подпишутся на Ваш Ребус.

[Л. 4]

Занимался я за это время и исследованием в области спиритизма или, выражаясь вернее, медиумизма. Кстати, здесь я должен буду напомнить Вам один случай, имевший место у Вас на собрании в понедельник первой половины октября 1907 г. Случай этот, или, лучше сказать недоразумение произошел между мною и А.И. Бобровой.

В тот момент А.И. Боброва вела беседу о проявлениях духовного мира и я задал вопрос: применяется ли в вашем медиумическом кружке заклятие апостола Иоанна (1-е Собор. Посл. IV, 1, 2, 3)? На это я получил резкий ответ, что оно не применяется, так как оно бесполезно. Сознаюсь, этот ответ меня тогда сильно смутил, но не убедил. Как только мне удалось столкнуться с потусторонним миром на медиумических сеансах, я поспешил воспользоваться этим закланием, как одним из средств определения истинности того, что повествуют нам потусторонние

[Л. 4об.]

силы, когда они начинают говорить от Имени Господа Бога.

Результаты получились изумительные! Не смотря на то, что они чертили кресты, как признак своего христианского вероучения, большинство из них отвечало на это заклятье «нет» или прекращало свои манифестации. Вследствие этого в данном кружке спиритов это заклятие теперь принято, как необходимая часть ритуала.

Такое обстоятельство, т. е. совершение крестного знамения и в то же время не исповедание Иисуса Христа за Сына Божия, объясняется очень просто, если принять во внимание, что часто на медиумических сеансах проявляются под оболочкою руководителя вышедшие в астрал члены Гималайского братства или братства Золотых Врат. Насколько мне известно, они признают крест как символ, но не в христианском значении, а в значении адептуры белой магии.

[Л. 5]

Теперь я позволю задать Вам несколько вопросов, на которые, быть может, Вы мне ответите, если простите мне мое невежливое столь долгое молчание и если у Вас найдется для ответа несколько свободных минут. Я должен Вам сообщить, что благодаря тренировкам я сделался довольно сносным сенситивом и даже медиумом. Стуки меня сопровождают почти повсюду, их слышат не только я, но и другие и иногда они доходят до неприятной резкости, напоминающей собою хлопучечные выстрелы. Наряду с этим я часто ощущаю то слабый, то очень сильный холод, то слабый, то очень сильный жар. Далее, если на дворе сырая погода, то я, сидя в комнате с наглухо закрытыми окнами, ощущаю влажность во всю длину рук и ног. Этого еще мало я почти постоянно вижу в воздухе и над головами людей световые блески и зигзаги то цвета

[Л. 5об.]

горящей папиросы, то белого, то синеватого цвета. Благодаря этому я могу теперь определять характер своих и чужих мыслей. Наконец я вижу парообразные и даже более плотные шарообразные серого и черного цвета образования. Блески и зигзаги я вижу днем и ночью, вечером и утром, в темноте и при сильном свете. Обо всем том я пишу Вам вот по какой причине. Когда я ощущаю холодок или вижу световые эффекты оранжевого оттенка, причем около меня нет людей и строй моих мыслей и чувств сравнительно высок, когда я наконец вижу серые и черные образования, я чувствую, что ко мне приступает какая-то нечисть и если я не приму энергичных индийских или христианских мер, у меня является через полчаса апатия, раздражительность, головная боль, отсутствие мыслей и

[Л. 6]

общий упадок сил. По моему мнению, эти блески, холодки и серочерные образования служат показателем, что ко мне приближаются и на меня набрасываются милейшие создания вроде лярв, элементеров или элементалов, а то, может быть, и гг. вампиры. Я право не знаю, что мне тут делать. Большинство местных мне лично известных оккультистов убеждают меня удерживать при себе всю эту скверную свиту. Медиумы же прямо не одобряют меня за мой взгляд на холодок. Я со своей стороны не могу с ними согласиться, так как вся эта свора заставляет меня страдать физически и психически. Мои оппоненты, желая склонить меня на свою сторону, говорят, что если я не буду снисходителен, то могу потерять свои способности. Это меня страшит. Я колеблюсь и обращаюсь к Вам, как единственному для меня авторитету, с просьбой посоветовать

[Л. 6 об.]

что мне делать? Вообще скажите мне, верно ли что отгнание от себя низших и злых элементов астрала влечет за собою потерю астральных способностей.

В заключение сообщаю Вам следующее: во вторник я переведу 5 рублей годовой подписной платы за Ребус нынешнего года. Но мне хочется иметь Ребус и за прошлые годы. Ал. Алекс. Миркович сообщил мне, что Вы согласились выслать ему Ребус за прошлый год за 2 р. 50 к. Если Вы найдете возможным сделать и мне такую уступку, то я вслед за Вашим извещением переведу еще 5 р. с тем, чтобы Вы были любезны выслать мне Ребус за 1909 и 1908 г. Наконец я прошу сообщить мне, за какие еще годы можно будет достать у Вас Ребус и сколько это будет в общем стоить. Надеюсь на Ваше снисхождение ко мне за мое невежливое молчание и на скорый ответ на это мое письмо, остаюсь преданный Вам А. Кобелев.

*Публикация, вступительная статья
и комментарии В.С. Раздьяконова*

Послание неустановленного лица к верным братьям духовно-нравственного характера

Аннотация. В публикуемом документе представлены записи сообщений духов-руководителей Московского спиритического кружка, позволяющие составить представление о его эсхатологическом учении. Сущностной характеристикой этого учения является катастрофизм – участники кружка полагали, что обновление мира происходит через глобальные катастрофы. Текст позволяет судить о том, как участники кружка могли воспринимать происходившие в 1918 году события, и составить представление о статусе духов-руководителей. В сообщениях освещается вопрос о положении человека и его месте в эсхатологическом процессе, а также описывается содержание грядущих эсхатологических событий. Документ свидетельствует об устойчивости эсхатологических настроений участников этого спиритуалистического объединения. В нем также отражены характерные для спиритуализма конца XIX – начала XX в. эсхатологические тенденции, прежде всего представление о том, что духи являются предвестниками Третьего завета. В комментарии к публикации охарактеризованы наиболее значимые фрагменты источника и обозначены контексты, необходимые для понимания его содержания, в частности обозначена его связь с другими текстами, созданными в рамках Московского спиритического кружка, а также текстом Нового завета. Документ может быть интересен исследователям эсхатологических сообществ и всем, кого интересует религиозная культура Серебряного века.

Ключевые слова: эсхатология, спиритуализм, Серебряный век, спиритизм, Третий завет

Для цитирования: Послание неустановленного лица к верным братьям духовно-нравственного характера / Публ., вступ. статья и коммент. А.А. Маклаковой // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 4. С. 145–154. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-145-154

Address of spiritual and moral nature from an unidentified person to the faithful brethren

Abstract. The published document contains several messages of the spirit-controls of the Moscow spirit circle. Those messages reflect the main features of the circle's eschatological teaching. The essence of that teaching is catastrophism – the members of the Circle believed that the world will be renewed through global disasters. The text makes it possible to judge how the members of the circle could perceive the events that took place in 1918 and allows you to get an idea of the status of the spirit leaders. The messages highlight the views of the members of the circle on the status and place of the human in the global eschatological process and contain the description of the forthcoming eschatological events. The document demonstrates the sustainability of the eschatological sentiments of the members of the circle. The message also reflects the core eschatological tendencies of the Russian spiritualism in the late 19th and early 20th centuries, above all the notion that spirits are precursors of the Third Testament. In the commentary to the publication, the most significant fragments of the source are characterized and the contexts necessary for understanding its content are indicated, in particular, its relationship with other texts created within the framework of the MSC, the Gospel text is indicated. The document may be of interest to researchers of eschatological communities and anyone interested in religious culture of the Silver Age.

Keywords: eschatology, spiritualism, Silver Age, spiritism, Third testament

For citation: “Address of spiritual and moral nature from an unidentified person to the faithful brethren (publication, introductory note by A.A. Maklakova)”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4. 2020, pp. 145–154, DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-145-154

Публикуемый документ представляет собой записи посланий духов-руководителей, адресованные участникам Московского спиритического кружка. В источнике содержатся одни из немногих обнаруженных на данный момент эсхатологических сообщений духов, полученных в отечественных спиритических кружках в конце 1910-х гг. Основываясь на текстах, созданных в Московском спиритическом кружке, можно заключить, что выраженные эсхатологические тенденции в его учении прослеживаются по меньшей мере с 1890-х гг.¹ Более поздние источники, относящи-

¹ НИОР РГБ. Ф. 368. К. 8. Ед. 26: Бобров С.Д. Размышления на тему, данную Артуром 3 апреля 1897 г.

еся к деятельности кружка, датируемые 1920-ми годами, свидетельствуют о, по сути, перманентном характере эсхатологических настроений участников кружка².

В этом тексте отражена одна из наиболее значимых тенденций эсхатологических представлений участников Московского спиритического кружка – катастрофизм. В соответствии с этой эсхатологической парадигмой грядущее обновление мира должно произойти через глобальные потрясения. По факту катастрофический дискурс в корпусе текстов, созданных в рамках этого спиритуалистического объединения, сосуществует с миллениальным. Основная закономерность, которую можно усмотреть в проявлениях катастрофизма и миллениализма, состоит в том, что миллениальный дискурс характерен скорее для текстов, которые существовали в публичном измерении, а катастрофический – для текстов, ориентированных на внутреннее употребление. Публикуемый текст появился в период Гражданской войны, и, хотя прямые указания на текущие события в тексте отсутствуют, исходя из некоторых высказываний можно предположить, что события того времени рассматривались спиритуалистами как поворотный момент эсхатологического процесса – к примеру, духи говорят о скором наступлении «нового часа», о грядущем суде и воскресении. Поскольку в ранних сообщениях не обнаруживаются указания на то, что эсхатологические события произойдут в очень скором времени, на мой взгляд, можно говорить об интенсификации эсхатологических настроений участников кружка к моменту создания этого документа.

Эсхатологическое сознание парадоксально – катастрофические события, по сути, рассматриваются как благие предзнаменования, свидетельствующие о близком разрешении эсхатологического кризиса. В тексте встречается характерная для спиритуалистов метафора тьмы, которую сменяет свет – эта метафора отражает эсхатологическую логику, которая прослеживается во всех эсхатологических текстах Московского спиритического кружка. Трагические события в частной и общественной жизни рассматривались как составляющие целенаправленного процесса, которые должны привести к позитивному разрешению кризиса, а обострение кризиса понималось как свидетельство его разрешения в скором времени.

