

ISSN 2658-4158

Studia Religiosa Rossica:
научный журнал о религии

Studia Religiosa Rossica:
Russian Journal of Religion

Основан в 2018 г.
Founded in 2018

1
2025

Studia Religiosa Rossica: nauchnyi 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 included in Scopus base (since 2022); in the Russian Science Citation Index and in the List of peer-reviewed scientific publications of Higher Attestation Commission:

- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (History)
- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (Philosophy)
- 5.10.1. Theory and history of culture, art (Philosophy)
- 5.10.1. Theory and history of culture, art (Culturology)
- 5.11.1. Theoretical theology (Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism)
- 5.11.2. Historical theology (Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism)

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, 125047
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 индексируется в Scopus (с 2022 г.); журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ); в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (исторические науки)
- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (философские науки)
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (философские науки)
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (культурология)
- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология)
- 5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология)

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: 125047, 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.

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

Ekaterina Elbakian, Dr. of Sci. (Philosophy), Russian Academy of Education, Moscow, Russia.

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

Gasan 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.

Anatoly Pchelintsev, Dr. of Sci. (Law), Slavic Centre for Law and Justice, Moscow, Russia.

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

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

Vladislav Razdyakonov, Dr. of Sci. (Philosophy), 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*).

Executive editors:

Vladislav Razdyakonov, Dr. of Sci. (Philosophy), professor (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
- 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
- А.В. Пчелинцев*, доктор юридических наук, профессор, Славянский правовой центр, Москва, Российская Федерация
- М.А. Пылаев*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.С. Раздьяконов*, доктор философских наук, профессор, 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, Российская академия образования, Москва, Российская Федерация

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

Ответственный за выпуск:

В.С. Раздьяконов, доктор философских наук, профессор (РГГУ)

Contents

Preface. <i>Vladislav S. Razdyakonov</i>	10
--	----

Papers

<i>Pavel G. Nosachev</i> On mirrors, gnosis and critical religious studies. Some reflections on Wouter Hanegraaff's book on ancient hermeticism	13
<i>Stanislav O. Egorov</i> The Bulgarian Bogomil heresy as a historical myth. Between historiography, religion and esotericism	35
<i>Vladislav S. Razdyakonov</i> Spiritualistic metaphysics in the history of Russian experimental psychology of the late 19 th century.....	53
<i>Semen S. Petrukhin</i> The visionary microscope. Entheogens as a “scientific” tool in the thought of occultists of the late 19 th – early 20 th centuries	78
<i>Maria A. Kamynina, Anastasia N. Shadieva</i> Religion without revelation and revelation without religion. The evolutionary esotericism of Julian and Aldous Huxley	96

Varia

<i>Natalia S. Dushakova, Natalia V. Litvina</i> “Another place of God on the Net”. The history of Old Believer Internet	115
<i>Rustam M. Kasimov</i> Development of a new evangelization strategy in the documents of The Roman Catholic Church	137

Book reviews

<i>Roman S. Korolev</i> “Everything you know is a lie”. Book review: <i>Versluis A.</i> American gnosis. Political religion and transcendence. Oxford: Oxford University Press, 2023. 296 p.	151
<i>Victoria V. Tikhonova</i> The transcendental meditation movement in historical perspective. From universalism to particularism. Book review: <i>Sawyer D., Humes C.</i> The transcendental meditation movement. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. 80 p.	159

Содержание

От редактора. <i>Раздьяконов В.С.</i>	10
---	----

Статьи

Носачев П.Г.

О зеркалах, гнозисе и критическом религиоведении: размышления над монографией Воутера Ханеграаффа об античном герметизме	13
--	----

Егоров С.О.

Болгарская ересь богомилов как исторический миф: между историографией, религией и эзотерикой	35
---	----

Раздьяконов В.С.

Спиритуалистическая метафизика в истории отечественной экспериментальной психологии конца XIX столетия	53
---	----

Петрухин С.С.

Микроскоп духовидца: энтеогены как «научный» инструмент в теориях и практиках оккультистов конца XIX – начала XX в.	78
--	----

Камынина М.А., Шадиева А.Н.

Религия без откровения и откровение без религии: эволюционный эзотеризм Джулиана и Олдоса Хаксли	96
---	----

Varia

Душакова Н.С., Литвина Н.В.

«Еще одна обитель в сети»: история старообрядческого Интернета	115
---	-----

Касимов Р.М.

Разработка стратегии новой евангелизации в документах Римско-католической церкви	137
---	-----

Рецензии

Королев Р.С.

«Все, что ты знаешь – ложь». Рецензия на книгу: <i>Versluis A.</i> <i>American gnosis. Political religion and transcendence.</i> Oxford: Oxford University Press, 2023. 296 p.	151
---	-----

Тихонова В.В.

Движение трансцендентальной медитации в исторической перспективе: от универсализма к партикуляризму. Рецензия на книгу: <i>Sawyer D., Humes C.</i> <i>The transcendental meditation movement.</i> Cambridge: Cambridge University Press. 2023. 80 p.	159
---	-----

Настоящий номер посвящен сложному и многоаспектному вопросу отношений эзотеризма и науки. В современных исторических концепциях эзотеризма А. Февра и В. Ханеграаффа институционализация науки считается ключевым фактором оформления эзотеризма как социального и эпистемического феномена. Для историков раннего Нового времени, пытающихся разобраться в хитросплетениях отношений науки, религии и естественной философии раннего Нового времени, сохраняет свое значение вопрос о влиянии магии и герметизма на развитие научного знания. Для историков позднего Нового времени остаются притягательными дискурс «наука и религия» и в целом неоднозначный характер отношений между научным и религиозным сообществами, конфликт между представлениями которых о мире и человеке стремились преодолеть такие эзотерические движения, как спиритуализм и теософия. Апелляция к науке и научному дискурсу играет значимую роль в учениях и практиках современных эзотерических учений, побуждая научное сообщество заново ставить вопрос о необходимости демаркации научного и вненаучного знания и выработке обоснованного критерия для такой демаркации. Распространение популярных оккультных практик требует осмысления со стороны научного сообщества в том числе в контексте современной дискуссии об образе науки как значимом общественном ориентире и необходимости отстаивания собственных исследовательских границ и научного этоса.

В рамках номера нашли свое отражение только некоторые из тем, над которыми в настоящее время работают исследователи проблематики отношений науки и эзотеризма. Статья *Павла Носачева* «О зеркалах, гнозисе и критическом религиоведении: размышления над монографией Воутера Ханеграаффа об античном герметизме» посвящена недавно изданному труду голландского исследователя, в котором тот предлагает новый подход к анализу «герметической духовности» поздней Античности. П.Г. Носачев критически оценивает этот подход, упрекая В. Ханеграаффа в психологизации истории, проекции собственных выводов о движении Нью-Эйдж на рассматриваемый им исторический материал, неоправданных допущениях и гипотезах, которые в принципе не могут

быть опровергнуты или подтверждены эмпирическими свидетельствами, использовании категории «гнозис» в ее противопоставлении имплицитно подразумеваемой «теологии», понимаемой как отвлеченное – принимаемое на веру и зависящее от религиозного авторитета – знание.

В статье *Станислава Егорова* «Болгарская ересь богомилов как исторический миф: между историографией, религией и эзотерикой» исследован в перспективе дискурсивного подхода запутанный характер отношений между научной и религиозной историографией на примере представления о существовании дуалистической традиции, начинающейся со времени позднеантичных ересей и переходящей к западноевропейским катарам через болгарских богомилов. Автор, опираясь на современные исторические разработки этой проблематики, сомневается в реальности этой традиции, в то же время сосредотачивая внимание читателя на особенностях и способах ее конструирования. В фокусе статьи оказывается известное, болгарское по своему происхождению, эзотерическое движение Всемирное белое братство, в трудах последователей которого С.О. Егоров находит и анализирует интересующую его проблематику.

Владислав Раздъяконов в своей статье «Спиритуалистическая метафизика в истории отечественной экспериментальной психологии конца XIX столетия» ставит в фокус своего внимания проблему психологизации эзотеризма, исследуя деятельность первого научного парапсихологического объединения исследователей «Русское общество экспериментальной психологии» (1890–1902). Он раскрывает перед читателями основные направления деятельности общества, а также характеризует религиозные взгляды его основателя и руководителя Н.П. Вагнера, известного своей публичной защитой возможности выживания человека после смерти его физического тела. Показано, что Н.П. Вагнер стремился к выработке синтетического, основанного на опыте, мирозерцания, преодолевающего видимый им конфликт «материалистической» науки и «идеалистической» религии – именно этой цели и призвано было служить «Русское общество экспериментальной психологии».

Статья *Семена Петрухина* «Микроскоп духовидца: энтеогены как «научный» инструмент в теориях и практиках оккультистов конца XIX – начала XX в.» посвящена оккультизму, под которым автор понимает попытки эзотериков XIX и XX вв. найти компромисс между наукой и религией. Важнейшей идеей, вдохновлявшей оккультистов позднего Нового времени, была идея воспроизводимости субъективного опыта, которая, с их точки зрения, свидетельствовала о его реальном характере. Добиться такой воспроизводимости они хотели, в том числе прибегая к использованию

различных одурманивающих веществ. С. Петрухин стремится доказать, что обращение к идее о воспроизводимости опыта как средству «научной» легитимации в трудах рассматриваемых им авторов можно возвести к теологической дискуссии XVI столетия о ведьмовских мазях и пейоте. В то же время различия между их целями можно объяснить различным состоянием науки во второй половине XIX – начале XX в., прежде всего становлением психологии как академической науки.

Завершает основную секцию номера статья *Марии Камыниной и Анастасии Шадиной* «Религия без откровения и откровение без религии: эволюционный эзотеризм Джулиана и Олдоса Хаксли». В фокусе внимания авторов находится «эволюционный эзотеризм» как особое направление эзотерической мысли, использовавшее идею эволюции как средство обоснования возможности обретения человеком сверхъестественных способностей и перехода человечества на новый этап духовного развития. Сравнивая взгляды братьев Хаксли, авторы приходят к выводу о том, что, несмотря на значимые различия, их обоих можно отнести к направлению «эволюционного эзотеризма», а саму идею эволюции признать важнейшей научной идеей, повлиявшей на развитие эзотерических представлений в первой половине XX в.

В разделе *Varia* размещена совместная статья *Натальи Душковой и Натальи Литвиной* «“Еще одна обитель в сети”: история старообрядческого Интернета», в которой авторы раскрывают перед читателями историю становления старообрядчества в русскоязычном цифровом пространстве. Кроме того, в этом разделе находится статья *Рустама Касимова* «Разработка стратегии новой евангелизации в документах Римско-католической церкви». Завершают номер две рецензии – рецензия *Романа Королева* на книгу американского исследователя Артура Верслуса и рецензия *Виктории Тихоновой* на недавно вышедшую книгу, посвященную истории и современному состоянию движения трансцендентальной медитации.

В.С. Раздьяконов

УДК 2-1

DOI: 10.28995/2658-4158-2025-1-13-34

О зеркалах, гнозисе и критическом религиоведении: размышления над монографией Воутера Ханеграаффа об античном герметизме

Павел Г. Носачев

*Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия;
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Москва, Россия, pnosachev@hse.ru*

Аннотация. В статье предлагаются критические размышления над проектом переопределения принципов религиоведческих и культурологических исследований, предложенных Воутером Ханеграаффом в рамках его изучения западного эзотеризма. За отправную точку взяты идеи самой последней монографии В. Ханеграаффа «Герметическая духовность и историческое воображение: альтернативные состояния знания в античности». Показано, что этот труд вообрал в себя все основные концепции, разрабатываемые амстердамским профессором с начала его академической карьеры: конструирование академического знания; проблема маргинализации одних форм знания за счет моды на другие; измененные состояния сознания и практики конструирования себя; большой полемический нарратив монотеизма; религиозный опыт; гнозис; оппозиция классической герменевтики и постмодернистской деконструкции. Дается развернутый очерк нового проекта реконструирования герметизма, предложенного Ханеграаффом, демонстрируется его оригинальность по сравнению с классическим периодом изучения темы, также показываются его отличия от новой историографии, возникшей в 1980-е гг. Показывается, что исследования Ханеграаффа не дают представления о картине античного герметизма, а являются проекцией стереотипов и религиоведческих мод конца XX в. Дана развернутая критика концепции измененных состояний сознания и связанной с ней современной категории гнозис, показана как теоретическая, так и эмпирическая их сомнительность. Параллельно подвергается критическому рассмотрению проект приложения категории измененных состояний сознания к религии древних греков в монографии Юлии Устиновой, на которую в значительной мере опирается Ханеграафф.