Участники кружка могли рассматривать текущие события как реализацию сделанных ранее духами-руководителями эсхатологических пророчеств, предвещавших катастрофы. Для эсхатологического сознания характерно стремление обнаружить сокровенные смыслы событий и, таким образом, встроить их в эсхатологический

² НИОР РГБ. Ф. 368.. К. 17. Ед. 2: И.Ф. Огнёв – А.И. Бобровой, 1917–1922.

нарратив. Духи-руководители выступали в качестве экспертов, указывающих на значения и разъясняющих их значение. Они призывали участников кружка смотреть на происходящее «внутренними глазами» – такой взгляд должен был обнаружить метафизическое измерение происходящего.

Спиритуалисты часто уподобляли себя первым христианам, а текущие события – событиям, произошедшим во времена пришествия Христа. Такая апелляция к первым векам существования христианства присутствует и в публикуемом тексте: «...как перед выступлением Иисуса на землю обрушилась волна мрака и ярости, так и ныне». Подобное осмысление происходящего связано с особенностями историософских представлений спиритуалистов – согласно многим спиритуалистическим учениям, момент смены эпох знаменуется кризисом. В этом тексте обнаруживается и другой характерный спиритуалистический троп – земное существование рассматривалось спиритуалистами как испытание, призванное исправить человеческую природу. Понятые как «испытания», трагические события обретали сотериологическое значение.

Публикуемый текст показывает, насколько значима была для эсхатологии Московского спиритического кружка антропологическая проблематика. В эсхатологическом процессе решался вопрос о статусе человека – кем он является, «сыном» или же «противником Отца». Подобная постановка вопроса коррелирует с характерным для спиритуалистов представлением о пограничном положении человека в космосе – с одной стороны, человеку приписывалась связь с космосом, с другой стороны, он представлялся выпавшим из космического порядка. В эсхатологическом учении Московского спиритического кружка человек рассматривается как активный участник эсхатологических событий – именно от человека зависит их исход. Сам же эсхатологический процесс понимался как растянутый во времени процесс решения вопроса об отношениях человека и Бога, которые должны были быть восстановлены по мере развития эсхатологических событий.

В сообщении за 17 февраля затрагивается тема, которая постоянно воспроизводится как в других сообщениях духов, так и в текстах за авторством участников кружка – духи говорят об ограниченности восприятия человека. Причиной такой ограниченности считалось текущее состояние человека. В записях П.А. Чистякова встречаются размышления о субъективности пространства и времени³. «Материальное» состояние человека, в силу которого он

³ НИОР РГБ. Ф. 368. К. 14. Ед. 35. Л. 7–8: Чистяков П.А. Заметки по философии, 1900-е гг.

воспринимает мир дискретно, представлялось спиритуалистами как ограничение, не позволяющее человеку воспринять подлинный мир. Духи же, будучи не ограничены рамками пространства и времени, имели непосредственный доступ к подлинной реальности, и на этом «метафизическом тезисе» основывался их авторитет как проводников нового откровения.

В публикуемом тексте духи призывают участников кружка нести весть о грядущих событиях, о новом откровении и подлинном смысле происходящего. Мессианское самосознание было свойственно участникам кружка на протяжении всего времени его существования. В соответствии с внутренней мифологией этого сообщества духи вступили в связь с его участниками, чтобы передать им сокровенные знания и подготовить их к миссионерской деятельности по распространению новых откровений.

Следует также отметить представленную в публикуемом тексте характерную для духов Московского спиритического кружка демократическую тенденцию – они постоянно называют своих адресатов «братьями». По факту отношения участников кружка с духами были далеки от демократизма – духи позиционировали себя как безусловных авторитетов и регулярно указывали на это своим подопечным. Стоит также заметить, что наряду с метафорой «братства», которая содержится в публикуемом тексте, в других текстах встречается метафора детско-родительских отношений, полагающая их иерархичность. Структуру сообщества можно охарактеризовать как иерархическую и на основании устава кружка, в котором прописано, среди прочего, что непосредственными руководителями являются духи. Участники кружка воспринимали духов-руководителей как полноценных участников своего сообщества. Впоследствии единение с духами должно было стать всеобщим – спиритуалисты видели завершение эсхатологического процесса в снятии границы между мирами – миром духов и миром людей.

В сообщениях духов также говорится о скором приходе «Утешителя», что является отсылкой к фрагментам из Евангелия от Иоанна⁴, которые можно считать ключевыми для спиритуалистического, если можно так выразиться, «евангельского корпуса». Спиритуалисты верили, что на их глазах сбывается обещание Христа: «Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин.14:26). Пришествие в мир духов, с которыми общались участники спиритических кружков, рассматривалось как

⁴ Например: «И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек» (Ин. 14:16).

реализация этого пророчества и свидетельство о приближении эсхатологических событий. Духи воспринимались спиритуалистами как проводники нового откровения. Многие спиритуалистические учения можно отнести к числу учений о «третьем завете», и учение Московского спиритического кружка – одно из них. В России конца XIX – начала XX в. возникло множество подобных религиозных учений, хотя не все они предполагали общение с духами, и некоторые из них хорошо известны, к примеру учение Анны Шмидт⁵.

Во время прихода Утешителя, как видно из текста, должен совершиться суд над человечеством. В частности, в тексте говорится о «воскрешении суда». Эта формулировка восходит к Евангелию от Иоанна: «и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло – в воскресение осуждения (Ин. 5:29)». Отсылки к Страшному суду встречаются и в других текстах, созданных в рамках Московского спиритического кружка. Прояснить представления участников этого объединения о Втором пришествии и Страшном суде позволяют другие архивные документы. В первую очередь, это фрагмент «Учения духов»⁶, в котором говорится, что «...неспособные к прогрессу в добре, будут оставлены, и они будут уничтожены вместе с вашей планетой...»⁷. Второй документ – это заметка П.А. Чистякова о Втором пришествии, которое он называет «актом возмездия за уголовные преступления по совокупности»⁸. В другом документе, датированном 1921 годом, описан образ Страшного суда (вероятнее всего) из визионерского текста А.И. Бобровой – в нем говорится о «...горе сверкающей молниями⁹, гремящей громом, около которой собрались души поругающих и имеет быть изречено новое слово миру и сотворен над последними суд»¹⁰. Представление о грядущем отделении «верных» от «неверных» проявлялось и в том, как участники кружка выстраивали свои отношения

⁵ Шмидт А.Н. Из рукописей Анны Николаевны Шмидт: О будущности. Третий завет. Из дневника. Письма и пр. М.: Тип. «Рус. печ.» Б.В. Назаревского, 1916.

⁶ «Учение духов» – систематизированный сборник сообщений духов-руководителей, созданный в 1890-е гг.

⁷ НИОР РГБ. Ф. 368. К. 8. Ед. 26. Л. 3 об.: Размышления на тему, данную Артуром 3 апреля 1897.

⁸ Там же. К. 14. Ед. 35. Л. 16–16 об.: Чистяков П.А. Заметки по философии, 1900-е гг.

⁹ Вероятно, это отсылка к Елеонской горе, которая неоднократно упоминается в Библии в эсхатологических контекстах.

¹⁰ НИОР РГБ. Ф. 368. К. 17. Ед. 2. Л. 24 об.: И.Ф. Огнёв – А.И. Бобровой, 1917–1922.

с окружающим их миром – эта дихотомия была одной из доминант мировосприятия участников кружка, которые, с одной стороны, видели себя носителями истины, и, с другой стороны, мыслили себя окруженными врагами.

Московский спиритический кружок был не единственным спиритическим кружком, в котором духи предвещали грядущие эсхатологические события. Такие сообщения публиковала Елена Ивановна Молоховец¹¹, эсхатологические сообщения появлялись в журнале «Спиритуалист»¹², Иван Александрович Карышев опубликовал сообщения о приходе Антихриста¹³, а по свидетельству петербургского спиритуалиста Николая Петровича Шамшева¹⁴, который сам получал сообщения о грядущем конце времен, то же самое происходило во многих других кружках. Таким образом, публикуемый документ является лишь одним из свидетельств, указывающих на эсхатологический характер спиритуализма конца XIX – начала XX в.

Текст

Ф. 368. К. 9. Ед. хр. 5: Послание неустановленного лица к «верным братьям» духовно-нравственного характера, 1918 г., февр. 6 л.

[Л. 1]

17-го февраля 1918 года

Верным, взоры к духу возносящим и всем друзьям духа в воплощении: Мир, радость и благодать да умножается среди вас, братья!

Час ушел, братья, и нет его более, и новый час пришел. Текут времена, текут роки, быстрой чередой мелькают года и дни. Ушел час и пришел новый и несет с собою новые заботы и новые дела.

И новые заботы и дела вступают в касание с делами старыми – наследием часа ушедшего – и создается нечто третье: воплощение прошло-

¹¹ См., например: *Молоховец Е.И.* Русской женщине о великом значении нашего времени и о будущности сынов ее. СПб.: Тип. П.Ф. Вощинской, 1909.

¹² См.: Из сообщений, полученных в Московском кружке М. и Е. Калашниковых // *Спиритуалист*. 1906. Май. С. 406; Из сообщений, полученных на сеансе в кружке А.О. М-ых // *Спиритуалист*. 1906. Май. С. 317.

¹³ *Карышев И.А.* Рождение антихриста и обновление земли (Медиумическое сообщение). СПб., 1906.

¹⁴ НИОР РГБ. Ф. 17. Ед. 1227.14. Л. 2: Н.П. Шамшев – Е.В. Барсову.

[Л. 1об.]

го в будущем и будущего в прошлом, нечто новое. Нечто, где сила любви и притяжения к Отцу, сила мысли Его по Его благодати вступает в касание с силою мысли воплощенных отдаленностей, с свободною волею их, и дает им возможность внести в строение часа будущего и дел его свою свободную волю, свою творческую мысль и в этой воле и мысли выявить волю Отца и идти к Нему. Противником Отца или воистину сыном является человек – должен он обнаружить. Здесь тайна претворения прошлого в будущее и будущего в прошлое.

[Л. 2]

Сын и наследник – человек призывается выявить свое право и природу. О сыновстве свидетельствуют свободная воля и творческая сила, произведения которых могут переходить из времен во время, из сроков в сроки, могут совпадать или не совпадать с течением Закона и дуновением его.

И так, в новых делах и заботах нового часа нарождается новый образ старого Завета; об нем порадейте, братья, вскрыть его поставьте и внимание воплощенных привлекайте к нему.

Сын Отца – богоподобный, бессмертный дух, свободный творец и сотрудник духовного мира воплощенный – вот новый

[Л. 2 об.]

образ старого Завета. Свободным произволением стремящийся к Отцу и воссоединяющийся с Ним путем слияния своей отдельности с Отцом и делами Его. Во имя искупления и исправления прошлого, во имя жизни вступившей в проявленнобытие (подобнобытие), дабы найти в нем или смерть, или восстание и жизнь в Отце ради дела Его и в делах Его. В свободе пребывающий и свободным волением вступающий в союз с миром непроявленным – миром отделенностей духовных. В союз братского единения и любви, ради дел и любви Отца, для дел и работы Его и восстающей в воскреше-

[Л. 3]

ние живота в жизнь вечную в Отце, Духе и Сыне, в свободе и любви и в радостях творческой и созидательной работы по воле и мысли Отца.

Но и воскресение суда есть – об нем особо и после.

Ныне же, братья, в новом часу да поможет вам любовь и милость Отца извлечь и извлекать из своей души и душ ваших братьев новые образы, новые слова и новые чувства.

Надейтесь на помощь нашу и любовь к вам, ибо на едином пути и к единой цели двигаемся...

[Л. 3 об.]

24 февраля 1918 года

Снова и снова... еще и еще раз проходим мы к терниям жизни вашей, к тяготам и скорбям дня судного; голосом братской любви напоминаем о себе, о бытии духа, о мире причин и целей, лежащих за путями вашими, за гранями постижений ваших.

Ибо и мы, и вы – едино, но в разных условиях стоим, а посему постижения ваши суть лишь частичные, в пределах временного, в пределах местного.

И говорим: – братья! ради временного и преходящего не забывайте вечного и непреходящего.

[Л. 4]

Лишь во вневременном лежит конец путей и цель его и смысл.

Там ищите разгадок, там ищите облегчения и утешения, там живет Высшая Целесообразность, Высшая Справедливость, Высшая Любовь!

Там вещи вырастают в их полной мере, в их внутренней сущности, в их взаимных отношениях.

Ваши же взаимоотношения и причинности, которые в границах постижений ваших, лишь вторичные и производные и во многом на них лежат отпечатки организации вашей; отпечаток воли сво-

[Л. 4 об.]

бодной вашей.

Но воля ваша зла, почему – вам это известно уже, – а посему надлежит ей или в окончательном зле в окончательное отторжение прийти и вступить в воскрешение суда, или же познать свою отделенную от Отца природу и отказаться от отделенности и восстать в воскрешение Жизни вечной, жизни свободы в Отце и с Отцом, жизни славы и блаженного творчества.

И эта-то Истина и сделает вас свободными, ибо вставший внутри себя на путь воссоединения и понявший и познавший его уже

[Л. 5]

смотрит на жизнь, на терния ее и на ее восторги глазами внутренними, вне тех ужасов и мраков, которыми окружает его жизнь внешняя.

И ныне говорим: – верные, не верьте мраку, не верьте ночи и свидетельствуйте об их преходящности; говорите о приближении света, о суде, о духовных целях и причинах, об том, что настают дни воскрешения.

Воскрешения! Верные, свет воскрешения есть свет высшей Любви, высшей справедливости, высшей силы Отца = Сына = Духа.

Избавитель недалеко и Утешитель близко. Да будут

[Л. 5 об.]

светильники ваши готовыми, ибо, как и Сын Человеческий, во мраке и из мрака восстанет Он и увидят и не поверят.

Но верные должны знать, что, как перед выступлением Иисуса на землю обрушилась волна мрака и ярости, так и ныне. И ныне навстречу ярости и мраку выступит Утешитель, дабы отсеять пшеницу от плевел и восстановить могущее войти в воскресение живота.

Напрягите же сердца и дух ваш, верные! Пусть чуткими и мудрыми сделаются они, дабы ощутить веяние крыл Духа, дабы ощутить несказанное в гря-

[Л. 6]

дущем, дабы приобщиться к Утешителю и вступить с ним в тесную связь любви и солидарности.

Избавитель близок и Утешитель недалеко, братья!

*Публикация, вступительная статья
и комментарий А.А. Маклаковой*

Рецензии

УДК 2-14(049.32)

DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-155-160

Рецензия на книгу:

Николи А. Фрейд и Льюис. Дебаты о Боге.
М.: Эксмо, 2019. 288 с.

Михаил М. Базлев

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

Для цитирования: Базлев М.М. [Рец.]: Николи А. Фрейд и Льюис. Дебаты о Боге / Пер. с англ. М. Завалова. М.: Эксмо, 2019. 288 с. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 4. С. 155–160. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-155-160

Book review:

Nicholi A. Freud and Lewis. The question of God.
Moscow: Eksmo, 2019. 288 p.

Mikhail M. Bazlev

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

For citation: Bazlev, M.M. (2020), "[Book review]: Nicholi A. Freud and Lewis. The question of God. Moscow: Eksmo, 2019. 288 p.", Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion, no. 4, pp. 155–160, DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-155-160

В конце 2019 г. была переведена на русский язык и издана работа Армана Николи (1927–2017) "The Question of God: C.S. Lewis and Sigmund Freud Debate God, Love, Sex, and the Meaning of Life", вышедшая под броским, но несколько вводящим в заблуждение названием «Фрейд и Льюис. Дебаты о Боге». Работа основана на материалах курса, читавшегося Николи на протяжении

© Базлев М.М., 2020

35 лет в Гарварде, и представляет сравнение жизни, творчества и мировоззрения двух великих мыслителей XX в. Как пишет Николи во вступлении: «Цель данной книги – взглянуть на человеческую жизнь сквозь призму двух диаметрально противоположных точек зрения: с точки зрения верующего и неверующего» (с. 12). Эти точки зрения рассматриваются Николи не статично. В его работе представлен подробный психолого-герменевтический анализ, встраивающий фиксируемые в трудах Фрейда и Льюиса идеи в контекст их повседневной жизни, их страхов, надежд, взаимоотношений с другими людьми и самими собой.

Работа состоит из двух частей – «Во что нам верить?» и «Как нам жить?». Николи знакомит читателя с ключевыми событиями биографий Зигмунда Фрейда (1856–1939) и Клайва Стейнла Льюиса (1898–1963), их внутренними сомнениями и убеждениями, показывая изменения их взглядов в течение жизни. Он исследует позиции обоих философов по вопросам о существовании Бога, универсального нравственного закона, их аргументацию в пользу духовного или материалистического мировоззрения, их понимание счастья, роли секса и желаний, природы любви, привязанности и дружбы, их отношение к проблематике боли и страдания, а также к предчувствию неминуемой смерти. Опираясь не на философские работы обоих мыслителей, а на их биографии, дневники, письма друзьям и родным, Николи предлагает читателям взглянуть на их личную историю как на почву, на которой выросли их убеждения.

Каждый вопрос Николи иллюстрирует размышлениями Фрейда и Льюиса. Пожалуй, именно эта черта работы Николи заслуживает особого внимания, так как в отличие от множества работ, посвященных их религиозной философии, «Дебаты о Боге» не предлагают тезисный перечень их позиций и аргументов. Вместо этого Николи показывает, как избираемое мировоззрение оказывало влияние на жизнь обоих философов, и сопоставляет их жизненные пути. Рассматривая раз за разом вопросы и ответы, принимаемые ими, Николи неявно формирует лейтмотив всей работы – к чему вера ведет человека, как она изменяет его жизнь, влияет на решения, что приносит, а чего лишает.

Николи показывает, что начало жизни Фрейда и Льюиса во многом сходно. Они оба в детстве пробовали поверить, однако к юности избрали позиции атеизма. Детская, во многом лишь внешняя (по классификации Гордона Олпорта) вера, за которой стояло стремление угодить родителям, была отвергнута ими после начала самостоятельной жизни. Оба, до перемены мировоззрения Льюиса, пишут о своем пессимизме, недовольстве и общем состоянии несчастья. Николи задается вопросом, почему же впоследствии их мировоззрения столь кардинально разошлись и как это

повлияло на их жизнь? В 1931 г. Льюис пережил обращение, став впоследствии одним из самых знаменитых апологетов христианства XX в. Вспоминая о времени, предшествующем обращению, он пишет: «... вдруг понял, что не позволяю чему-то войти, не пускаю. Я сделал выбор <...> Я решил открыть» (с. 99). И если Льюис ответил на этот призыв, то Фрейд замечает: «Этого Бог для меня не совершил. Он никогда не давал мне возможности услышать внутренний голос, а если, учитывая мой возраст, он не поспешит, то не по своей вине я останусь до конца дней таким, какой я сейчас, – “неверующим евреем”» (с. 93).

Николи находит корни атеизма Фрейда в его глубокой амбивалентности по отношению к отцу, опыте пренебрежительного отвержения его теорий коллегами, профессиональной дискриминации и откровенной неприязни со стороны антисемитски настроенного венского общества, а также влиянии антиклерикализма и «секулярного презрения к религии» (подробнее см.: *Gay P. A Godless Jew: Freud, Atheism, and the making of psychoanalysis*. New Haven: Yale University Press, 1987), царивших в академических кругах в его студенческие годы. Если сравнивать работу Николи с работами Уильяма Мейсснера (*Meissner W.W. Psychoanalysis and Religious Experience*. New Haven: Yale University Press, 1984) и Аны-Марии Риццутто (*Rizzuto A.-M. Why Did Freud Reject God? A Psychodynamic Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1998), ей, возможно, не хватает глубины психоаналитического анализа жизни Фрейда и рассмотрения теологической перспективы его взглядов. Несмотря на это, она представляет собой хорошо структурированное и легкое для восприятия описание его взглядов и сомнений. О последних мы можем узнать благодаря тому, что Николи последовал меткому совету Анны Фрейд, сказанному во время их разговора: «Если хотите узнать моего отца, не читайте его биографий, читайте его письма» (с. 60).