© Носачев П.Г., 2025

Установлена аисторичность и тенденциозность предложенной Ханеграаффом реконструкции духовного опыта. Подвергнута критике идея выделения в западной культуре трех составляющих: религии, науки и гнозиса. Делается вывод, что настоящее продвижение диалектики опытного гнозиса и рационально-догматического христианства, которой пронизаны труды Ханеграаффа, сыграло плохую службу в развитии религиоведения, создавая прецедент ложного теоретизирования, упрощающего сложную картину, части которой благодаря успехам в изучении гностицизма в последние десятилетия начинают понемногу проясняться.

Ключевые слова: герметизм, гностицизм, западный эзотеризм, измененные состояния сознания, гнозис, религиоведение, культурология

Для цитирования: Носачев П.Г. О зеркалах, гнозисе и критическом религиоведении: размышления над монографией Вouters Ханеграаффа об античном герметизме // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2025. № 1. С. 13–34. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-1-13-34

On mirrors, gnosis and critical religious studies. Some reflections on Wouter Hanegraaff's book on ancient hermeticism

Pavel G. Nosachev

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,
St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia, pnosachev@hse.ru*

Abstract. The paper offers critical reflections on the project of redefining the principles of religious and cultural studies proposed by Wouter Hanegraaff as part of his project of discovery of Western esotericism. The ideas of Hanegraaff's most recent book "Hermetic Spirituality and Historical Imagination: Alternative States of Knowledge in Late Antiquity" are taken as a starting point. It is shown that this work has incorporated all the basic concepts developed by him since the beginning of academic career: the construction of academic knowledge; the problem of the marginalization of some forms of knowledge due to the fashion for others; altered states of consciousness; the great polemical narrative of monotheism; religious experience; gnosis; opposition to classical hermeneutics and postmodern deconstruction. A detailed outline of the new vision of hermeticism proposed by Hanegraaff is given. It is shown that Hanegraaff's research does not create the picture of ancient hermeticism, but is a projection of fashions of the late twentieth century in religious studies. A detailed critique of the concept of altered states of consciousness and the related modern category of gnosis is given, its theoretical and empirical doubtfulness is highlighted. At the same time, the project of applying the category of altered states of consciousness to

the religion of the ancient Greeks in Julia Ustinova's monograph, on which Hanegraaff relies heavily, is being critically examined. The ahistoricity and tendentiousness of Hanegraaff's reconstruction of spiritual experience have been highlighted. The idea of distinguishing three components in Western culture: religion, science and gnosis has been criticized.

Keywords: hermeticism, gnosticism, Western esotericism, altered states of consciousness, Gnosis, religious studies, cultural studies

For citation: Nosachev, P.N. (2025), "On mirrors, gnosis and critical religious studies. Some reflections on Wouter Hanegraaff's book on ancient hermeticism", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 13–34, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-1-13-34

Современные исследования эзотеризма за несколько десятилетий прошли путь от маргинальной для академии сферы к одной из самых востребованных. Такой бурный рост во многом обусловлен продуманной стратегией развития, заложенной и координируемой ее создателями, а ныне классиками. Одним из них является Воутер Ханеграафф. Созданный им академический проект по реабилитации отверженного знания отличался глубоким проникновением в исследуемые проблемы, умением применять инструментарий современных методов и смелостью в высказывании непопулярных гипотез. Но времена меняются, и стиль работы, воспринимавшийся ранее как передовой, может потерять актуальность и новизну. Далее мы разберем ключевые идеи Воутера Ханеграаффа, изложенные им в его недавней монографии, посвященной герметической духовности. Этот труд уникален тем, что стал своего рода компендиумом академического пути Ханеграаффа.

Книга и ее автор

За свою научную карьеру Воутер Ханеграафф достиг многого: создал первую в мире образовательную программу по изучению западного эзотеризма и долгое время управлял европейской ассоциацией по его исследованию; статьи, выступления и труды, написанные им, до сих пор определяют специфику данной сферы. Но признание заслуг ученого значительно шире – в Голландии Ханеграафф считается одним из ведущих религиоведов страны, что подтверждается неоднократным присуждением ему почетных званий и наград. Несмотря на то что Ханеграафф написал множество статей и отредактировал немало сборников, крупных монографических исследований он выпустил всего три. Первая книга

«Религия Нью Эйдж и западная культура: эзотеризм в зеркале секулярной мысли» [Hanegraaff 1996] стала событием в изучении современных религиозных движений, задав стандарт в концептуализации Нью Эйдж, а ее автор сразу оказался знаменитостью – почти все газеты и журналы Голландии взяли у него интервью. Эта популярность сыграла немалую роль в выборе именно его кандидатуры на пост главы создаваемой кафедры по исследованию эзотеризма в университете Амстердама. Второй труд вышел более чем через десять лет и стал плодом многолетней работы по изучению и преподаванию эзотеризма. «Эзотеризм в академии: отверженное знание и западная культура» [Hanegraaff 2012] был посвящен переоценке всего академического понимания эзотеризма, который с начала Нового времени воспринимался как отверженное знание. Хотя работа и не получила такой большой известности, как предыдущая, но в академических кругах обрела широкое признание, основательно закрепив позиции исследователей эзотеризма в академии. Фактически после ее выхода крупные академические книгоиздатели (Оксфорд, Кембридж, Рутледж) начинают выпускать серии, посвященные проблематике эзотеризма. И вот спустя десять лет Ханеграафф издает новое исследование «Герметическая духовность и историческое воображение: альтернативные состояния знания в античности». Книга сразу после выхода была удостоена награды «Ассоциации американских книгоиздателей» как лучшее исследование 2023 г. в номинации «теология и религиоведение»¹ и получила некоторую критическую рецепцию. Но для труда, в котором автор предлагает полный пересмотр традиции изучения герметизма, сложившейся более чем за столетие, эту реакцию можно назвать достаточно вялой, хотя, возможно, на нее еще обратят должное внимание.

Модель реконструкции герметической духовности

В трех монографиях амстердамского ученого несложно заметить тематическое развитие в духе гегелевской спирали: если первый труд был посвящен скрупулезной реконструкции религиозной системы Нью Эйдж по первоисточникам, а второе исследование фокусировалось на трудах академиков (в нем переосмыслились стратегии конструирования научного знания), то неудивительно, что третий труд о герметизме стал синтезом перспектив понимания религии извне и изнутри. Его главная тема – реконструкция

¹ *Winners R.R. Hawkins Award*. 2023.URL: <https://proseawards.com/winners/2023-award-winners/#body> (дата обращения 14.12.2024).

античного герметизма так, как его видели сами приверженцы учения², – неразрывно связана с проблемой конструирования герметизма в академическом сообществе XIX–XXI вв. Книга буквально сталкивает две перспективы: герметическую внутрирелигиозную, следующую из реконструкции текстов, и исследовательскую, показывая, сколь они разнятся. Причем Ханеграафф предлагает полный пересмотр устоявшихся мнений и ориентиров как в оценке содержания герметики, так и в отношении к авторитетам в ее исследовании. Такую диалектичность своего научного пути и особую роль в нем монографии о Гермесе отмечает и сам автор, уже в начале книги замечая: «...так называемая герметическая традиция на протяжении всей профессиональной жизни была объектом моего восхищения» [Hanegraaff 2022, p. 6].

Стоит отметить, что стилистически это самый необычный труд Ханеграаффа. Раньше его тексты отличала подчеркнутая академичность, связанная с достаточно тяжелой манерой подачи материала, рецензируемая же книга пронизана многочисленными историями и иллюстрациями. Каждую главу автор начинает либо с анекдота о ее ключевом персонаже, либо с рассмотрения культурно-географических особенностей мест, где складывались тексты, либо, что совсем необычно, с полухудожественного рассказа-реконструкции, где в гипотетическом ключе предлагается живая история герметических религиозных практик.

Содержательно текст разделен на десять глав, предваряемых прологом и заключаемых эпилогом. Композиция исследования продумана до мелочей: автор поэтапно реконструирует герметическую религиозность, с каждой главой углубляясь в тексты Корпуса, расширяя аргументацию и оспаривая достижения предыдущих поколений исследователей.

В первой главе «Герметическая духовность» Ханеграафф предлагает пересмотреть исследовательскую оптику, применявшуюся для понимания сути герметизма. Фактически большинство трудов, посвященных ему, вплоть до конца XX в. рассматривали герметизм как философско-религиозную традицию, вторичную по отношению к платонизму и иудео-христианству, в своей логике довольно непоследовательную, характеризующуюся эклектикой различных идей до смешения пантеизма и дуализма³. Ханеграафф же пред-

² Ханеграафф так пишет об этом: «Я хочу, чтобы авторы “Герметики” рассказали мне, что это значило для них. Как будет видно, их ответы, мягко говоря, удивляют...» [Hanegraaff 2022, p. 8].

³ Отличной иллюстрацией такого отношения к герметическому стилю мысли в России служит приложение к переводу четвертой Эннеады Плотина Т.Г. Сидаша, в котором автор в достаточно вольной манере проводит

лагает отказаться от вписания герметизма в историю философии, поскольку учение Гермеса изначально было религиозным и любая попытка встраивания его в прокрустово ложе логики и культуры мышления нивелирует изначальную основу религиозного опыта, составляющего, по его убеждению, фундамент любой религиозной традиции⁴. Поэтому он настаивает на понимании герметизма как духовности. Встраивание в исследование античного религиозного учения современной религиоведческой категории Ханеграафф аргументирует аналогией: «Представьте себе историка из отдаленного будущего, которая обнаруживает утерянный архив американских книг по самопомощи. Она открывает, что некий Дипак Чопра написал книгу-бестселлер о таинственной практике под названием “квантовое исцеление” ...Наш историк погружается в архивы и пишет ученый комментарий к этой древней книге. Она описывает истоки практики в начале двадцатого века в давно вытесненной научной области, известной как квантовая физика, и приводит множество свидетельств текстовых параллелей о квантах в современных научных периодических изданиях... помогает ли это нам понять, что имел в виду Чопра? Действительно ли он вообще писал о квантах? Адекватно ли помещать его в историю квантовой физики (а затем обвинять его в том, что он так часто неправильно понимает ее концепции)? Не лучше ли нам начать с вопроса о том, что означало *для него* квантовое исцеление в рамках его дискурса, а не о том, что кванты “на самом деле” означали» [Hanegraaff 2022, p. 7]⁵. Намеки на сравнение герметики с «настоящими» интеллектуальными и религиозными традициями хорошо узнаваемы. Например, в современном авторитетном издании текстов библиотеки

реконструкцию герметического учения как теологической системы, давая ей характеристики следующего типа: «...ни в учении о божественных именах, ни в учении о Благе, ни в учении о Едином – авторы *Корпуса* не поднимаются до истинного умозрения об этих предметах. Помимо отдельных прозрений, мы видим в их работах главным образом провинциальную страсть к обобщениям, не подкрепленную правильным образованием» [Сидаш 2018, с. 242]. Стоит отметить, что в общем желании реконструировать герметику без опоры на консенсус авторитетов Сидаш и Ханеграафф близки, но первый ищет в текстах систему теологии, а второй – слепок с живой религиозной традиции, отсюда совершенно различные результаты проектов.

⁴ Ханеграафф специально подчеркивает противопоставление религиоведения философии и теологии на том основании, что центральным в изучении религии являются «опыт и практики» [Hanegraaff 2022, p. 19].

⁵ Здесь и далее курсив в цитатах принадлежит Ханеграаффу, в книге он часто выделяет слова и фразы курсивом.

Наг Хаммади, подготовленном Йельским университетом, в предисловии к герметической секции редактора-составителя замечают: «...“философская” герметика, конечно, не является настоящей философией, так же как астрология – не то же, что астрономия» [The gnostic scriptures, p. 639], и далее всегда берут определение «философская» в кавычки. Согласно Ханеграаффу, непонимание содержания герметического Корпуса было связано прежде всего с тем, что ученые старались поставить его на то место, которое он никогда не пытался занять. Понять это оказывается возможным только сегодня, когда у нас накопился богатый опыт изучения религиозных течений, за которыми в религиоведении закрепился термин «духовность».

Вторая глава «Сердце тьмы» продолжает линию демифологизации и строится на оппозиции двух предполагаемых истоков герметического корпуса: если тексты были написаны в Александрии, то истоком Корпуса является философско-религиозный синтез начала нашей эры, укорененный в платонической философии, но если тексты происходят из остального Египта, то ключ к их пониманию нужно искать в специфике религиозных течений, возникших в процессе разложения египетской религиозности и ее смешении с иными популярными в Римской империи учениями. Ханеграафф настаивает на истинности второй перспективы, причем он считает, что специфику египетского религиозного мировоззрения нельзя понимать стереотипно. Рассмотрение Египта как «сердца тьмы» из-за якобы царящих в этой религии суеверных магических практик – опровергнутое современными историками заблуждение, основанное на перенесении расхожего представления о западной магии на древний Египет. В этой главе Ханеграафф предлагает читателю свою реконструкцию герметического опыта Фессалоса, который мог бы быть получен во время посвящения у египетских жрецов.

С третьей главы книги начинаются непосредственные excursus в тексты Корпуса, который Ханеграафф не склонен именовать Корпусом из-за условной систематизации разрозненных фрагментов, изначально принадлежащих различным традициям внутри герметики. Первым текстом, который подвергся тщательному разбору, стал «Асклепий». Обратим внимание на то, как автор работает с первоисточниками: в книге он фактически дает свой перевод самых важных фрагментов Корпуса, параллельно проводя скрупулезную работу по критике предыдущих вариантов интерпретации. Углубляясь в историю дошедших до нас фрагментов и специфику их рецепции на основании сравнения прошлых переводов, он воссоздает утраченный смысл герметического сообщения. Такая манера работы приводит к значительным

результатам. Например, отталкиваясь от известного фрагмента об оживлении статуй, Хангераафф показывает, что герметизм был религией живого космоса, каждая часть которого была божественна, следовательно, практика одушевления статуй заключалась не в некоем магическом обряде, наделяющем их особой силой, а в создании условий по выявлению изначально присутствующей в них божественности.

Эту аргументацию он развивает в четвертой главе «Дети Гермеса», где от ритуальных практик герметиков переходит к вопросу о специфике их религиозной общины. Здесь он проводит разбор аргументов о ее возможном существовании и устройстве, показывая, в какой степени личный опыт ученых определял пути реконструкции герметизма. Так, Р.А. Райтценштайн доказывал существование «*Poimandresgemeinde*», по замечанию Ханеграаффа, «...слово *Gemeinde* используется среди немецких протестантов для обозначения христианской общины, которая собирается по воскресеньям на еженедельную службу» [Hanegraaff 2022, p. 80], а священник-доминиканец А-Ж. Фестюжьер отрицал возможность существования общин герметиков, поскольку не находил в текстах указаний на литургические действия, схожие с католическими. Прочие авторы моделировали герметиков по образцу масонских лож или сообществ французского оккультизма конца XIX в. Ханеграафф предлагает отказаться от этих вариантов в пользу рассмотрения герметизма как плохо структурированной среды духовных искателей, чем-то близкой к раннехристианской организации, но с более выраженным отношением «учитель – ученик», когда ученики некоторое время брали у учителя уроки в толковании священных текстов и учились практикам обретения религиозного опыта, а затем следовали этим наставлениям в своей личной жизни.

В качестве примеров таких герметиков Ханеграафф предлагает рассматривать известного алхимика Зосиму Панополита и неоплатоника Ямвлиха. В случае с первым автор подробно разбирает как дошедшие до нас тексты, так и проблему гностического дуализма, якобы выраженного у Зосимы. По Ханеграаффу, дуализм – лишь кажимость, обусловленная социальной ситуацией времени, когда герметическое богопочитание становится невозможным в тех формах, какие имело ранее. Ямвлих же предстает герметиком, строящим свое учение вокруг актуализации опыта божественности, присущего человеку изначально. Именно как характеристика этого опыта в книге впервые возникает термин «гнозис». Автор предлагает здесь рассматривать гнозис не как простое знание, а как припоминание того, что было получено от рождения, опытное достижение божественного состояния, изначально присущего каждому аспекту творения. Гнозис понимается как непосредственное

знание собственной божественности, сходное по невыразимости со знанием прекрасного.

Проблема личного опыта с необходимостью принуждает судить о его наличии только через дошедшие до нас тексты, поэтому пятая глава с характерным названием «Через стекло гадательно» восстанавливает процесс рецепции герметического знания через века. Ханеграафф доказывает, что фактически мы не имеем возможности судить об изначальной идее текстов, поскольку оригиналов не дошло, а все копии были отредактированы христианскими переписчиками таким образом, чтобы читать и восстанавливать языческие тексты в согласном с христианским богословием ключе. Поэтому все рассуждения о близости герметизма к иудео-христианству или о вторичности некоторых герметических текстов по отношению к ветхозаветным являются лишь следствием их интерпретации в кругах переписчиков. Согласно Ханеграаффу мы не должны доверять самим текстам, как и устоявшимся традициям их издания, но обязаны реконструировать изначальную интенцию их авторов, пользуясь всем материалом о герметизме и связанных с ним учениях, и уже на этом основании редактировать существующие переводы. Ситуация усложняется тем, что, согласно автору, ядром герметизма был опыт иной реальности (Ханеграафф характеризует его как измененные состояния сознания), поэтому уловить интенцию текстов, ориентируясь лишь на философский инструментарий, невозможно. Следовательно, он предлагает полную перестройку систематизации текстов Корпуса, где в центр ставятся те, в которых можно усмотреть отчетливый пантеистический настрой и выявить указания на специфику измененных состояний сознания, прочие же тексты будут отодвигаться на периферию по мере содержательной и идейной удаленности от центральных.

Используя новую систематику текстов, Ханеграафф начинает реконструировать герметическое учение как практику жизни, отталкиваясь от известной из трудов М. Фуко и П. Адо перспективы рассмотрения философии как «техники себя». Так, автор восстанавливает герметическое учение о страстях и их связи с планетарными демонами, раскрывает учение об иллюзорности этого мира, порожденного неведением истинного источника бытия. В этой же главе дается детальная реконструкция герметического учения о творении мира, предпринятая в первую очередь через новое прочтение «Поимандра». Ханеграафф доказывает, что вопреки распространенному убеждению о пессимистической природе мироздания, в основе которого лежит изначальная катастрофа пленения духовного начала материальным, герметическое мировоззрение было одним из самых последовательных выражений религиозного оптимизма. Согласно его реконструкции, прекрасный и гармоничный

мир произошел из таинственного непознаваемого андрогинного источника жизни, весь мир по своей природе божественен и пронизан светом этого истока. Сотворенный человек, понимаемый как земной бог, сходит в любящий его космос, где архонты семи сфер принимают его в свой круг как равного, а материя соединяется с ним как любящая жена. Таким образом, воплощение – не наказание, а дар, за который нужно платить разделением андрогина на два пола и ограничениями, связанными с бытием в пространственно-временном континууме. Согласно Ханеграаффу, беда рецепции этих идей в том, что господствовала иная версия: «сильно сексуализированные и женоненавистнические образы искушения Адама Евой» [Hanegraaff 2022, p. 174] систематически проецировались на герметический текст. Все комментаторы стремились увидеть в герметизме аналог книги Бытия и кроили текст по ее лекалу.

Вся последующая седьмая глава посвящена аргументированному подтверждению этого положения. Современные ученые более или менее единодушны в отрицании дуалистичности герметического учения, за которое выступала большая часть исследователей в XX в., и предлагают видеть дуализм как педагогический метод, с помощью которого герметики доносили свое учение. Ханеграафф считает, что нужно идти дальше и отказаться при рассмотрении герметизма от оппозиции дуализма и монизма, доказывая, что все кажущиеся дуалистические мотивы в нем на деле скрывают факт исполненности всего мира божественностью, постижение которой возможно только через опыт второго рождения.

Восьмая и девятая главы как раз и иллюстрируют то, как этот опыт рождения был возможен. В качестве точки отсчета на этот раз Ханеграафф берет «Рассуждения об Огдоаде и Эннеаде», текст, дошедший до нас только благодаря открытию в Наг Хаммади и поэтому проигнорированный такими классиками, как Фестюжьер⁶. Основываясь на материале этого текста, Ханеграафф

⁶ Вообще о роли Фестюжьера в рецепции наследия герметики Ханеграафф пишет много и по большей части с негативным оттенком. Пожалуй, лучше всего об этом свидетельствует следующий пассаж: «Чего он не мог увидеть, так это того, что герметическая метафизика основана не на противопоставлении духа материи, а на оппозиции недвойственности конечной реальности дуализму человеческого сознания... то, что могло бы направить Фестюжьера в правильном направлении, было обнаружено примерно девятью годами ранее в Наг Хаммади в “кувшине из Египта”, на находку которого он отреагировал с огромным раздражением... понятным, по крайней мере с психологической точки зрения, ведь он, наверное, интуитивно чувствовал, что содержимое кувшина угрожает всему его 1700-страничному изданию “Откровения Гермеса Трисмегиста”» [Hanegraaff 2022, p. 318].

пытается восстановить в деталях, как происходило общение учителя и ученика и каков был опыт, сообщаемый в нем. Автор доказывает, что герметики обрели опытное знание божественности всего космоса через расширение сознания, посредством психодуховных практик. При этом частично путь постижения адепт мог пройти, руководствуясь инструкциями учителя, который вел его примерно так, как Сократ, когда использовал майевтику, ведь божественное уже есть в человеке, его необходимо лишь пробудить. Но сам опыт второго рождения не мог произойти через учителя, он должен быть спонтанным. Для концептуального осмысления сути этого опыта Хангераафф обращается к идее космического сознания и богатому материалу исследований изменения сознания в греческой культуре. Суть герметического опыта образно выражается им так: герметические тексты настаивали на том, что «процесс духовного освобождения и просветления заключается не в том, чтобы “покинуть пещеру”, а в том, чтобы *родиться в пещере*: задача человеческих существ состояла именно в том, чтобы воплотить божественную красоту, доброту и истину таким образом, чтобы они проявились в нашем мире. Итак, как же должен был происходить такой процесс? Я хочу предположить, что задать вопрос – значит уже ответить на него: конечно, так происходит при любой беременности! Не рассуждая, а *делая...*» [Hanegraaff 2022, p. 321].

Завершающая исследование глава возвращает проблематику в русло темы критики академических исследований, в то же время тематика расширяется до проблемы духовного опыта. Ханеграафф начинает главу фиксацией очевидного парадокса: свидетельства о невыразимом и непередаваемом опыте дошли до нас в форме текстов, которые были записаны, в частности, по указанию, полученному в ходе самого опыта. Отталкиваясь от этого парадокса, Ханеграафф пускается в содержательную дискуссию о возможности герменевтики религиозных текстов. В главе он противопоставляет две философские перспективы: деконструкцию Ж. Деррида и герменевтику Г.Г. Гадамера, показывая, что именно последняя, несмотря на некоторую устарелость, обладает реальным эвристическим потенциалом в понимании религиозных сообщений об опыте, который никогда не будет нами достижим. Гадамеровский метод помогает с помощью наводящих знаний о проблеме породить новое знание, которое точно приблизит нас к миропониманию изучаемых авторов, тем самым обогатив наши знания. Таким образом, вопрос о содержании текстов никогда не будет исчерпан, но мы, двигаясь по герменевтическому кругу, будем решать задачу новым способом. Противоположностью в этом плане будет диссеминация Деррида, ведь «...диссеминация означает, что значение,

понимаемое как живой процесс прямого “означивания”, иницируемый Истоком, который буквально *создает знаки*, заменяется безграничным размножением мертвых семян» [Hanegraaff 2022, р. 324]. По мнению Ханеграаффа, путем создания мертвых симулякров герметики шла вся христианская рецепция текстов Корпуса, видевшая в них лишь слабое отражение христианства, по этому же пути последовало и большинство академиков, фокусирующихся на рассмотрении Корпуса в XX в. Правда, касаясь арабских источников передачи герметических идей, Ханеграафф ставит вопрос о возможности существования линии преемства герметизма, следы которой мы находим в круге Сухраварди, но вопрос этот на современном уровне владения источниками прояснен быть не может.