Схожим образом Николи следует по вехам истории Льюиса. Воспитывавшийся в вере, Льюис принимал ее формально и в возрасте 15 лет отбросил, избрав позицию критического атеизма. В то время он страстно желал, «чтобы Бога не было» (с. 54). Его отталкивала идея Верховной власти, влияющей на его жизнь: «Ни одно слово в моем словаре не вызывало у меня такой сильной ненависти, как слово *вмешательство*» (с. 54). И в то же время часть его жаждала, чтобы Он был, чтобы злиться на него (с. 61). Чувства боли и одиночества после потери матери, жестокость, с которой он столкнулся сначала во время обучения в частной школе, а позже во время Первой мировой войны, сформировали его резкий, интровертный и во многом пессимистичный характер. Приводя отрывки воспоминаний Льюиса о самом себе в то время, Николи замечает,

что все существо Льюиса «было пропитано снобизмом и высокомерием, которое воспитала в нем английская система закрытых школ. Мы не видим в этом человеке никаких признаков любви, о которой он много писал и которую проявлял в отношениях поэже» (с. 210). Чего стоят одни лишь обращения «эта сука», «гадкий итальяшка», «миленькая жирная уродка», которыми Льюис оперировал в те годы (см.: *Lewis C.S. All my road before me. The diary of C.S. Lewis, 1922–1927. London: HarperCollins, 1991. P. 91, 92, 419*).

Однако, как показывает Николи, произошедшее впоследствии обращение полностью переменило весь характер личности Льюиса. Вспоминая о нем, Льюис пишет, что знает, «когда» это произошло, но не знает «как». «Когда мы выехали, – пишет он, – я не знал, что Иисус Христос – Сын Божий, а когда приехали – знал. Но в пути я ни о чем не думал. И эмоций особых не испытывал» (с. 107). Для Льюиса, как показывает Николи, был характерен путь интеллектуальной конверсии, при котором раскрытие эмоциональной сферы произошло лишь впоследствии. Отсутствие аффективной составляющей в момент обращения объясняется Николи тем, что после смерти матери взлеты и падения в эмоциональной жизни отца породили в Льюисе определенное недоверие и неприязнь к чувствам как чему-то «неуютному, смущающему и даже опасному» (с. 108). Сам Льюис, сравнивая свой опыт с яркими примерами обращения из христианской истории, замечает: «Обращение имеет самые разные формы: иногда это резкое и драматичное событие (как у апостола Павла, блаженного Августина или Баньяна), иногда же оно идет постепенно и затрагивает разум (как в моем случае)» (с. 107).

Как показывает Николи, с момента обращения мировоззрение, жизненные принципы и установки Льюиса и Фрейда во многом не просто отличались, а были диаметрально противоположными. Их рассмотрение и сравнение, по мнению Николи, является не просто реконструкцией позиций двух значительных фигур, повлиявших на культуру XX в., но во многом попыткой понять наши собственные внутренние конфликтующие стремления. Является ли наша жизнь лишь нашей заботой, или же мы онтологически не одиноки? Чем вызвана жажда чего-то неясного, что захватывает наше существо в определенные моменты жизни? Обозначаемое Фрейдом и Льюисом одним словом “*Sehnsucht*”, это переживание для одного являлось «быть может, стремлением к некой совершенно иной жизни», в то время как для второго это «указатель» к Творцу (с. 274). Рассмотрение этих стремлений в диалогической, естественной для мышления форме рассуждения определило последующий медийный успех работы Николи. Так, вслед за книгой был выпущен четырехсерийный фильм студии PBS, а предположение

Николи о встрече Фрейда и Льюиса легло в основу поставленной на Бродвее пьесы «Freud's Last Session».

И хотя, как уточняет Николи, у нас нет никаких фактических подтверждений этой встречи, эта мысль видится ему захватывающей: «Встречались ли хоть когда-то Фрейд и Льюис? Мысль завораживает. Фрейд, переехав в Англию, жил в Хэмпстеде, на северо-западе Лондона, неподалеку от Оксфорда. В то время его навещил некий молодой преподаватель Оксфорда, чье имя до биографов не дошло. Что, если это был Льюис?» (с. 272). Как замечает Николи, если поместить аргументы Фрейда и Льюиса рядом, возникает такое чувство, будто они беседуют в одной комнате (с. 11), поскольку каждый из них много думал о слабых местах своей позиции и об альтернативе, анализируя точку зрения оппонента. Каждый из них прекрасно владел аргументами противоположной стороны, и от того этот диалог особо ценен.

И все же, помимо несомненных положительных сторон этой работы, ряд ее черт достаточно спорен. Образы Фрейда и Льюиса рисуются Николи несколько односложно. Этому способствует избираемость материала, подчеркивающего именно те черты характеров обоих философов, которые хочет показать Николи. Несмотря на то что во введении он заявляет: «Мы постараемся рассмотреть их [жизни] настолько объективно и непредвзято, насколько это возможно, и дадим аргументам говорить за себя» (с. 12), приводя обширные цитаты и позволяя Фрейду и Льюису говорить самим за себя, заметно, что Николи строит текст не совсем нейтрально. Он неоднократно обращает внимание на измененную жизнь Льюиса после обращения и на продолжающееся депрессивное состояние и страдания Фрейда. Сравнение настойчиво выстраивается им подчеркивающим пользу психологических преимуществ веры. В этом смысле Николи сам вступает в неявную полемику с Фрейдом, который в письме Оскару Пфистеру отмечал, что: «Не стоит спрашивать себя, какое представление приятнее, или утешительнее, или полезнее для жизни; стоит спросить, какое более соответствует той загадочной реальности, что нас окружает» (с. 128).

В то же время Николи не оставляет Фрейду шанса отстоять свою позицию. Последнее слово в работе, как с точки зрения ее структуры, так и исторически (Льюис родился через 42 года после Фрейда и пережил обращение, когда Фрейду было уже 75 лет), всегда остается за Льюисом. Возможно, в вопросе «защиты мировоззрения» Фрейд просто не тот человек, кто мог бы стать для Льюиса достойным оппонентом? Но так ли нужен этот оппонент и подобное столкновение? Всякое сравнение личных историй, применяемое в защиту того или иного мировоззрения, обречено на спорность. И хотя Николи в свою защиту говорит о том, что «судь-

бы красноречивее слов и весомее любых аргументов» (с. 16), этот тезис выглядит сомнительно, учитывая избирательность подачи материала. Стоит отметить, что английское название книги «Вопрос Бога: К.С. Льюис и Зигмунд Фрейд обсуждают Бога, любовь, секс и смысл жизни» выглядит намного корректнее, чем категоричные «Дебаты о Боге» в русском переводе. Рассуждая же о релевантности Фрейда как оппонента, не стоит забывать, что работа Николи появилась именно из его курса по Фрейду, а потому без него для Николи она немыслима.

Следует также отметить, что в то время, как оригинальное английское издание оформлено в соответствии со всеми академическими стандартами, в русском издании отсутствует список использовавшейся Николи литературы, что в разы усложняет работу с материалами. Резюмируя, можно сказать, что, несмотря на эти недостатки, книга Николи является прекрасным примером историко-философской работы, которая однозначно будет полезна как студентам-религиоведам, так и теологам.

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”).

Информация об авторе

Михаил М. Базлев, аспирант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; mike.bazlev@gmail.com

Information about the author

Mikhail M. Bazlev, postgraduate student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; mike.bazlev@gmail.com

УДК 2-167.6(049.32)

DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-161-171

Рецензия на книгу:
Van Luijk R. Children of Lucifer.
The Origins of Modern religious Satanism.
Oxford: Oxford University Press, 2016. 632 p.

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

Для цитирования: Раздьяконов В.С. Рецензия на книгу: *R. van Luijk. Children of Lucifer. The Origins of Modern religious Satanism. Oxford: Oxford University Press, 2016. 632 p. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 4. С. 161–171. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-161-171*

Book review:
Van Luijk R. Children of Lucifer.
The Origins of Modern religious Satanism.
Oxford: Oxford University Press, 2016. 632 p.

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

For citation: Razdyakonov, V.S. (2020) “Book review: *R. van Luijk. Children of Lucifer. The Origins of Modern religious Satanism. Oxford: Oxford University Press, 2016. 632 p.*”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 161–171. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-161-171

Книга Рубена ван Люйка посвящена анализу социальных, политических и художественных дискурсов, благодаря которым сатанизм стал к концу XIX столетия ясно различимым культурным феноменом. Его исследование следует отнести к категории историко-филологических, и подобное, в общем-то привычное,

сочетание литературного и исторического анализа создает методологическое противоречие между, с одной стороны, заявляемой им целью выявления «подлинного сатанизма» (с. 5) и, с другой – его попыткой представить историю эволюции образа Сатаны и сатанистов в европейской литературе и, шире, мифологии. Поэтому неудивительно, что с «настоящими» религиозными сатанистами мы сталкиваемся лишь в последней трети его книги, причем не со сложившимся движением, но с одним человеком, Карлом Уильямом Хансеном – первым зарегистрированным согласно переписи 1906 г. в Дании люциферианином (с. 286).

Критически отзываясь об определениях сатанизма, предложенных Кеннетом Грэнхольмом и Массимо Интровинье, Люйк предлагает определить сатанизм как «намеренное, религиозно-мотивированное почитание («veneration») Сатаны» (с. 2). Он сознательно использует широкое определение религии Роберта Беллы (с. 4), для того чтобы подвести под это определение различные проявления сатанизма, в том числе и те, которые отрицают реальность Сатаны как сверхъестественного агента (с. 403). Вслед за Йеспером Петерсеном (Jesper Aagaard Petersen) Люйк предлагает рассматривать «сатанизм» как часть «среды» («milieu»), практикующей сатанинский дискурс (с. 6). Поэтому Люйк по мере развертывания своего повествования стремится продемонстрировать корни сатанизма в «диссидентской субкультуре», начиная с практиков так называемой демонической магии в Англии XVII в., переходя к романтической субкультуре «длинного XIX века» и заканчивая современными представителями контркультуры. Главная цель автора – показать, что сатанизм связан с возникновением современного общества (с. 13) и является одной из «выдуманных традиций» (по Э. Хобсбауму).

Проблема определения места возникновения сатанизма опознана Люйком как проблема различения атрибуции сатанизма, приписывавшегося религиозному «другому» со времен античности, и апроприации этой атрибуции, произошедшей не ранее XVI столетия. Постоянно проявлявшая себя на протяжении многих веков атрибуция сатанизма рассматривается Люйком как средство защиты христианских сообществ в ситуации секулярного кризиса (с. 389). Антисатанинские кампании, что в Средневековье, что в 1980-е гг., сделали для популяризации сатанинской мифологии гораздо больше, чем самый известный представитель сатанизма Антон Шандор ЛаВей.