Философско-рефлексивная линия развивается и в эпилоге к книге. Здесь Ханеграафф отходит от проблемы герметизма и показывает, что вся академическая традиция изучения отверженного знания также строилась на стратегии диссеминации, создавая ложные симулякры, рождавшиеся культурным контекстом, в котором творили их авторы. Так, Ганс Йонас из экзистенциалистской философии создал образ гностика, заброшенного в этот мир, а Френсис Йейтс превратила герметизм в магическую религию мироприятия, чей пафос пришелся очень кстати новому религиозному оптимизму конца XX в. Таким образом, оказывается, что исследование Ханеграаффа о герметизме преследует значительно более масштабную цель, нежели пересмотр академической традиции изучения античного религиозного учения. Он заявляет: «Моя настойчивость в этом вопросе является частью более масштабной программы реконструкционистов по выходу за рамки традиционных больших нарративов “западной культуры” к новым, совершенно иным и гораздо более сложным, которые должны полностью *включать* и интегрировать то, что раньше было маргинализировано или исключено как “отверженное знание”» [Hanegraaff 2022, р. 361]. Как и в своих предыдущих трудах, Ханеграафф на конкретном примере предлагает посмотреть, как формируется наше знание о себе, как работают институты и системы порождения знания и на каком зыбком фундаменте базируется представление об идентичности западной культуры. Весь проект исследования эзотеризма был начат им как попытка пересмотра и изменения этого положения, создания новой эгалитарной истории культуры, и сейчас для этого, кажется, представляются вполне подходящие условия, так что выход «Герметической духовности...» оказывается не просто академическим, но и политическим проектом.

Как возможно беспредпосылочное знание о религии?

Первое, что кажется очевидным после проведенного выше обзора, это то, что новая книга Ханеграаффа, безусловно, удалась, она, как и его предыдущие работы, будет событием для современной академии, представленный в ней материал и тот метод, с помощью которого автор произвел «взлом» традиционной историографии герметизма, будет обсуждаться в кругах исследователей культуры и религии, а возможно, и использоваться эпигонами. О том, насколько адекватно Ханеграафф реконструирует герметизм своим радикальным образом, судить специалистам-античникам, нас в первую очередь интересует общенаучное значение монографии, о котором мы далее и порассуждаем.

Как уже отмечалось выше, весь текст строится на критической историографии, в такой перспективе произведение любого исследователя становится в первую очередь отражением его личного мировоззрения. Так, Йонас, читая гностические тексты, находит в них прозу и философию экзистенциалистов, Йейтс видит в ренессансном герметизме отражение религиозного бума 1960-х гг., Фестюжьер пытается кроить герметизм по лекалам современного ему католицизма и проецирует на него классические ересиологические стереотипы, созданные для совершенно иных учений, и т. п. В резонности такой перспективы сложно сомневаться, учитывая, что критическое религиоведение с конца 1990-х гг. наработало немалый багаж доказательств, подтверждающих известную мысль из «Соляриса» Станислава Лема: «...не нужно нам других миров. Нам нужно зеркало. Мы не знаем, что делать с иными мирами. Достаточно одного этого, и он-то нас уже угнетает. Мы хотим найти собственный, идеализированный образ...»⁷.

Это верно, но критическое религиоведение – тотальное мировоззрение, требующее все подвергать сомнению. А если так, то в ряд ученых, которые не слушают то, «о чем нам говорят тексты», сразу за Йейтс вполне можно поставить и самого Ханеграаффа, чему обозреваемая книга дает немало подтверждений. Если Райтценштайн моделировал герметические сообщества по протестантским общинам, а Ж. Киспель по масонским ломам, то Ханеграафф, предлагая рассматривать объект исследования как «среду приверженцев герметизма» [Hanegraaff 2022, p. 25], берет за образец культовую среду 1970–1990-х. Даже приведенная в начале статьи аналогия логики герметических текстов, рассматриваемых по сходству с квантовым исцелением Чопры, указывает на то, что

⁷ Лем С. Солярис // Лем С. Солярис; Непобедимый; Звездный дневник Ийона Тихого. М.: Правда, 1988. С. 71–72.

для Хангерааффа герметизм – античный аналог Нью Эйдж. Именно на этой аналогии покоится перспектива рассмотрения, согласная которой изучается не герметическая традиция или герметическая литература, а феномен, именуемый автором «герметическая духовность» [Hanegraaff 2022, p. 9]. То же самое происходит и при реконструкции религиозного опыта герметиков: все его особенности моделируются на основании бума исследований ИСС, начавшегося в те же 1970-е. Это осовременивание герметического мировоззрения пронизывает весь текст. Например, вводя читателя в проблематику «практик себя», развитых в философских и религиозных кругах античности, автор прибегает к следующей аналогии: «...духовные упражнения в древности кажутся близким эквивалентом того, что сегодня известно как “осознанность”, которая охватывает спектр между “сосредоточенным вниманием” на одном конкретном объекте, тем самым сводя к минимуму или даже исключая помехи со стороны других объектов, и его аналогом, “открытым опознаванием”, которое принимает все существенные стимулы по мере их возникновения, не преследуя их» [Hanegraaff 2022, p. 146].

Эта аналогия проблематична сразу по нескольким причинам. Во-первых, осознанность – современный конструкт, возникший в ходе сложного культурного диалога по апроприации и секуляризации восточных практик на Западе. Текст, кстати, показывает, что Ханеграафф пишет именно о вариации осознанности, сложившейся в современном буддийском модернизме, а не в изначальной восточной практике⁸. Во-вторых, специфика современной осознанности секулярна и подразумевает ее применение человеком, находящимся в пострелигиозном сообществе. Таким образом, для религиозного мира поздней античности эта категория выступает как аисторичная, следовательно, вполне может исказить перспективу исследования. В моделировании герметизма по современным образцам Ханеграафф порой заходит так далеко, что фактически начинает оживлять античность методом визуальной культуры. Вот как он рисует кульминационный момент обретения Татом внутреннего опыта духовного рождения: «Я бы рассмотрел возможность того, что объятие было не кратким, но *длилось* ровно столько, сколько и видение. Вместо того чтобы вообразить, будто Гермес и Тат заключали друг друга в дружеские объятия на пару секунд, мы можем представить, что они держат друг друга за плечи вытянутыми руками и *остаются* в таком положении на протяжении всего видения. Хотя такая интерпретация очевидно спекулятивна, она

⁸ Подробнее о буддийском модернизме см.: [McMahan 2008]; о специфике современного понимания осознанности см.: [Meditation, Buddhism, and science 2017].

подтвердила бы то, что мы знаем о физических процедурах индуцирования визионерского транса с участием активного ведущего и пассивного реципиента...» [Hanegraaff 2022, p. 297]. Построение этого фрагмента напоминает монтаж современного фильма, где камера через комбинирование различных планов и жестов стремится передать внутренние переживания героя. Обращает на себя внимание уровень допущений: факт объятия не только фиксируется, но уточняется до несуществующих в тексте деталей, которым придается особое психологическое значение, также отсутствующее в тексте. Все эти и многие другие факты показывают, что Ханеграафф создал еще одно (кривое?) зеркало герметизма, отличающееся от предыдущих тем, что в нем, возможно, более адекватно видит себя человек современной эпохи, тогда как Йонас или Йейтс делали зеркала для живущих в 1930-х и 1960-х гг.

Гнозис или ИСС?

Напрямую с темой моделирования герметизма сопряжена концепция гнозиса – любимая Ханеграаффом в последние десять лет [Носачев 2017]. За ее аисторичность, спекулятивность и тенденциозность Ханеграаффа критиковали уже не раз. Например, Д. Бёрнс в своем разборе проблем исследования эзотеризма в античности убедительно показал, что древние тексты не свидетельствуют о гнозисе, более того, он утверждает: «...очевидно, что столетия использования “гнозиса” в качестве эмической категории как теологами, так и теософами делают ее обременительной, подлежащим дисквалификации термином в этической историографии философии и религии. Если исследователи платонизма – не говоря уже об исследователях гностицизма или эзотеризма – желают придерживаться какой-либо этической позиции, он или она не могут дальше использовать “гнозис”» [Burns 2021, p. 35].

В книге Ханеграафф намекает на осведомленность об этой критике, но подчеркивает, что не собирается отказываться от гнозиса. Более того, в тексте он дает развернутую аргументацию того, что герметический гнозис не равен гностическому и о нем можно говорить как об опыте особого рода, специфику которого удобнее уловить, если сопоставить с учением о красоте из платоновского «Пира». Стоит признать, что опора на тексты и достаточно развернутая теоретическая рефлексия частично снимают подозрения в сомнительности использования категории гнозиса в случае герметизма. При этом настоятельное включение современной категории ИСС для расшифровки содержания гнозиса и методов его обретения столь же валидным признать нельзя.

Ханеграафф упорно стремится доказать, что большинство опытов герметиков было вызвано либо применением психотропных веществ, либо использованием набора психотехник. Вот, например, как он реконструирует переживания Фессалоса, приведшие его к убеждению, что статуя древнего бога ожила и сообщила ему изменившее жизнь откровение: «Фессалос голодный с кружащейся головой обнаружил себя в темной храмовой комнате, сидящим перед пустым тронном, с тревогой вдыхающим дым благовоний куфи и надеющимся на то, что произойдет нечто из ряда вон выходящее. Ингредиенты этого знаменитого соединения, которое использовалось в храмах по всему Египту, были подробно проанализированы. По-видимому, они обладали наркотическими свойствами... Мы не можем знать наверняка, но разумно предположить, что жрец совершил какие-то действия, чтобы в темноте над тронном появился яркий свет» [Hanegraaff 2022, p. 33]. После появления искусственного света Фессалос, по интерпретации Ханеграаффа, под влиянием наркотического опьянения и трехдневного поста увидел над тронном лик Асклепия, который и сообщил ему изменившее жизнь знание.

Стоит отметить уровень спекулятивных обобщений: никаких свидетельств, подтверждающих манипуляции жреца, в тексте нет; полный состав куфи до сих пор не восстановлен, хотя в нем и выявлены наркотические вещества, но экспериментально воспроизвести его эффект нельзя, как нельзя и понять действие его компонентов друг на друга; истощение от поста автоматически связывается со способностью к галлюцинациям, хотя это далеко не очевидно. Вообще нужно отметить склонность современных исследователей к упрощению религиозной практики в Древнем мире со сведением ее к поиску ярких экстраординарных переживаний. Складывается впечатление, что современные ученые убеждены, если не поест несколько дней и закрыться в темной комнате, то обязательно наступят невероятные и содержательные галлюцинации, а не глубокий сон. В других сходных случаях, когда нет указаний на пост или манипуляции, источником переживаний объявляется только эффект наркотических воскурений: «...никакой тайны здесь нет. Требовался какой-то травяной отвар, который позволил бы ученику вдыхать пневму» [Hanegraaff 2022, p. 38]. В современных трудах, подобных книге Ханеграаффа, наркотический опыт стал играть роль «*deus ex machina*», объясняющего все то, что мы не можем понять с рациональной точки зрения.

Наверное, значительная часть рассуждений о связях ИСС и герметического опыта Ханеграафф основывает на известном исследовании Юлии Устиновой «Божественная мания: изменение сознания в древней Греции» [Ustinova 2017]. Ханеграафф написал

рецензию на этот труд и видит в нем лучший обзор практик изменения сознания в древней Греции⁹. Нельзя не отдать должное работе Устиновой – исследований подобного рода ранее действительно не проводилось, и некоторые сделанные ею обобщения позволяют взглянуть на историю греческой религии под неожиданным углом зрения. Но большая часть материала встраивается ею в ущербную исследовательскую рамку, где на основании разрозненных фактов, надерганных из различных источников, доказываются ультра-редукционистские гипотезы объяснения религиозного опыта на уровне исследований 1970–1980-х гг.¹⁰, хотя сейчас в нейропсихологии существует немало теорий с хорошим доказательным материалом, который был бы в ее случае более эвристичным. При этом сам механизм достижения переживаний Устинова как следует не проясняет, в реконструкции существует множество белых пятен, которые заполняются натяжками, например, многие переживания восстанавливаются на основе свидетельств из художественных текстов¹¹.

Главной проблемой метода Устиновой и Ханеграаффа оказывается даже не полная аисторичность прочтения древних текстов через современные экспериментальные науки, а то, что на деле никто не может воспроизвести опыт герметиков в современных лабораторных условиях, поскольку способы его достижения в деталях неизвестны (даже составы для курений неясны)¹²,

⁹ Небольшая рецензия содержит на удивление много восторженных характеристик, в качестве примера приведем одну из них: «“Божественная мания” – отличный пример того, как передовые исследования в области неврологии, когнитивной науки и психологии могут быть использованы в рамках научной интерпретации текстов, опирающейся на прочные эмпирические и исторические основания» [Hanegraaff 2020, p. 154]. Нельзя удержаться от замечания: текст Устиновой может свидетельствовать о многих выдающихся компетенциях ее автора, но точно не о знании современных психиатрических, неврологических и когнитивных исследований.

¹⁰ См. большие спекуляции о внетелесном опыте, шаманских переживаниях, смешении трансовых и экстатических состояний, сведение загробных переживаний к внетелесному опыту и т. п.

¹¹ Например, см. третью главу, названную «Вакхия».

¹² У Ханеграаффа приводится хороший пример, иллюстрирующий проблему: «... необходимо приготовить пирог из меда и мякоти плодов лотоса и скормить его солнечному скарабею. Это убьет скарабея, которого затем нужно бросить в стеклянный сосуд с высококачественным розовым маслом, поставив сосуд на “священный песок”, в течение семи дней произносить над ним заклинание освящения. Затем скарабея нужно

а о сходстве судят лишь по эффекту, достигаемому от современных ИСС, в сопоставлении со смутными, зачастую неполными, описаниями переживаний, о которых мы читаем в древних текстах. На неангажированного и критически настроенного читателя такая объяснительная модель производит впечатление гадания на кофейной гуще. На деле у нас есть набор разрозненных фактов, который из-за абсолютной невозможности экспериментальной проверки собирается с уверенностью в том, что так эти практики должны были работать, ведь их эффект напоминает некоторые современные эксперименты. Вряд ли такой путь решения проблемы религиозного опыта можно признать хоть сколько-то удачным. Используя концепцию ИСС, гуманитарии не только встают на зыбкую почву сомнительных экспериментальных исследований, но, зачастую не успев (или не захотев) в должной мере погрузиться в проблематику и заметить все ее нюансы, они выбирают лежащие на поверхности популярные модели, с помощью которых якобы объясняют религиозный опыт из древних текстов. История с ИСС напоминает исследования мистицизма, от которых, по мнению многих, давно пора отказаться¹³, ведь мистицизм, по сути, представляет собой эвфемизм, скрывающий либо реальную теологическую ангажированность, либо дыру в стене научной системы, которую ученые предпочитают залатывать ничем не выражающим обобщением.

Рука об руку с реконструированием ИСС на основе разнородных материалов идет и проблема спекулятивности всех обобщений Ханеграаффа. Это, кстати, понимает и он сам – ведь недаром, исследуя герметизм, он часто употребляет термин «спекулятивный». Во многом эта особенность исследования – неизбежное следствие

закопать в кусок полотна вместе с миррой и мендезийским вином, в результате чего в конечном итоге получится мазь, которую можно использовать для ритуала вознесения. Известно, что египетские водяные лилии обладали наркотическими и галлюциногенными свойствами, а мирра описана в демонических магических папирусах, как компонент краски для глаз, предписываемой для визионерского применения» [Hanegraaff 2022, p. 38]. Мысль о том, что опыт использования мази из сушеного скарабея действительно приводил к какому-то эффекту, можно обосновать, лишь повторив опыт: скормив скарабею пирог, настояв и применив. В противном случае все, что у нас есть – фантазии на тему, подкрепленные свидетельствами о том, что отдельные наркотические компоненты мази способны изменять восприятие каким-то случайным образом.

¹³ См. содержательное исследование Б. Хуса, деконструирующего феномен иудейского мистицизма, попутно делающего важные выводы о невозможности применения этой категории в изучении религии [Huss 2020].

метода автора. Если до нас дошли лишь испорченные переписчиками тексты, а вся предыдущая традиция их интерпретации была подорвана ангажированностью, то, отказавшись от текстов и интерпретаций, нам остается лишь воображение. Да, это не безудержная фантазия художника или писателя, это воображение опытного академического исследователя, годами стремящегося проникнуть в проблему герметизма в различные эпохи истории человечества, но при этом механизм построения нарратива остается тот же – неизвестные для нас факты домысливаются. Именно поэтому в книге так много художественных историй, несвойственных для текстов Ханеграаффа ранее. К художественным реконструкциям относятся: история Фессалоса из второй главы, где восстанавливается весь процесс получения им религиозного опыта, история алхимика Зосимы из четвертой главы, когда тот постигает, что жрецы современного культа заменили истинное богопочитание служением демонам, разобранный выше сюжет с объятием Гермеса и Тата и т. п. Такие достраивания были бы уместны, если бы на них не строилась большая часть аргументов автора. И когда спекулятивный пассаж обосновывается спекуляциями из более ранних глав, закрадывается сомнение: а насколько подтвержденную фактами теорию предлагает автор исследования.

Логос, вера, гнозис

И последняя проблема, которую высвечивает монография, в меньшей мере связана с трудом о Гермесе и в большей с общим проектом пересмотра оснований западной культуры, на котором настаивает Ханеграафф. Как известно, он предлагает идею трехчастного деления ее составляющих: логос (все рациональные знания), вера (официальная религиозность, под которой в первую очередь понимается христианство) и гнозис (совокупность отверженного знания, укорененная в непосредственном опыте духовных переживаний) [Hanegraaff 2012, p. 372]. Ханеграафф усматривает в христианстве одну из главных проблем диссеминации: сначала ранние отцы церкви (начиная от Лактанция и Августина) пытались осмыслить опыт герметиков через тринитарное богословие, а затем теологические клише не давали исследователям смотреть на герметизм вне рамок дуалистических ересей. Из текста книги складывается впечатление, что для ее автора христиане – это схоласты-теологи, мыслящие по строгим законам логики и сводящие всю религию к набору сухих рациональных постулатов, представление о живом религиозном опыте им вовсе неизвестно, как немыслимо и то, что весь мир может быть проникнут

Богом. Такая очевидно далекая от адекватного понимания христианства характеристика, данная одним из ведущих религиоведов современности, заставляет поставить важный вопрос к современным исследованиям религии.

Рубеж XX–XXI вв. был характерен известными дебатами вокруг валидности концепции «религия», многие стали утверждать, что это созданный протестантизмом конструкт, от которого сегодня пора отказаться. Не углубляясь в эту неоднозначную тему, можно продолжить логику деконструкции и поставить вопрос несколько иначе: не являются ли все современные религиоведческие категории порождением взгляда на мир, возникшим внутри или под определяющим влиянием западного христианства (в данном случае протестантизм и католицизм целесообразно рассматривать как единую традицию)? Вот следствия этого взгляда: сведение религии к рациональной составляющей; превращение ее в форму философии; минимализация роли религиозных практик; игнорирование специфики повседневной жизни верующих; минимализация личного внутреннего опыта, если он не выражается в экстраординарных переживаниях, которые удобно обозначать абстрактным термином «мистицизм». Такая перспектива полностью игнорирует опыт христианства как минимум первых веков.

Исследование Ханеграаффа, как и многие современные работы по изучению гностицизма, с одной стороны, и патрологические исследования раннего христианства – с другой, открывают интереснейшие перспективы в реконструкции общего религиозного ландшафта первых веков по Р.Х., ландшафта, в котором не было еще четких категорий ереси и ортодоксии, но существовала единая среда обогащающих друг друга движений и направлений. Но понастоящему изучить ее будет возможно лишь тогда, когда исследователи смогут отказаться от простых схем и научных категорий, оформленных в перспективе западного христианства. Этот отказ с неизбежностью должен вести и к элиминации некой уникальной, присущей лишь каким-то закрытым неортодоксальным общинам категории гнозиса, как и к устранению представления о том, что гностицизм, герметизм, а с ними более поздние формы так называемого отверженного знания имеют какую-то внерелигиозную, отделенную от христианского контекста природу. Таким образом, столь настоящее продвижение идеи о диалектике опытного гнозиса и рационально-догматического христианства, которой пронизан почти весь текст Ханеграаффа, сыграло плохую службу в развитии исследований, создавая прецедент ложного теоретизирования, упрощающего сложную картину, части которой благодаря успехам в изучении гностицизма в последние десятилетия начинают понемногу проясняться.

* * *

Очевидно, что исследование Ханеграаффа с насыщенным, впрочем, как всегда, у него, содержанием, затрагивает немало проблем, заставляет на многие вопросы взглянуть по-новому, и, чтобы это оценить, стоит прочесть книгу. Одно можно сказать точно. Автор завершает текст указанием на то, что книга «...была создана для того, чтобы изменить сознание, стимулировать воображение, расширить кругозор и даже открыть двери к ноэтическому прозрению...» [Hanegraaff 2022, p. 367], и если о последней задаче с определенностью сказать ничего нельзя, то с остальными книга справилась.

Литература

- Носачев 2017 – Носачев П.Г. Нет ничего нового под солнцем: «гнозис» как категория в исследовании западного эзотеризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 4 (35). С. 187–208.
- Сидаш 2018 – Сидаш Т.Г. Приложение 1: Античный герметизм // Плотин. Четвертая Эннеада. Кн. 1. СПб.: Издат. проект «Квадривиум», 2018. 368 с.
- Burns 2021 – Burns D. Receptions of revelations. A future for the study of esotericism and Antiquity // New approaches to the study of esotericism / ed. by E. Asprem, J. Strube. Leiden: Brill, 2021. P. 20–44.
- Hanegraaff 1996 – Hanegraaff W.J. New Age religion and Western culture. Esotericism in the Mmirror of secular thought. Leiden: Brill, 1996. 580 p.
- Hanegraaff 2012 – Hanegraaff W.J. Esotericism and the academy. Rejected knowledge in Western culture. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 468 p.
- Hanegraaff 2020 – Hanegraaff W.J. Review of: Yu. Ustinova (2018). Divine Mania. Alterations of Consciousness in Ancient Greece // Aries. Vol. 20. Iss. 1. P. 153–155.
- Hanegraaff 2022 – Hanegraaff W.J. Hermetic spirituality and the historical imagination. Altered states of knowledge in Late Antiquity. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. 438 p.
- Huss 2020 – Huss B. Mystifying Kabbalah. Academic scholarship, national theology, and New Age spirituality. Oxford: Oxford University Press, 2020. 185 p.
- McMahan 2008 – McMahan D.L. The making of Buddhist modernism. Oxford: Oxford University Press, 2008. 299 p.
- Meditation, Buddhism, and science 2017 – Meditation, Buddhism, and science / ed. by D.L. McMahan, E. Braun. Oxford: Oxford University Press, 2017. 253 p.
- The gnostic scriptures 2021– The gnostic scriptures / ed. by B. Layton, D. Brakke. New Haven; L.: Yale University Press, 2021. 712 p.
- Ustinova 2017 – Ustinova Yu. Divine mania. Alteration of consciousness in Ancient Greece. N.Y.: Routledge, 2017. 395 p.

References

- Burns, D. (2021), "Receptions of revelations. A future for the study of esotericism and Antiquity", in Asprem, E. and Strube J., eds., *New approaches to the study of esotericism*, Brill, Leiden, Netherlands.
- Hanegraaff, W.J. (1996), *New Age religion and Western culture. Esotericism in the Mmirror of secular thought*, Brill, Leiden, Netherlands.
- Hanegraaff, W.J. (2012), *Esotericism and the academy. Rejected knowledge in Western culture*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Hanegraaff, W.J. (2020), "Review of: Yu. Ustinova (2018). Divine Mania. Alterations of Consciousness in Ancient Greece", *Aries*, vol. 20, iss. 1, pp. 153–155.
- Hanegraaff, W.J. (2022), *Hermetic spirituality and the historical imagination. Altered states of knowledge in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Huss, B. (2020), *Mystifying Kabbalah. Academic scholarship, national theology, and New Age spirituality*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- McMahan, D.L. (2008), *The making of Buddhist modernism*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- McMahan, D.L. and Braun E., eds. (2017), *Meditation, Buddhism, and science*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Nosachev, P.G. (2017), "There is nothing new under the sun. The concept of 'Gnosis' in studies of Western esotericism", *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 35, no. 4, pp. 187–208.
- Sidash, T.G. (2018), "Appendix 1. Ancient hermeticism", in Plotinus, *Fourth Ennead*, book 1, Izdatel'skii proekt «Kvadrivium», Saint Petersburg, Russia.
- Layton, B. and Brakke, D., eds. (2021), *The gnostic scriptures*, Yale University Press, New Haven, USA, London, UK.
- Ustinova, Yu. (2017), *Divine mania. Alteration of consciousness in Ancient Greece*, Routledge, New York, USA.