Основное внимание автора в первой главе сосредоточено на Средневековье, так как именно в это время складывается, по его мнению, сатанинский «миф», утверждающий реальное существование группы лиц, занимающихся поклонением Сатане. В качестве

парадигматического примера подобной атрибуции он указывает на процессы над «люциферянами» Конрада Марбургского. Появление сатанизма как «выдуманной традиции» он объясняет формированием представления о «Christianitas» в XIII столетии. Люйк утверждает, что представление о сатанизме как религиозной группе, созданное воображением христианских миссионеров и инквизиторов, служило «полемическим средством» (с. 32) в борьбе с религиозным инакомыслием. И в дальнейшем, например, обсуждая розыгрыш Лео Таксила, Люйк постоянно демонстрирует то, как католическая церковь способствовала формированию мифа о «сатанизме»: «Генезис западного сатанизма понятен только как реакция на христианство» (с. 387).

Корень сатанизма как религиозного учения и практики Люйк усматривает в практике продажи души. В качестве одного из ранних примеров договора с Сатаной он приводит договор студента Тюбингенского университета Давида Липсиуса (1596). Целью подобных договоров было получение материальных выгод, и они никак не были мотивированы религиозными убеждениями первых «сатанистов». Одни участники договоров обращались к Сатане, заклиная его именем Троицы, другие рассматривали его как альтернативную Богу силу и «князя мира сего». Как считает Люйк, первые «сатанисты» – люди, обращавшиеся к Сатане за помощью, – заимствовали практики, которые изначально приписывались им «выдуманной традицией» в христианстве, поэтому, по его мнению, можно говорить о раннем сатанизме как о «синкретизме» сатанизма и христианства (с. 59). Однако никто из желавших получить от Сатаны в обмен на свою душу материальные блага, согласно заключению Люйка, не собирался бороться с христианством или служить Сатане. Более того, их нельзя также отнести к «религиозным сатанистам», поскольку заключение сделки с Дьяволом было «бизнес-соглашением, а не актом веры» (с. 391).

Особое место в первой главе занимает полемика Люйка с Интровинье по известному кейсу из истории сатанизма – французскому «делу о ядах» XVII в. Люйк становится на сторону тех исследователей, которые утверждают его фиктивный и политический характер. В то же время, обращаясь к описаниям сатанистов из воспоминаний Рене де Войе, графа Д'Аржансон (с. 58), Люйк допускает существование сатанистов во Франции в 70-е гг. XVII в.

Люйк считает возможным говорить об «упадке» сатанизма в XVIII столетии, поскольку вера в существование сверхъестественных агентов среди образованных лиц была поколеблена, с одной стороны, распространением идей Просвещения, с другой – позицией христианской теологии, отрицавшей способность Сатаны оказывать непосредственное влияние на материальный мир. Люйк

считает, что ни снискавшие дурную репутацию клубы Адского пламени, ни деятельность Фрэнсиса Дэшвуда или маркиза де Сада не имеют отношения к сатанизму.

Во второй главе Люйк рассматривает «романтический сатанизм», который сыграл основную роль в формировании сатанизма как культурного феномена. Поэты английской «сатанинской школы» (Шелли, Байрон, Блейк и др.), занимаясь «реабилитацией» Сатаны, черпали вдохновение, с одной стороны, в известном сочинении Мильтона, с другой – в сочинении Уильяма Годвина «Исследование о политической справедливости» (1793). Именно они создали для Сатаны положительный образ борца с тиранией и сделали его одной из главных мифологических фигур политического протеста в XIX столетии.

Байрон, вдохновлявшийся образом Мефистофеля Гете, создал в «Каине» (1821) образ Сатаны, который активно развивали на протяжении всего XIX столетия. Утверждению нового образа Сатаны способствовала консервативная литературная критика (с. 72), в частности Роберт Саути, который предложил понятие «сатанинская школа», своего рода предшественника используемого в литературоведческих исследованиях понятия «литературный сатанизм». Во французской литературной традиции созданный Байроном новый образ Сатаны был наделен женским спутником, а также был поставлен вопрос о возможности его последующего искупления и воссоединения с Богом (например, «Элоа» Альфреда де Виньи и «Падение Ангела» Альфонса де Ламартина). В середине 1850-х гг., когда Виктор Гюго, вдохновленный своим спиритуалистическим опытом, начал сочинять поэму «Гибель Сатаны», романтический образ Сатаны стал распространенным литературным тропом в западной культуре (с. 76).

Политическое прочтение сюжета о падении Сатаны не было новацией – его можно найти у Мильтона или в трагедии Йоста ван ден Вонделя «Люцифер» (1654). Новизна заключалась в том, что романтики не только рассматривали восстание Люцифера как политический акт, но и очевидным образом солидаризовались с ним. По мнению Люйка, неудивительно, что большинство авторов, воспевавших Сатану, склонялись к левым убеждениям (с. 77). Люйк подчеркивает, что романтический образ Сатаны был нереалистическим, он сознательно трактовался, по крайней мере, большинством романтиков как еще одна политическая метафора, отражавшая их антихристианские и антимонархические убеждения. Люйк согласен с мнением Питера Шока, утверждавшего, что превращение Сатаны в символ протеста стало возможным благодаря утрате веры в его реальное существование (с. 87).

В то же время романтики поставили в центр своей имажинативной эпистемологии человека как главную причину появления представлений о богах. Обращаясь к платонической метафизике, романтики говорили о креативном характере человеческой природы – «поэтический гений», по выражению Блейка, обитавший в человеке, создавал демонов и богов. Миф для романтиков был не кодом, но «адекватным языком для выражения предельных вещей» (с. 90). Люйк согласен с предположением французского исследователя Пауля Беничоу о том, что романтики, по сути, претендовали на то, чтобы быть новыми «духовными руководителями в государстве, которое двигалось к состоянию вакуума религиозной власти» (с. 90). Подчеркивая значение личного духовного опыта, романтики отрицали догмы, а создаваемые ими новые мифологические сюжеты были, по выражению Нотропа Фрая, «открытыми мифами», которые предполагали исключительно символическое прочтение. Люйк призывает посмотреть на образ Сатаны из такой «мифологической» перспективы, чтобы увидеть не только политическую, но и религиозную составляющую романтического сатанизма. По его мнению, романтический сатанизм являлся «мифопоэтической попыткой переписать священную историю» (с. 100, 105). Его квинтэссенцией Люйк считает поэму Гюго «Гибель Сатаны», которая, по его мнению, представляет собой не более и не менее как «провозглашение новой религии» (с. 107).

Люйк утверждает, что хотя взятые по отдельности высказывания Блейка, Шелли, Байрона и Гюго могут быть подведены под категорию «религиозного сатанизма», однако сатанизм не играл главной роли ни в их религиозных убеждениях, ни в литературном творчестве. Образ Сатаны служил лишь одним из мифолитературных средств, при помощи которых они демонстрировали свои взгляды на природу вселенной, Бога и отношений между людьми. И все же, по мнению Люйка, такое литературное по преимуществу явление нельзя не рассматривать в истории религиозного сатанизма, так как романтический сатанизм «содержал современную форму религиозного сатанизма в своем зачатке» (с. 111). Содержание «зачатка» заключалось в идентификации Сатаны с человечеством, которое, согласно Люйку, и объявлялось романтиками в конечном счете основным объектом поклонения (с. 112).

Третью главу своего исследования Люйк посвятил образу Сатаны в контркультуре XIX столетия. Сначала он показывает, как в сочинениях анархистов, например Пьера-Жозефа Прудона, и социалистов образ Сатаны использовался как символ политического освобождения. Затем он рассматривает «парадигматическое» художественное произведение о сатанинском культе «Консуэлло» (1842) Жорж Санд, которое заложило целостную художественную

традицию изображения сатанинской организации. Наконец, Люйк уделяет внимание конструированию «сатанизма» в исторической науке и его соотношению с политическими убеждениями историков, делая это на примере Жюль Мишле и его знаменитого сочинения «Ведьма» (1862), вдохновившего многих на реконструкцию средневековых культов ведьм, начиная от фольклориста Чарльза Леланда, составившего книгу «Арадия или Евангелие Ведьм» (1899), и заканчивая известной исследовательницей Маргарет Мюррей.

Рассматривая сочинения оккультистов Леви, Блаватской и Штайнера, Люйк замечает, что, хотя они и способствовали переосмыслению образа Сатаны в XIX в., все же их никак нельзя назвать религиозными сатанистами (с. 149), так как сатанизм являлся всего лишь частью их собственных оккультных систем. Наибольший вклад в разработку образа Сатаны внес именно Леви, сочинения которого Люйк рассматривает в связи с изменениями его политических взглядов – от крайне левых к консервативным после 1848 г.

Леви познакомился с романтическим образом Сатаны благодаря известной социалистке и феминистке Флоре Тристан (1803–1844). Этот образ появляется в его сочинении «Библия свободы» (1841), в котором, как и последующих работах Леви, можно найти «узнаваемые установки религиозного гуманизма, коммунизма, феминизма, пантеизма, антиклерикализма, сексуального освобождения, французского мессианизма и религиозного универсализма» (с. 129). Леви разделил образы Люцифера и Сатаны: в то время как за первым закреплялся образ «ангела свободы, света и науки», второй был «ангелом подчинения и рабства» (с. 129–130). Созданный Леви образ Сатаны, по мнению Люйка, генетически восходит к романтическому сатанизму: определяющее влияние на Леви оказала английская романтическая школа, представители которой говорили о творческой способности человеческого воображения; к примеру, Леви отрицал реальность Сатаны как онтологического зла, однако признавал его «конструктивистский» характер – «те, кто признают дьявола, создают или конструируют его» (с. 135).

Более поздние сочинения Леви, которые принесли ему оккультную славу, утратили характерный для его ранних произведений миллениаризм, и в них трудно найти прямые апелляции к социализму. Леви провозглашает, что его изыскания основываются на научном подходе, суть которого в том, чтобы «систематически изучать и интерпретировать древние религиозные и эзотерические традиции» (с. 134). Образ Сатаны также меняется, к примеру, в «Догме и ритуале высшей магии» Сатана предстает перед читателем как «безличная космическая сила, морально-нейтральная «слепая агентность», которая необходима (*indispensable*) для сохранения

гетерогенной реальности» (с. 135). Определяя эту «слепую агентность» как «астральный свет», Леви полагал, что даже силы разрушения, приводящие человека к гибели, исходят от Бога, так как они служат его конечной цели, а вечная борьба Сатаны и Михаила как борьба противоположностей, которую призван примирить человек, является подлинной причиной событий истории Вселенной. Образ романтического Люцифера, борющегося за свободу, и новый, созданный Леви образ Сатаны как безличной силы сочленились в его поздних работах, которые, по мнению Люйка, в целом отличаются противоречивостью.

Возникновение религиозного сатанизма как религиозного отношения адепта к предмету его поклонения Люйк связывает со сборником Бодлера «Цветы зла» (1857), поскольку в нем можно найти строки, свидетельствующие о «явном поклонении» (с. 152) лирического автора Сатане. В то же время самого Бодлера, чье творчество в этом аспекте восходит к провокационным развлечениям Боузинго (Bouzingo), Люйк не считает возможным отнести к религиозным сатанистам. По его мнению, домыслы об участии Бодлера в сатанинских культах, в том числе из-за его участия в собраниях Клуба Гашишистов, не имеют достаточного исторического основания.

С четвертой по шестую главу Люйк обсуждает сатанизм в контексте *fin de siècle*, сосредоточивая внимание читателя на двух крупнейших авторах, способствовавших популяризации сатанизма, – Жорисе Карле Гюисмансе и Таксиле. В фокусе внимания главы о Гюисмансе находятся его отношения с французскими оккультистами, последователями Леви – Пеладаном, Гуайтой и Папюсом. Люйк реконструирует отношения Гюисманса и Жозефа Буллана, раскрывая содержание оргиастического культа Буллана и его генезис в учении Эжена Вентра. Люйк утверждает, что генезис практик Буллана, а также его эпистолярных рассказов, легших в основу описания сатанинского культа в «Там, внизу», восходит к материалам дела в Ажене 1835 г. (с. 184). По свидетельству Люйка, на творчество Гюисманса оказал влияние популяризованный Мишле «средневековый» образ сатанизма, трактовавший сатанизм как инверсию христианской обрядности. Люйк констатирует, что ни французские оккультисты, ни обвинявший их в сатанизме Гюисманс, чересчур доверчиво воспринимавший рассказы Буллана, не только не были сатанистами, но регулярно его критиковали, ассоциируя себя с католическим христианством. Такая ассоциация трактуется Люйком как средство выражения контркультурного протеста, что позволяет ему определить конструирование сатанизма в ту эпоху как проявление «диссидентской духовности», позволявшей заново заколдовать мир (с. 196).

Пятая глава посвящена проблеме идентификации сатанизма как масонства, получившего широкую известность благодаря созданному Таксилем и его многочисленными подражателями мифу о палладизме. Благодаря Таксилю, мистифицировавшему публику с помощью своих помощников, люциферианство в 1890-е гг. стало ясно различимой религией, по крайней мере, в пространстве медиа. Люйк подробно разбирает созданный Таксилем миф о «сатанизме», указывая, прежде всего, на его заимствования из Гюисманса и Леви, а также его различные «инновации», в частности известное различие люциферианства и сатанизма как двух религиозных течений в палладизме. Сатанизм, во всех его подробностях описанный Таксилем, стал, по мнению Люйка, первой сконструированной религией. Люйк при этом подчеркивает, что миф Таксиля стал популярным благодаря традиции антимасонской пропаганды, популяризованной Августинем Буррелем (с. 233) и использовавшейся католическим истеблишментом как средство идеологической защиты от модернистской идеологии. Именно по этой причине представление о существовании палладизма нашло такой теплый прием в католической среде, и особенно во Франции, в которой после падения Наполеона III воцарились либеральные настроения (с. 237), а католическое население ощущало себя «преследуемым меньшинством».

Шестая глава, на мой взгляд, перегружена анализом католического, масонского и антисемитского контекстов формирования мифа о сатанизме. В ней, в частности, представлен анализ предпосылок идентификации масонства как сатанизма по материалам итальянского масонства, прежде всего стихотворения Джозуэ Кардуччи «Inno a Satana» (1863). Люйк указывает, что в ложах Великого востока Франции, отменившего в 1877 г. требование признания веры в Бога как условие для принятия в масонство, многие критически относились к христианской церкви как политическому институту. Поэтому, хотя бесспорных исторических свидетельств о существовании сатанинского культа в масонстве не существует, остается «голый факт, что “Inno a Satana” действительно для итальянского масонства исполнял роль боевого гимна против римско-католической церкви» (с. 267).

В завершение части, посвященной XIX столетию, Люйк говорит о творчестве Станислава Пшибышевского, который «был, возможно, первым, кто соединил сатанизм с философией Ницше и социальным дарвинизмом» (с. 283). Люйк определяет сатанизм Пшибышевского как индивидуалистический, противопоставляя его романтическому сатанизму, воспевавшему Сатану как защитника всех угнетенных (с. 282). Однако и в том, и в другом случае, по мнению Люйка, можно говорить о том, что главным предметом

религиозного отношения был не столько Сатана, сколько человек и человечество – подлинные объекты поклонения сатанистов XIX столетия.

Первый пример настоящего религиозного сатанинского объединения представлен, по мнению Люйка, «Храмом Сатаны» (1930), основанным Марией Нагловской. Религиозный сатанизм в целом в той или иной степени повторял характерные для сатанизма XIX столетия нормативные паттерны, построенные на трех его основных темах – сексе, свободе и знании (с. 114, 152, 321). Братство Сатурна (1926) под руководством Эжена Гроше Люйк не считает в полной мере сатанинским, поскольку Люцифер, хотя и играет важную роль в его мифологии, никогда не выступает объектом поклонения. Говоря об Алистере Кроули, Люйк также отказывается признавать в нем представителя религиозного сатанизма, отмечая, что для Кроули различные сущности, о которых он упоминает в своих произведениях, в том числе Сатана, были различными ипостасями одной и той же сущности и, в принципе, следует говорить о «кроулианстве». В полной же мере соответствует критериям религиозного сатанизма, предложенным Люйком, церковь Сатаны Антона Шандора ЛаВея, на учение которого и на религиозный сатанизм в целом Кроули действительно оказал серьезное влияние (с. 311). Также Люйк отдает много места популярным критикам сатанизма, создававшим его выдуманные генеалогии и популяризовавшим их в своих литературных произведениях, – Монтегю Саммерсу и Деннису Уитли.

По мнению Люйка, «современный религиозный сатанизм – ребенок контркультуры 1960-х» (с. 298), однако в целом индивидуалистическая идеология сатанизма, воспевавшего человеческую мощь, находилась в противоречии с некоторыми установками контркультурного движения, например с принципом пацифизма. С точки зрения Люйка, религиозный сатанизм и неоязыческое колдовство, прежде всего викка, хотя и враждовали друг с другом, «являются двумя ветвями, проросшими из одного и того же дерева романтического сатанизма» (с. 314). По сути, в седьмой главе раскрывается основной замысел книги Люйка – показать, как романтический сатанизм «породил» религиозный сатанизм (с. 324). При этом, однако, главным «ответственным» за появление религиозного сатанизма Люйк считает индивидуализм Ницше, а сам религиозный сатанизм, вопреки сложившейся в XIX в. ассоциации сатанизма с левым движением, он располагает на «самой правой» стороне политического спектра (с. 326) и указывает, что на его эпистемологию в большей степени повлиял культ разума просветителей, нежели характерная для романтиков вера в интуицию (с. 336). На протяжении всей седьмой главы Люйк анализирует степень и характер влияния на творчество ЛаВея Леви, Кроули

и представлений, характерных для «черной магии» раннего Нового времени, отмечая характерные для творчества основателя Церкви Сатаны противоречия и парадоксы. В восьмой главе, прослеживая историю Церкви Сатаны до конца XX в., он показывает основные расколы в Церкви Сатаны – одни предлагали видеть в Сатане вслед за Леви «слепую агентность», другие, прежде всего Майкл Аквино, настаивали на традиционном образе Сатаны как противника Бога. Люйк замечает, что на религиозном сатанизме, в частности на Церкви Сатаны ЛаВея, мало отразилась знаменитая «сатанинская паника» 1980-х гг. В заключение восьмой главы Люйк показывает аналогии между учением ЛаВея и национал-социализмом, которые заключались прежде всего в критике эгалитаризма, культе силы и критическом отношении к христианству (с. 369). При этом он считает, что, хотя некоторые последователи ЛаВея действительно разделяли фашистские взгляды, сам Ла Вей не был фашистом, скорее его следует отнести к «правым анархистам» (с. 374). Парадокс проекта ЛаВея заключался в том, что он стремился сделать из сатанизма вполне респектабельную религию (отчасти ему и его последователям это удалось), однако такая респектабельность вступала в конфликт с трансгрессивной и провокативной природой сатанизма, которые и обеспечивали ему популярность на протяжении XIX–XX вв. (с. 397).

Ценность монографии Люйка заключается в демонстрации политического аспекта сатанизма как части контркультурного дискурса. Люйк показывает, как на протяжении, как минимум, двух столетий образ Сатаны служил выражению идеи человеческой автономии, начиная с романтического сатанизма и заканчивая «пип-шоу сатанизмом» (с. 346). На мой взгляд, его исследование оказалось местами многословным, местами излишне углубляющимся в детальный анализ контекста. В главе, посвященной Гюисмансу, Люйк решил поиграть с читателем в детектив, излагая языком факта вымышленную историю, которую он в конце концов разоблачил – возможно, хороший прием для художественной литературы, но от академического сочинения не ждешь такой игривости. На протяжении работы Люйк проводит сопоставление поздних проявлений сатанизма с его более ранними проявлениями, поэтому в работе появляются неизбежные для подобного масштабного предприятия повторы. Возможно, исследованию Люйка, так детально и со вкусом излагающего запутанные исторические события, также не хватает теоретической цельности, большего акцента на действительно интересной корреляции политического и религиозного дискурсов в современном сатанизме.

Отдавая должное исторической работе Люйка, хотелось бы указать на пару неточностей. Во-первых, вряд ли можно согласиться

с тем, что в «спиритической теологии... не было места для дьявола» (с. 127). Дьявол, безусловно, был и даже выполнял важную функцию – он был одним из источников страдания, которое должен был претерпеть спиритуалист ради совершенствования: в конечном счете нельзя ограничивать «теологию спиритуализма» сочинениями интеллектуалов, в движении принимали участие люди, постоянно контактировавшие с медиумами, убежденными в существовании Сатаны. Во-вторых, вряд ли различие между спиритизмом и оккультизмом заключается в «особом акценте в оккультизме на «древних традициях» (реальных или воображаемых) как основании его учений» (с. 127). Различие между спиритуализмом и оккультизмом дебатировалось, однако и среди спиритуалистов можно найти поклонников «древних традиций», стоит заметить, и сами спиритуалисты, считая себя «современными», не считали в строгом смысле спиритуализм современной религией, говоря также и о «древнем спиритуализме».