Информация об авторе

Павел Г. Носачев, доктор философских наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Москва, Миусская пл., д. 6;
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; 127051, Россия, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; pnosachev@hse.ru

Information about the author

Pavel G. Nosachev, Dr. of Sci. (Philosophy), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047;
St. Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia; bldg. 1, bld. 6, Likhov Line, Moscow, Russia, 127051; pnosachev@hse.ru

Болгарская ересь богомилов как исторический миф: между историографией, религией и эзотерикой

Станислав О. Егоров

*Новосибирский государственный университет,
Новосибирск, Россия, segorov752@gmail.com*

Аннотация. Статья посвящена исследованию историографической концепции о существовании дуалистической религиозной традиции, воплощавшейся в форме различных еретических движений средневековой Европы и Ближнего Востока. В центре исследования находится история болгарской ереси богомилов, игравшей важную роль в данной исторической концепции как связующее звено между ближневосточными дуалистическими сектами и более известными западноевропейскими катарами. Показано, как в болгарской историографии эта концепция о преемственности, при сохранении своей общей структуры, переосмыслялась в различных идеологических контекстах. Анализ дискурса болгарских историков проведен на основе методологических наработок, сформулированных в ходе современных дискуссий между исследователями катарской ереси. «Богомильский миф» болгарской историографии рассматривается как существовавший на пересечении различных дискурсивных полей: религиозного, из которого была заимствована модель генеалогии еретических учений; академического, включавшего различные идеологические интерпретации; эзотерического, которое рассматривается на примере адаптации данной концепции болгарским теософским сообществом начала XX в. – Всемирным белым братством, которое использовало образ богомилов для легитимизации своего учения через конструирование исторического мифа.

Ключевые слова: богомилы, Всемирное белое братство, теософия, историография, исторический миф, дуалистические ереси

Для цитирования: Егоров С.О. Болгарская ересь богомилов как исторический миф: между историографией, религией и эзотерикой // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2025. № 1. С. 35–52. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-1-35-52

The Bulgarian Bogomil heresy as a historical myth. Between historiography, religion and esotericism

Stanislav O. Egorov

*Novosibirsk State University,
Novosibirsk, Russia, segorov752@gmail.com*

Abstract. The article concentrates on the study of the historiographic concept of a dualistic religious tradition, embodied in the form of various heretical movements in Medieval Europe and the Middle East. The study focuses on the history of the Bulgarian Bogomil heresy, which played an important role in this historical concept as a link between the Eastern dualistic sects and the better known Western European Cathars. It is shown how in Bulgarian historiography this concept of continuity, while maintaining its general structure, get rethoughts in various ideological contexts. The analysis of the Bulgarian historians' discourse is based on methodological positions formulated as a result of modern discussions among researchers of the Cathar heresy. The "Bogomil myth" of Bulgarian historiography is viewed as existing at the intersection of various discursive fields: religious, from which the model of the genealogy of heretical teachings was borrowed; academic, which included various ideological interpretations; esoteric, which is examined using the example of the adaptation of this concept by the Bulgarian theosophical community of the early 20th century – the World White Brotherhood, which used the image of the Bogomils to legitimize its teachings through the construction of a historical myth.

Keywords: Bogomils, Universal White Brotherhood, theosophy, historiography, historical myth, dualist heresies

For citation: Egorov, S.O. (2025) "The Bulgarian Bogomil heresy as a historical myth. Between historiography, religion and esotericism", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 35–52, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-1-35-52

Публикация работ Коку фон Штукрада, относящихся к пост-структуралистскому периоду его творчества, одновременно поставила ряд важных методологических вопросов относительно взаимоотношений таких областей знания, как религия, наука (в особенности – религиоведение в различных его формах) и эзотеризм, но также и наметила пути поиска ответов на эти вопросы [von Stuckrad 2010]. Взгляд на сосуществование указанных областей знания как на историю сложного взаимодействия дискурсивных полей – границы которых, при ближайшем рассмотрении, оказываются в значительной степени условными – демонстрируется на примерах трансфера конкретных идей: актуальные теологические

концепции, непосредственно влияющие на формулируемые религиоведами теоретические построения; использование религиоведческих концепций эзотериками при конструировании собственных систем взглядов, культовых форм и т. п. [von Stuckrad 2014].

В качестве интересного примера взаимодействия названных дискурсивных полей можно рассмотреть историю одной концепции из такой области гуманитарных исследований, как историография средневековых христианских ересей. Вероятно, наиболее значимой из обобщающих моделей, существующих в исследованиях по истории ересей, является концепция о прямой преемственности дуалистических идей и сообществ. В классическом виде генеалогия дуалистических ересей описывается исследователями как манихеи – павликиане/мессалиане – богомилы – катары [Obolensky 1948; Runciman 1982], тем самым представляя картину тысячелетнего существования религиозной традиции на пространстве от Ближнего Востока до Западной Европы, через Балканы и богемильскую ересь как точку транзита дуалистических верований¹.

Историографические дискуссии о генеалогии дуалистических ересей

В обширной историографии дуалистических ересей взгляд на них как звенья единой религиозной традиции являлся общепринятым с формирования научной историографии в XVIII в. и вплоть до конца XX в., когда часть исследователей предложила пересмотр устоявшихся концепций с использованием теоретического инструментария постструктурализма, начав тем самым долгую дискуссию о ересь как конструктах средневековой ортодоксальной культуры². Современные исследователи представляют достаточно убедительные доводы против концепции о буквальной преемственности дуалистических ересей, отмечая, что она не подтверждена какими-то прямыми свидетельствами исторических источников и основана лишь на некотором сходстве идей, что может являться лишь

¹ Надо отметить, что в историографии дуалистических ересей данная схема нередко расширялась, включая в генеалогическую линию религиозные явления как более ранних периодов (гностицизм, зороастризм, орфизм и т. д.), так и более поздних (вальденсы, гуситы и другие предреформационные движения).

² Средневековая культура определяла свою «ортодоксальность» через постулирование культурного «Другого» в виде еретиков. Обзор проблематики идентичности применительно к ересиологии см.: [Iricinschi, Zellentin 2008].

следствием более-менее общего круга чтения апокрифических текстов [Stoyanov 2000].

Таким образом, предшествующая историографическая традиция сегодня нередко рассматривается как своего рода мифология, и со стороны исследователей уже проведена немалая работа по деконструкции «катарского мифа». Так, один из основных представителей «деконструкционистского» направления, М.Г. Пегг, заявляет, что катаризм, каким мы его себе представляем, был изобретением ученых XIX в. [Pegg 2016, pp. 21–22]. Дискуссии же историков прошлого о генеалогии катарской ереси сейчас предлагается рассматривать в контексте католическо-протестантской полемики, где католические авторы представляли катаров как наследников восточных гностических/манихейских ересей (и те и другие – «архетипические» противники ортодоксальной церкви, начиная с первых христианских ересиологов эпохи поздней Античности), и классифицировали, вслед за ересиологами, средневековых дуалистов как «манихеев» или «неоманихейские группы». В качестве наследников катаризма эти авторы указывали французских вальденсов и даже гугенотов, равно как и другие предреформационные движения. Протестантские же авторы описывали еретиков-дуалистов как гонимых борцов за свободу вероисповедания, выступавших против диктата ортодоксальной (читай, католической) церкви – при этом, естественно, сводя на нет «еретичность» самих идей, делая акцент лишь на самом оппозиционном положении еретиков по отношению к господствующим религиозным институтам [Stoyanov 2016, pp. 151–152; Pott 2005]. Необходимо отметить важный момент – в обеих интерпретациях происхождения катаризма присутствует модель преемственности ересей по отношению друг к другу, которая обладает различным наполнением в зависимости от идеологического контекста при сохранении самой структуры этой модели. По замечанию М.Г. Пегг, эта установка может быть связана с парадигмой исследований т. наз. «религиозно-исторической школы» XIX в., стремившейся к генерализациям в виде конструирования гомогенных «мировых религий» как объектов для сравнительного изучения их идей, при полном игнорировании реального исторического разнообразия религиозных форм в рамках того же христианства [Pegg 2016, pp. 22–25].

Ересь богомилов в историографическом дискурсе: идеологические контексты

В истории изучения богомильской ереси, появившейся в Болгарии X в., наблюдается совсем иная ситуация. Катаризм для западных и, в первую очередь – французских, исследователей предстает

в качестве некоего логического завершения генеалогии дуалистических ересей. Богомилы в этом плане находятся в более трудном положении. С одной стороны, об этой ереси имеются какие-то относительно подробные сведения, в отличие от более ранних павликиан или мессалиан (и более экзотичных сект, о некоторых из которых вообще известны лишь их названия, а само их существование находится под вопросом). С другой стороны, известно о них довольно мало в силу ограниченности источников даже ортодоксального происхождения (в отличие от Западной Европы, в Болгарии и Византии не было инквизиции с ее тщательным документированием расследований), не говоря уже об аутентичных текстах [Cameron 2003, p. 472]. Эта таинственность («Как возникновение и ранняя история богомилства остаются покрытыми мраком, само происхождение богомилства является, возможно, самым противоречивым вопросом, касающимся появления и распространения средневекового дуализма» [Stoyanov 2000, p. 161]) и определенный флер «восточности», возможно, давали еще больше пространства для мифотворчества, чем в случае катаров.

В исследованиях богомилства есть два наиболее дискуссионных вопроса, по которым очень явно видна разница оценок западноевропейской и болгарской историографии – ожидаемо внесшей наибольший вклад в исследование истории богомилской ереси: происхождение ереси и степень ее влияния на западноевропейских катаров. Учитывая обширность историографии, в качестве примера далее будут рассматриваться лишь ключевые работы обобщающего характера, ярко демонстрирующие традиционные для болгарских историков тенденции в интерпретациях.

Генеалогия богомилства рассматривается западными исследователями в рамках тех же «католической» (богомилские «секты» как «неоманихеи» [Runciman 1982]) и «протестантской» (богомилские «церкви»/«конгрегации» как наследники религиозных диссидентов древности – еретиков-дуалистов³) историографических моделей. Противоположный взгляд представлен в болгарской историографии. Надо отметить, что из ключевых работ иностранных авторов по истории богомилской ереси перевода на болгарский язык удостоилась лишь работа британского историка Дмитрия Оболенского – потомка русских эмигрантов времен Гражданской войны. Несмотря на название монографии абсолютно в духе западной историографии – “The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism”, – Оболенский утверждает, что богомилство нельзя

³ *Brockett L.P.* The Bogomils of Bulgaria and Bosnia. The early Protestants of the East. An attempt to restore some lost leaves of Protestant history. Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1879. 143 p.

напрямую выводить из предыдущих дуалистических сект типа павликианства или мессалианства (манихейское влияние им отрицается в принципе), а стоит рассматривать, максимум, как синтез предшествующих учений, который имел «специфические славянские черты» [Obolensky 1948, p. 111]. Классики болгарской историографии были более категоричными в своих оценках: от признания определенного влияния более ранних дуалистических ересей, но утверждения отличия богомилства от них [Иванов 1925, с. 21], а также наличия дуалистических верований у болгар еще с языческих времен (что объясняет легкость принятия чуждых верований ближневосточных ересей) [Иванов 1925, с. 23–24] до оценки богомилства как «в значительной степени самостоятельного творения болгарского народа» [Ангелов 1961, с. 83].