Название работы Люйка повторяет название известной пьесы Эдуарда Шюре «Дети Люцифера» (1900). Главы иногда разрываются небольшими «интермеццо», создающими представление о его тексте как о театральной постановке. Такой формат представления текста вполне соответствует концептуальному замыслу Люйка показать сатанизм как «выдуманную традицию», созданную в том числе и для того, чтобы найти смысл в расколованном мире. Сущностью религиозного сатанизма Люйк признает утверждение права на «инаковость», однако это право на «инаковость» в некоторых течениях сатанизма оборачивается ее противоположенностью: «радикально определяя себя как “другого”, сатанизм узурпирует эту позицию исключительно для самого себя» (с. 407).

На мой взгляд, сочинение Люйка, благодаря сделанному автором детальному анализу образа Сатаны в XIX столетии, по праву займет свое место на полке религиоведов, интересующихся историей религии позднего модерна.

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

УДК 2-167.6(049.32)

DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-172-180

Рецензия на книгу:
Faxneld P. Satanic feminism.
Lucifer as the liberator of woman
in nineteenth-century culture.
Oxford: Oxford University Press, 2017. 795 p.

Анастасия А. Маклакова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, uraniaoccidentalis@zoho.eu*

Для цитирования: Маклакова А.А. [Рец.]: *Faxneld P. Satanic feminism.* Lucifer as the liberator of woman in nineteenth-century culture. Oxford: Oxford University Press, 2017. 795 p. // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2020. № 4. С. 172–180. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-172-180

Book review:
Faxneld P. Satanic feminism.
Lucifer as the liberator of woman
in nineteenth-century culture.
Oxford: Oxford University Press, 2017. 795p.

Anastasia A. Maklakova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, uraniaoccidentalis@zoho.eu*

For citation: Maklakova, A.A. (2020) “[Book review]: *Faxneld P. Satanic Feminism: Lucifer as the Liberator of Woman in Nineteenth-Century Culture.* Oxford: Oxford University Press, 2017. 795 p .”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 172–180, DOI: 10.28995/2658-4158-2020-4-172-180

История знает немало примеров тому, что мифы способны инвертироваться и направлять свою силу против тех, кому эти мифы служили. Именно о таком случае рассказывается в иссле-

довании Факснелда. История, изложенная в этой книге, – это, во многом, история экзегетики. Обложку книги неслучайно украшает фотография пряхи с Евой, Змеем и древом познания, выполненной в стиле ар-нуво. Интерпретациям текста третьей главы книги Бытия, который, по замечанию автора, «только в течение последних 150 лет или около того использовался для целей, отличных от легитимации подчиненности женщин» (с. 56–57), в исследовании отведена центральная роль. В контрмифологии, порожденной этим текстом, Сатана представляется, прежде всего, освободителем человечества от тирании.

В фокусе внимания исследования Факснелда находится феномен «сатанинского феминизма», под которым он подразумевает феминистские дискурсивные практики, построенные на инверсии смыслов, заложенных в миф о грехопадении, и сопутствующие образы и сюжеты христианской традиции. В феминистской инверсивной экзегезе мифа о грехопадении, разумеется, особая роль отводится Еве – поступок Евы представляется восстанием против несправедливости и стремлением к познанию. Наряду с образом Евы образ ее демонической предшественницы, Лилит, также удостоился профеминистской интерпретации. Другой мотив «сатанинского феминизма» – репрезентация ведьмы как «профеминистской фигуры» (с. 725). Кроме того, в рамках этого дискурса регулярно возникал образ «демонического любовника», связь с которым подталкивает женщину к преодолению гендерных границ, установленных обществом. Что касается феминистских прочтений образа Сатаны, то он иногда представляется феминизированным и противопоставленным подчеркнуто маскулинному Богу. Все эти основные мотивы «сатанинского феминизма» рассмотрены в исследовании на многочисленных примерах. Стоит заметить, что, хотя речь идет о сюжетах и образах, восходящих к религиозной традиции, их интерпретации, в значительной части случаев, либо не имели религиозного мотива, либо их соотношение с религиозностью их создателей представляется не вполне ясным.

Большая часть источников, которые привлекает автор, относится к художественной литературе. Наряду с ними он обращается к эзотерической литературе, политическим сочинениям, визуальным источникам и биографическим свидетельствам. Хронологические рамки исследования по факту шире, чем указано в названии книги – исследование охватывает конец XVIII и первую треть XX в. Автор проясняет этот момент – дело в том, что он, следуя за историком Эриком Хобсбаумом, говорит о «долгом XIX веке» – периоде, начинающемся в 1776 г. и завершающемся в 1914-м. По мнению Факснелда, в этот период наблюдаются устойчивые тенденции, которые позволяют говорить о его цельности и, значит,

ориентироваться на эту хронологию при отборе материала. Однако автор выходит и за эти рамки – последние источники датируются 1930-ми гг. Что касается географических рамок, то в исследовании рассматривается, прежде всего, культура Западной Европы, Америки и отчасти стран Северной и Восточной Европы.

В XIX в. среди тех, кого не удовлетворяли существующие социальные отношения, было распространено представление о христианстве как об опоре существующего порядка. Это представление объединяло многих людей, о которых рассказывается в этом исследовании. Реинтерпретация христианской мифологии была одним из способов противостояния ей посредством утверждения альтернативной системы координат. Факснелд уделяет большое внимание положительным интерпретациям образа Сатаны, возникшим в эпоху романтизма и имевшим выраженные политические коннотации. Дискурсивные практики «сатанинского феминизма» рассматриваются как способ косвенной политической борьбы. Как замечает автор, проявления «сатанинского феминизма» были характерны для тех, кто был лишен прямого доступа к политической власти, но принимал активное участие в политических движениях.

Нужно заметить и то, что далеко не все реинтерпретации, обсуждаемые в этой книге, были актом, сознательно направленным на утверждение феминизма. Однако они отражали тенденцию к переосмыслению места женщины в обществе. Так, например, Жорж Санд и Е.П. Блаватская не идентифицировали себя как феминистки, и есть определенные ограничения, не позволяющие в строгом смысле их так определить, однако в их творчестве освещаются гендерные темы, что неудивительно, учитывая, что их образ жизни и позиционирование себя в обществе были далеки от конвенций. В работе рассматриваются и авторы, которые были весьма далеки от феминизма, однако обращения к «демонической» феминности, встречающиеся в их работах, отражали характерные для той эпохи культурные тренды и созданные ими образы могли, вне зависимости от замысла автора, вдохновлять читателей, симпатизировавших феминизму.

Кроме дискурса сатанинского феминизма автор говорит об антифеминистском дискурсе, который также косвенно способствовал переосмыслению образа Сатаны. Факснелд обсуждает случаи «сатанизации» женщин в антифеминистском дискурсе, как, например карикатуру, на которой успешная предпринимательница и сторонница «свободной любви» Виктория Вудхалл изображена как «Миссис Сатана», а также декадентские образы *femme fatale*. Как показано в исследовании, эти дискурсы находились в сложных отношениях – в них воспроизводились сходные

паттерны, и между ними мог происходить своеобразный культурный обмен.

Вторая глава (первой главой является введение) книги призвана ознакомить читателя с контекстами, необходимыми для понимания основного материала. В ней описаны история формирования образа Сатаны и трансформации представлений о нем (в том числе здесь рассказано о традиции «феминизации» Сатаны), изложены основные интерпретации третьей главы книги Бытия в истории христианства, рассказано о становлении образа Лилит и изменениях, которые произошли в его восприятии. Кроме того, здесь же рассмотрены фольклорные репрезентации связи женщин и Сатаны, обозначен процесс формирования представлений о ведьмах и, наконец, представлены некоторые сведения о генезисе сюжета о «демоническом любовнике».

В третьей главе показано, как использовали образ Сатаны представители романтизма и социалисты. В конце XVIII в. возникают репрезентации Сатаны героического характера, в которых он предстает борцом против тирании. Первым текстом эпохи, в котором отчетливо прослеживается связь сатанизма и феминизма, автор называет «Восстание ислама» Перси Шелли. Главная героиня, сражающаяся против тирании, предстает посланницей Сатаны – хотя в тексте нет прямых высказываний об этом, в нем присутствуют косвенные указания, к примеру, в нем содержатся отсылки к сюжету о грехопадении, представленном в инвертированном прочтении. Примером политического сатанизма являются случаи использования «сатанинской» символики в социалистической прессе – издания носили имя Люцифера, и он же украшал их обложки. В некоторых из этих изданий освещалась феминистская повестка, и в этих текстах встречаются обращения к образу Сатаны.

В четвертой главе книги рассматриваются проявления «сатанинского феминизма» в теософии. Как показывает автор, Е.П. Блаватская была первой, кто ввел положительный образ Сатаны в религиозное учение. В век торжества эволюционизма контрмиф о грехопадении обрел еще одно измерение. Автор предполагает, что в рамках учения Е.П. Блаватской поступок Евы имеет сотериологическое значение – она меняет судьбу космоса, который из статичного превращается в динамический, и начинает свое движение по пути к совершенству. Е.П. Блаватская и ее интерпретация мифа о грехопадении, как показано в исследовании, существенно повлияла на последующие, подчеркнута феминистские интерпретации. Хотя саму Е.П. Блаватскую можно считать феминисткой в весьма ограниченной степени, в Теософском обществе состояли некоторые участницы женского движения. Многие из них были тесно связаны с социалистическим движением, в котором интерпретации

Сатаны как освободителя были широко распространены. В связи с теософским взглядом на миф о грехопадении Факснелд рассматривает один примечательный случай феминистской герменевтики Библии – «Женскую библию», комментарий на Библию, сделанный группой суфражисток во главе с Элизабет Кэди Стэнтон, симпатизировавшей оккультизму и непосредственно Е.П. Блаватской. Важно, что в данном случае речь шла не о замещении мифа, а о его переосмыслении – Библия сохраняла свою значимость для участниц этого проекта.