В вопросе о влиянии богомилской ереси на историю западноевропейских неортодоксальных учений (прежде всего – французских катаров) болгарские исследователи демонстрировали похожее направление мысли. Так, если в западноевропейской историографии наиболее комплементарная позиция по отношению к значимости богомилства заключается в признании его «восточной сестрой катаризма» [Brenon 2006, p. 34], то болгарские авторы прямо заявляли о том, что именно богомилские проповедники подготовили почву для появления дуалистических ересей в Западной Европе [Ангелов 1961, с. 298], их идеи оказывали влияние даже на ранние протестантские движения [Иванов 1925, с. 40–44] и даже провозглашали всемирно-историческое значение богомилского учения: «В богомилстве проявилась общечеловеческая природа... что делает честь попу Богомилу и его ближайшим соратникам в болгарских землях и в Западной Европе... За проповедь равенства между людьми... имя Богомила должно быть вписано в анналы истории в ряду других благодетелей человечества» [Иванов 1925, с. 47]. Тенденция к расширению географических и хронологических границ богомилского влияния продолжается и в современности, например в виде поиска следов богомилского учения (через посредничество катаров) в английской Реформации (Д. Уиклиф и У. Тиндейл) и даже романтических образах произведений Д. Мильтона [Vasilev 2008].

В приведенных выше мнениях болгарских исследователей по наиболее дискуссионным вопросам истории богомилской ереси можно заметить стремление к «болгаризации» богомилства, т. е. утверждению его уникальности и исключительности в сравнении с более ранними дуалистическими течениями, а также обоснованию общеевропейской значимости данного учения, нередко – в гиперболизированной форме. Можно согласиться с Ю. Стояновым, который объясняет эти тенденции в историографии влиянием

славянофильских идей, популярных в Болгарии начиная с XIX в. [Stoyanov 2016, pp. 152–153], составной частью которых был и славянский мессианизм. В таком контексте богомилы могли выступать в качестве одного из объектов для строительства национальной идентичности даже в социалистической Болгарии, где марксистская интерпретация богомилства как формы социально-экономического протеста комбинировалась с этноцентрическим подходом [Stoyanov 2016, pp. 152–154]⁴. Однако, как было отмечено выше, при всем желании «изолировать» богомилскую ересь в истории, сделав ее исключительно национальным явлением, исследователи не могли полностью игнорировать сложившуюся концепцию о генеалогии богомилства от более ранних дуалистических учений, решая данную проблему через нивелирование их влияния на болгарских еретиков. В то же время линия преемственности от болгарских богомилов к французским катарам, напротив, акцентировалась, тем самым придавая богомилству – аутентичному болгарскому явлению в их же интерпретации – общеевропейское значение.

Как справедливо заметила А. Кэмерон, ереси могли служить объектом для конструирования не только религиозной (как в случае католическо-протестантской полемики в рамках историографии), но и национальной идентичности [Cameron 2003, p. 475]. Далее от рассмотрения идеологических моделей интерпретации генеалогии богомилства перейдем к двум вопросам относительно взаимодействия различных дискурсивных полей: кратко затронем проблему происхождения идеи о преемственности дуалистических ересей, которой историки долгие годы пытались найти надежные подтверждения (что в принципе крайне сложно сделать в силу ограниченности источников), и подробно рассмотрим процесс заимствования сложившегося в болгарской историографии нарратива представителями эзотерического дискурса.

«Богомилский миф» в религиозном и эзотерическом дискурсах

Откуда в историографии появилась сама идея о преемственности ересей, если рассмотреть ее безотносительно интерпретаций в различных идеологических контекстах? По-видимому, она была напрямую заимствована из ересиологических сочинений, написанных критиками богомилства. Именно в болгарских и византийских антибогомилских текстах описываются различные генеалогии этой ереси, представляющие богомилское учение

⁴ В качестве примера см. [Ангелов 1961].

как синтез манихейства, павликианства и мессалианства, у разных авторов – в различных комбинациях⁵. При этом такой взгляд имел вполне конкретную идеологическую функцию в контексте самой ересиологии. В тех же антибогомильских сочинениях их генеалогия прослеживалась дальше в древность, включая самых известных еретиков прошлого типа Ария или Македония, не имевших ничего общего с дуалистическими верованиями, и возводилась, в конечном счете, к дьяволу, который объявлялся родоначальником всех ересей, в разных обликах преследовавших одну цель, начиная с Адама – отдалить людей от Бога [Егоров 2018]. Характерная для ересиологии традиция подробной классификации различных отклонений от ортодоксии не противоречила убеждению в том, что все ереси являются лишь различными формами греха отпадения от Бога и церкви. Нельзя утверждать, что все генеалогии еретических учений, описанные ортодоксальными авторами, являются априори вымышленными, но целью ересиологов было не историко-религиоведческое расследование, а описание того или иного неортодоксального сообщества в рамках оппозиции «церковь-ересь» (ортодоксия-гетеродоксия). Соответственно, модель преемственности ересей между собой является, в сущности, конструктом ересиологов и инструментом в борьбе с противниками. Само это убеждение в наличии генеалогических связей между ересями разных исторических периодов и регионов распространения, по-видимому, и было воспринято еще ранними исследователями непосредственно из источников. И этот пример поднимает более широкий методологический вопрос: насколько вообще академические исследования религии находятся в зависимости от самого религиозного дискурса?

Переход этого «мифа» о многовековой еретической традиции из религиозного дискурса средневековых ересиологических трактатов в дискурс академический, где он оброс различными идеологическими интерпретациями уже эпохи Модерна, был не последним этапом в его истории.

Подобно тому как «катарский миф» – созданный, как отмечалось выше, в значительной степени самими исследователями – основательно закрепился в эзотерическом дискурсе⁶, подобное

⁵ Этим антибогомильские сочинения отличаются от ересиологических текстов, посвященных катарам – западноевропейские церковные авторы ограничивались указанием на связь этой ереси с манихейством.

⁶ В качестве известных примеров художественных и публицистических произведений, влиятельных для эзотерического дискурса XX в., см.: *Магп М.* Кровь Тулузы; *Он же.* Сокровище альбигойцев (катары – наследники древней религии друидов); *Ран О.* Крестовый поход против Грааля;

произошло и с богомилами, но уже в локальном национальном контексте. Наиболее ярко использование «богомильского мифа» проявилось в деятельности Всемирного белого братства, где этот миф послужил основой для самоидентификации. Всемирное белое братство – болгарское эзотерическое сообщество, основанное Петром Доновым (1864–1944), известным также под псевдонимом Беинса Дуно. Братство было сформировано в начале 1920-х гг. на основе нескольких эзотерических кружков, ранее созданных Доновым, и стало наиболее массовым эзотерическим объединением Болгарии первой половины XX в. Круг ближайших учеников П. Доновы состоял преимущественно из представителей интеллигенции: писателей, врачей, учителей, увлекавшихся оккультизмом, теософией и масонством. Многие из них выступали как авторы художественных и публицистических сочинений на темы оккультизма, «восточной духовности» и сюжетов болгарской истории, а само братство вело активную издательскую деятельность. Идеи, которые проповедовал П. Донов, можно охарактеризовать как вариацию теософского учения⁷: синкретическая система, сочетавшая эзотерическое христианство, интерес к гностицизму, элементы йоги, индуистских школ и «оккультные науки» Нового времени вроде френологии.

В рамках эзотерического дискурса Всемирного белого братства исторический нарратив о ереси богомилов сохранил свою структуру, получив ожидаемо другую интерпретацию – богомилы представляли здесь не как еретики и даже не борцы за свободу вероисповедания, а как носители истинного тайного знания, пронесенного сквозь века, прямыми наследниками которых и объявляли себя члены братства. Такое удревнение истории за счет конструирования линии преемственности, включающей в себя различные древние учения и организации – не новое явление, заимствованное Доновым напрямую из теософии. Созданная Е.П. Блаватской мифология о существовавшем на протяжении всей истории человечества сообществе «Учителей мудрости», чье учение передавалось от самой древности (Египет, Индия) через античных мистиков и христианство (эзотерическое) вплоть до теософии, находилась под сильным влиянием актуальных в то время идей ориентализма и эволюционизма [Goodrick-Clarke 2010, pp. 114–115]. Как видно,

Он же. Двор Люцифера (катары – носители изначального (арио)христианства); *Смоули* Р. Гностики, катары, масоны или запретная вера (история истинного знания, переданного от гностиков к катарам, и далее – герметистам эпохи Возрождения, масонам, розенкрейцерам и т. д.).

⁶ Само название этого сообщества является отсылкой к мифологическому «Великому белому братству», о котором писала Е.П. Блаватская.

в этом мифе о происхождении теософии выделяется одновременно два варианта обоснования легитимности ее учения: исторический (теософское учение укоренено в истории, начиная с древнейших эпох) и аисторический (теософия – вечна и трансцендентна), использовавшихся одновременно [Rudbog 2010, pp. 162–164].

Миф о происхождении братства был сформулирован Петром Доновым в ходе цикла лекций «Рильские беседы» – центрального в наследии болгарского эзотерика, которые читались в ходе ежегодных летних лагерей братства в районе Семи Рильских озер начиная с 1929 г. Ссылаясь на теософский миф Блаватской о смене рас в истории человечества, в соответствии с которым на смену нынешней «арийской» расе, которая завершает пятую по счету «большую» расу, в будущем должна прийти шестая – венец эволюции человечества, Донов объявляет славян «донорами шестой расы»⁸. Однако, как отмечает лидер братства, славянская раса на этом пути общечеловеческой эволюции, все еще находится в «железном веке», за исключением болгар, которые уже перешли в «золотой век»⁹. Произошло это одновременно с началом новой духовной «эпохи Водолея» в 1914 г., когда Донов официально провозгласил «новое учение» Всемирного белого братства. Этот синтез теософского «эзотерического расизма» [Goodrick-Clarke 2004, p. 169], славянского мессианизма и болгарского национализма осуществляется Доновым через исторический образ богомильской ереси. Всемирное белое братство в его изложении имеет древнюю историю, пройдя через несколько ступеней: 1) египетская (античный герметизм); 2) палестинская (эзотерическое христианство); 3) богомильство¹⁰. Последнее объявляется наиболее законченным и совершенным выражением учения Всемирного белого братства. Основанное же Доновым сообщество представляется не преемником идей богомилов, а непосредственно ими самими, но в новом поколении, наравне с более ранними религиозными учениями Европы: «Чешское братство, квакеры, иллюминаты и прочие – все произошли от богомилов. После Реформации везде распространился богомильский дух... Из Болгарии они отправились во Францию, Англию и многие другие страны»¹¹. Таким образом, в историческом нарративе Денова можно обнаружить все характерные для

⁷ Дънов П. Новата епоха // Учителят разговорите при Седемте Рилски езера. София, 1948. С. 230.

⁸ Дънов П. За славянството // Учителят разговорите... С. 169–171.

⁹ Дънов П. Всемирното Бяло Братство през вековете // Учителят разговорите... С. 121–124.

¹⁰ Дънов П. Всемирното Бяло Братство през вековете // Учителят разговорите... С. 124.

теософского мифа признаки: эволюционизм (последовательное развитие учения), ориентализм (богомилы – звено передачи тайного учения Востока), сочетание исторического и аисторического обоснования легитимности. К этому добавляется, однако, славянофильская и этноцентрическая интерпретация богомильства, традиционная для болгарского академического дискурса. Исторический феномен богомильства становится центральным в историческом мифе Всемирного белого братства, универсалистский теософский дискурс, использованный в качестве основы мифа, национализируется, одновременно с этим болгарская национальная идентичность (опять же через фигуру богомильства) встраивается в некий универсалистский нарратив, фактически играя в нем ключевую роль, как в истории, так и в современности.

В силу своей позиции духовного лидера братства Петр Донов задал основную линию осмысления богомильства для своих ближайших последователей, которые в своих произведениях, посвященных истории болгарской средневековой ереси, представляли свои варианты изложения «богомильского мифа» Всемирного белого братства. Среди них можно условно выделить два «полюса» интерпретаций и условно распределить тексты по оси между академическим и эзотерическим дискурсивными полями. Рассмотренные ниже сочинения были созданы в период 1920–1940-х гг.¹² непосредственными учениками П. Донована¹³.

Наиболее близкой к научному/академическому дискурсу (в форме, характерной именно для болгарской историографии) является брошюра «Богомилы. История и учение» (1924) Христо Досева. Здесь представлены характерные для национальной историографической традиции утверждения о том, что богомильство являлось новым, независимым от манихейства, павликианства и мессалианства учением (эти ереси лишь подготовили почву для появления богомильства, распространив в народе дуалистические идеи), причем учение предшественных ересей оценивается как «крайний дуализм», в то время как богомильство «являлось

¹² Единственным исключением является многотомное сочинение по истории Всемирного белого братства за авторством В. Пашова (1902–1974) – представителя младшего поколения учеников Донована. Восемь томов «Исторического пути Белого братства сквозь века» публиковались на протяжении 2000-х гг., дата написания рукописей не установлена, но это было не ранее 1948 г., судя по цитируемой в тексте литературе.