Пятая глава книги посвящена «сатанинскому феминизму» в готической литературе. Как показывает автор, смыслообразующим сюжетом в этих текстах оказывается грехопадение – в текстах присутствует характерный троп обещания безграничных возможностей со стороны «демонического» актора, а местом действия зачастую оказывается сад. «Демонические» героини таких сюжетов представлены как антиподы конвенционального представления о женственности. Авторы, создававшие образы демонических женщин, отнюдь не всегда придерживались феминистских взглядов, а некоторые, как, например, автор «Влюбленного дьявола» Жак Казот, были в этом отношении консерваторами. В сюжетах о демонических женщинах героиня часто представляется нарушающей гендерные нормы и, вместе с этим, связанной с Сатаной. В то же время, в силу специфики готического жанра, не столько утверждающего что-либо, а скорее проблематизирующего, эти сюжеты допускали альтернативное прочтение. Так, образы демонической женщины, которые изначально могли даже быть мизогинными, становились ролевыми моделями для читательниц. Среди авторов готической литературы были и те, кто изображал демонических женщин с явной симпатией, например Теофиль Готье. В его «вампириском» рассказе «Любовь мертвой красавицы» inferнальная героиня репрезентирует утверждение жизни и земной любви, противопоставленное мироотрицанию христианства. Стоит отдельно упомянуть еще один текст, обсуждаемый в этом разделе, – «Невесту волка» (1928) Айно Каллас. Этот текст стоит особняком, поскольку, как показывает автор, его создательница сознательно транслирует в тексте феминистские идеи, а восстание главной героини оканчивается неудачей лишь потому, что писательница в процессе работы следовала законам готического жанра.

В следующей главе обсуждаются примеры феминистских репрезентаций ведьм. Первый текст, в котором содержится подобная репрезентация, появился в академической среде – это работа французского историка Жюль Мишле «Ведьма» (1862), которая имела подчеркнуто полемический характер. В этой книге ведьмы были описаны Мишле именно как последовательницы сатанин-

ского культа, а не язычницы, ошибочно воспринятые христианскими инквизиторами как сатанистки. Сатанизм ведьм представлен у Мишле как «религия революции» (с. 296), а сами ведьмы – как протосоциалистки. В то же время ведьмы, противостоящие феодализму, не противостоят собственно патриархату – для Мишле сферой женщины остаются дом и семья. Последнее, впрочем, не помешало рецепции созданного Мишле образа ведьмы другими авторами, в работах которых присутствуют более выраженные антипатриархальные тенденции. К примеру, работа Мишле повлияла на фольклориста-любителя Чарльза Леланда, автора книги «Арадия, или Евангелие ведьм» (1899). Религия ведьм, которую он рассматривает как продолжающуюся традицию, описана им как феминистский культ. Феминистский взгляд на ведьм также представлен в книге суфражистки Матильды Жослин Гейдж «Женщина, церковь и государство» (1893). Гейдж, увлеченная оккультизмом, помимо всего прочего, рассматривает ведьм как носительниц эзотерического знания. Кроме того, Гейдж критикует «психопатологический» взгляд на ведовство, который был распространен в эту эпоху. Подобная критика имела политический подтекст – концепция «истерии» использовалась критиками феминизма.

В этой главе также рассматриваются образы ведьм в искусстве – живописи, скульптуре, хореографии и раннем кинематографе. Изменение в репрезентации ведьм произошло благодаря прерафаэлитам, которые изображали их подчеркнуто привлекательными. При этом работ, созданных женщинами, было не так много. Автор приходит к выводу, что в этих работах по преимуществу отсутствуют отчетливо феминистские тенденции. В качестве исключения Факснелд указывает на скульптуру художницы Терезы Федоровны Рис, натуралистично изобразившей ведьму за подготовкой к Вальпургиевой ночи. Другой примечательный ведовской образ, созданный женщиной, обнаруживается в хореографическом искусстве – это «Танец ведьмы» (1914) Мэри Вигман, для которой ведьма олицетворяла трансгрессивную женственность. Что касается ведовства в кинематографе, отражение амбивалентного дискурса эпохи автор усматривает в документальном фильме Бенджамина Кристенсена «Ведьмы» (1922).

В седьмой главе обсуждаются проявления «сатанинского феминизма» в литературе и искусстве декаданса. Прежде всего, это известные романы Жориса Карла Гюисманса и Станислава Пшибышевского, а также картины Фелисьена Ропса. В большинстве случаев созданные ими образы имели негативные коннотации. Репрезентации женского образа нередко выстраивались, к примеру, в контексте характерного для эпохи психопатологического дискурса. Однако, как замечает автор, и в этом, как и во многих

других, случае сработал механизм инверсии – для некоторых женщин именно эти образы оказались привлекательными. Наверное, русские читатели вспомнят З. Гиппиус, которая представлялась многим современникам, как свидетельствуют документы эпохи, инфернальной: вокруг нее сложилась соответствующая мифология и она вполне охотно поддерживала этот образ. Автор специально анализирует случаи позитивного восприятия женщинами образа Гиацинты Шантелув, участницы сатанинского культа в романе Гюисманса «Там, внизу» (1891).

Восьмая глава посвящена многочисленным текстам разных жанров о женской гомосексуальности. Эти тексты создавали практически всегда мужчины, и обычно они имели критический характер. В некоторых из них лесбийство представлено как часть религиозного культа, связанного с темными силами. Первым текстом, в котором лесбийский сатанизм представлен в позитивном ключе, является сочинение Катюля Мендеса «Мефистофелия» (1890), в котором описан лесбийский сатанинский культ. В тексте Мендеса акцентируется внимание на антипатриархальном характере культа. Сходные мотивы прослеживаются Факснелдом в лесбийской поэзии Рене Вивьен. Вивьен осмысляет все благое, что есть в мире, как феминное и берущее начало от Сатаны, а проявления зла связывает с маскулинным началом и Богом. Однако вместе с этим, как замечает автор, образ Сатаны, созданный Вивьен, амбивалентен, как и ее отношение к собственной гомосексуальности.

Первые разделы девятой главы посвящены женщинам, которые использовали образ демонической женщины для публичной саморепрезентации. Эти женщины – Сара Бернар, Теда Бара и Луиза Казати. Случай Теды Бара стоит особняком, поскольку конструирование «инфернального» образа не было результатом ее собственного решения – вероятнее всего, он оставался лишь ее сценическим амплуа. В этом разделе большое внимание уделяется визуальному аспекту – автор обсуждает «сатанинскую» атрибутику, которой окружали себя эти женщины. Факснелд рассматривает инфернальные мотивы в ювелирном искусстве, прежде всего изделия средней ценовой категории, которые могли себе позволить представительницы среднего класса. И здесь вновь мы видим обращения к третьей главе книги Бытия – во многих украшениях присутствовали, к примеру, «змеиные» мотивы – в то время были распространены украшения на шею в виде змеи (похожие на то, которое изображено на знаменитом портрете маркизы Казати). Существование такой продукции указывает на то, что образ демонической женщины оказывался близким не только ограниченному кругу представительниц богемы, но и многим другим женщинам.

Десятая глава посвящена американской писательнице Мэри МакЛейн, которая опубликовала в 1901 г. скандальную книгу «История Мэри МакЛейн» (изначально книга должна была называться «Я ожидаю пришествия Дьявола»). В этом сочинении, представляющем собой заметки автобиографического характера, центральным образом является образ «демонического любовника» – писательница заявляет о своем желании стать невестой Сатаны. Хотя успех МакЛейн был кратковременным (но оглушительным), ее книга, по замечанию автора, помогла многим американским женщинам переосмыслить себя и свою жизнь.

Сильвия Таунсенд Уорнер, которой посвящена последняя глава, была еще одной писательницей, в творчестве которой значимое место отведено «сатанинскому феминизму». Факснелд называет ее книгу «Лолли Уиллоуз» (1926) самым эксплицитным его выражением в литературе. Таунсенд Уорнер открыто выражала свои феминистские убеждения и сознательно закладывала соответствующие смыслы в свои произведения. В ее книге, повествующей об индивидуальной эмансипации женщины, акцентируется роль Сатаны как освободителя, и становление героини ведьмой становится ключевым событием в процессе ее освобождения от патриархального общества. В числе источников, которые использовала в своем творчестве Уорнер, были работы Маргарет Мюррей о ведьмах, известные своим влиянием на формирование викканства. Это влияние проявилось, к примеру, в том, что Сатана Уорнер обладает характеристиками божества природы. В творчестве Уорнер отразились характерные для феминизма того времени тренды, связанные с разочарованием в обретении женщинами политических прав, которое не привело к кардинальным изменениям – в ее книге акцент сделан на индивидуальном, а не коллективном освобождении.

Заметим, что в нашем кратком обзоре представлены далеко не все кейсы, обсуждаемые в этом масштабном исследовании, и указаны не все формы проявления «сатанинского феминизма». Работа Факснелда позволяет в целом ознакомиться с исследовательским полем, поскольку автор на протяжении всей книги ведет диалог с другими учеными, обращавшимися к сходным темам. Источниковая база исследования представляется мне репрезентативной – она включает действительно разнообразные источники, которые позволяют всесторонне осветить исследуемый вопрос. Автору в целом удалось привести в систему это многообразие и ясно обозначить основные особенности функционирования дискурса «сатанинского феминизма». Это исследование дает возможность увидеть в новом свете многие значимые феномены культуры XIX – начала XX в., и в силу этого книга может быть интересна всем, кого интересует культура этого периода.

История отношений женщин и Сатаны не прерывается по сей день – с одной стороны, мы продолжаем сталкиваться со случаями «сатанизации» феминизма, с другой стороны, «инфернальные» образы продолжают вдохновлять многих женщин. Исследование и выводы Факснелда представляются в некоторых отношениях актуальными, поскольку многие из образов и сюжетов сатанинского феминизма, обнаруженные им в XIX в., сохраняют свое значение и для современной культуры.

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”).

Информация об авторе

Анастасия А. Маклакова, магистр религиоведения, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6.; uraniaoccidentalis@zoho.eu

Information about the author

Anastasia A. Maklakova, master of religious studies, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; uraniaoccidentalis@zoho.eu

Оформление обложки

М.Е. Заболотникова

Корректор

О.Н. Картамышева

Компьютерная верстка

М.Е. Заболотникова

Подписано в печать 14.12.2020.

Формат 60×90¹/₁₆.

Уч.-изд. л. 10,0. Усл. печ. л. 11,4.

Тираж 1050 экз. Заказ № 1018

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
Тел. 8 (499) 973-42-06