¹³ Принадлежность авторов к кругу непосредственных учеников П. Донована устанавливалась на основе исследования С. Шапкаловой и Ж. Назорской по истории Всемирного белого братства [Шапкалова, Назьрска 2021].

рационалистическим вариантом (здесь и далее курсив наш. – С. Е.) дуализма»¹⁴. А вот средневековые дуалистические ереси Западной Европы, напротив, с болгарскими богомилами отождествляются: «На Западе богомилство *получило новые названия*: патарены, катары и альбигойцы»¹⁵.

При описании истории и учения богомилства Х. Досев чаще ссылается на неких абстрактных «историков», однако в тексте присутствуют прямые ссылки на классические труды XIX в. по болгарской истории, и, в общем и целом, изложение истории богомилов следует за основными интерпретациями современной для автора болгарской историографии. Связь средневековых богомилов и современного ему Всемирного белого братства не демонстрируется автором явно, но на это делается вполне ясный намек: «И этот богомилский дух, который до сих пор хранится у нас в народных массах, является плодородной почвой для всякого движения, подобно богомилству... отвечающего на все важные вопросы», но уже не религиозного, а социально-политического характера¹⁶.

Популярная книга Стилияна Чилингирова «Что дал болгарин другим народам» (1941) говорит об учении богомилской ереси как о всемирного значения творении болгарского народа. Богомилство категорично объявляется полностью независимым учением, которому лишь приписывается чуждое происхождение от восточных сект¹⁷, а также говорится о том решающем влиянии, которое оно оказало на самые разные религиозные учения Европы вплоть до Реформации. Редкие цитаты разных авторов, приводимые в книге, являются очень избирательными и используются скорее для иллюстрации мнения автора, а не его подкрепления за счет ссылки на авторитет того или иного исследователя. Хотелось бы обратить внимание на это категоричное отрицание С. Чилингировым, не ограниченным академическими нормами «научной объективности», какого-либо неболгарского влияния на богомилство. Кажется, это было то, что не могли себе позволить болгарские историки, вынужденные так или иначе оговариваться о влиянии ближневосточных дуалистических сект (на что современники богомилства прямо указывали) и искать факторы возникновения ереси, существовавшие в самом болгарском обществе, что подтвердило бы его автохтонный характер. Такой этноцентризм Чилингирова

¹⁴ Досев Х. Богомили: История и учение. София: Възраждане, 1924. С. 4.

¹⁵ Там же. С. 8.

¹⁶ Там же. С. 29.

¹⁷ Чилингиров С. Какво е дал българинът на другите народи. София: Българско дело, 1941. С. 38.

достаточно органично уживается с теориями в духе «фолк-хистори», изложенными в других частях книги: о болгарском происхождении Кирилла и Мефодия, основании древними болгарскими крупнейшими городами Западной Европы, болгарских корнях Наполеона Бонапарта и т. п.

В книге Антона Глогова «Богомильское учение и история богомильства» (1948) содержатся те же утверждения о самостоятельном возникновении болгарской ереси¹⁸ и широком распространении богомилов в Западной Европе под другими названиями¹⁹. Однако, переходя от исторического повествования (изредка подкрепленного ссылками на известных европейских и русских историков XIX в.) к изложению учения богомилов, автор предпринимает попытку откровенного мифотворчества. Глогов довольно подробно описывает богомильский календарь и особое летоисчисление, порядок проведения церковных служб, список молитв – все это целиком является плодом авторского художественного вымысла в жанре «фолк-хистори». Особый интерес представляют «десять заповедей для проповедников богомильского учения» – все они так или иначе сводятся к утверждению о том, что богомилы не поклоняются «*павликианско-манихейскому* Сатанайлу (Дьяволу)»²⁰, в чем их обвиняли ересиологи²¹. Такие авторские мифотворческие «реконструкции» богомильской истории, а также дифференциация болгарских еретиков от более ранних дуалистических ересей в силу принципиальных *религиозных* различий, уже являются более характерными для эзотерической интерпретации «богомильского мифа», которая здесь соседствует с изложением истории богомильства более-менее в рамках дискурса болгарской историографии.

Сочинение Бояна Боева с характерным названием «Миссия богомильства в связи с миссией славянства» (1937) уже представляет собой последовательное изложение «богомильского мифа» П. Донова: три ступени в истории Всемирного белого братства, славяне как предвестник шестой расы и т. д. Интересна некая противоречивость универалистского и национального в тексте Боева: с одной стороны, «богомильство – это один из прекрасных цветов болгарского, славянского и общечеловеческого гения, потому что

¹⁸ Глогов А. Богомильское учение и история на богомилството: Книга на вековете за Богомила – първо български и общочовечески гений. София: Стоян Атанасов, 1948. С. 11.

¹⁹ Там же. С. 11.

²⁰ Там же. С. 25–26.

²¹ Например, Пресвитер Козьма в своем «Слове против еретиков» (X в.) – основном источнике по ранней истории богомильской ереси, который обязательно учитывался всеми исследователями богомильства.

богомилство не было движением чисто национального, закрытого характера»²², с другой – «рождение этого первого славянского духовного движения показало, что в славянстве существует предрасположенность к возвышенной идейной жизни и глубоким мистическим усилиям»²³, а также его утверждения об «особой миссии Болгарии в будущем развитии человечества», подкрепленные ссылкой на мнение создателя антропософии Р. Штайнера²⁴. В качестве подтверждения исторической значимости богомилства приводится обширный список цитат с характерным предисловием: «Интересно, что все современные исследователи богомилства, вне зависимости от их мировоззрения, от оккультистов, вегетарианцев и проч. до социалистов и материалистов – все с наибольшим уважением говорят о богомилском движении как о самой светлой точке в болгарской истории»²⁵.

Изложение истории «трех ветвей» Всемирного белого братства подкрепляется, естественно, уже лишь ссылками на писателей-эзотериков. Касательно вопроса происхождения богомилства Б. Боев категорично заявляет, что мнение о богомилстве как перенесении идей павликиан и манихеев в Болгарию – «недоразумение», дуалистами они не были, а апокрифические тексты, приписываемые богомилам, на самом деле написаны не ими, а ересь богомилов была не религиозным движением, а «оккультным братством, руководимым посвященными»²⁶. В качестве доказательств приводятся лишь обширные цитаты из исторических романов французского писателя-эзотерика Мориса Магра.

Наконец, стоит отметить более позднее, но наиболее объемное сочинение, излагающее исторический миф Всемирного белого братства. Влад Пашов – один из младших учеников П. Донова – стал автором восьми томов «Исторического пути Белого братства сквозь века», последний из которых посвящен уже непосредственно болгарским богомилам. Как говорит Пашов, ссылаясь в том числе на последние крупные исследования по истории богомилства: «Сегодня мы имеем огромное количество литературы о богомилстве, как болгарских, так и зарубежных авторов... Одни рассматривают его как социальное учение, другие – как какую-то религиозную секту восточного происхождения, мало кто рассматривает его как религиозно-этическое учение, но почти никто до сих пор не

²² Боев Б. Мисията на богомилството в свръзка с мисията на славянството. София, 1937. С. 4–5.

²³ Там же. С. 5.

²⁴ Там же. С. 120.

²⁵ Там же. С. 20–21.

²⁶ Там же. С. 51–55.

рассматривал его как оккультное учение, которым оно в действительности и являлось»²⁷. Тем самым В. Пашов продолжает линию эзотерической интерпретации богомилства, заданную П. Доновым и Б. Боевым, что интересным образом сказывается и на круге литературы, на которую ссылается автор. Так, Пашов перечисляет ключевые работы болгарских историков (вроде Й. Иванова и Д. Ангелова), но затем заявляет, что они не очень хорошо понимали богомилство, и далее излагает «чистый и реальный взгляд на богомилство», в сущности – пересказ идей Петра Донова. Помимо Донова обширно цитируются сочинения М. Магра, а также «Богомилство и богомилы» – неопубликованное произведение Райнола Райнова (известного болгарского художника и писателя, последователя П. Донова), сохранившееся в машинописной рукописи, которое выдавалось им за послание епископа Симеона – последнего в истории богомилского проповедника, с которым Н. Райнов якобы встречался. Интересно, что В. Пашов упоминает о реальном авторстве рукописи (т. е. о мистификации Райнова)²⁸, что не мешает ему активно ссылаться на изложенные там вымышленные факты из истории богомилства.

Таким образом, в текстах последователей Всемирного белого братства, посвященных богомилству, в интерпретациях природы и исторического значения этой ереси можно заметить акцент на болгарском этноцентризме, славянском мессианизме и историчности, в сочетании с выборочными ссылками на труды ученых-историков на одном полюсе, и больший акцент на «духовном» универсализме и аисторичности, подчеркнутое игнорирование исторических трудов и обширные ссылки на писателей-эзотериков – на другом.

Завершая рассмотрение вариаций «богомилского мифа» в качестве примера взаимодействий дискурсивных полей, следует отметить, что границы дискурсов, как это было продемонстрировано, являются весьма условными, и одни и те же структуры исторического нарратива могут существовать в них, получая различное идеологическое направление и различные функции. Если идея о включенности болгарских богомилов в некую генеалогию еретических движений в одном случае использовалась для обоснования репрессий против последователей ереси, в другом – для выстраивания исторического нарратива как концептуальной модели, которая может иметь разное идеологическое наполнение, а в третьем – для легитимизации собственного эзотерического учения через миф о преемственности.

²⁷ Пашов В. Богомилството: Път на съвършените. София: Авир, 2008. С. 9.

²⁸ Там же. С. 16.

Литература

- Ангелов 1961 – *Ангелов Д.* Богомилството в България. София: Наука и изкуство, 1961. 318 с.
- Егоров 2018 – *Егоров С.О.* Генеалогия богомилской ереси: проблема достоверности сведений антиеретических сочинений // Народы и религии Евразии. 2018. № 4 (17). С. 96–103.
- Иванов 1925 – *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. София: Придворна печатница, 1925. 400 с.
- Шапкалова, Назърска 2021 – *Шапкалова С., Назърска Ж.* Петър Дънов и Бялото братство – културно наследство и духовни пространства. София: За буквите – О писменехъ, 2021. 398 с.
- Brenon 2006 – *Brenon A.* The Cathars. Barcelona: MSM, 2006. 320 p.
- Cameron 2003 – *Cameron A.* How to read heresiology // Journal of Medieval and Early Modern Studies. 2003. Vol. 33. No. 3. P. 471–492.
- Goodrick-Clarke 2010 – *Goodrick-Clarke N.* The coming of the masters. The evolutionary reformulation of spiritual intermediaries in modern theosophy // Constructing tradition. Means and myths of transmission in Western esotericism / ed. by A. Kilcher. Leiden: Brill, 2010. P. 113–160.
- Goodrick-Clarke 2004 – *Goodrick-Clarke N.* The occult roots of Nazism. Secret Aryan cults and their influence on Nazi ideology. L.: Tauris Parke Paperbacks, 2004. 293 p.
- Iricinschi, Zellentin 2008 – *Iricinschi E., Zellentin H.M.* Making selves and marking others. Identity and Late Antique heresiologies // Heresy and identity in Late Antiquity. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. P. 1–27.
- Obolensky 1948 – *Obolensky D.* The Bogomils. A study in Balkan neo-Manichaeism. Cambridge: Cambridge University Press, 1948. 317 p.
- Pegg 2016 – *Pegg M.G.* The paradigm of Catharism, or The historians' illusion // Cathars in question / ed. by A. Sennis. York: York Medieval Press, 2016. P. 21–52.
- Pott 2005 – *Pott S.* Radical heretics, martyrs, or witnesses of truth? The Albigenses in Ecclesiastical history and literature (1550–1850) // Heresy in transition. Transforming ideas of heresy in Medieval and Early Modern Europe. Cornwall: Ashgate, 2005. P. 181–194.
- Rudbog 2010 – *Rudbog T.* Helena Petrovna Blavatsky's esoteric tradition // Constructing tradition. Means and myths of transmission in Western esotericism / ed. by A. Kilcher. Leiden: Brill, 2010. P. 161–177.
- Runciman 1982 – *Runciman S.* The Medieval Manichee. A study of the Christian dualist heresy. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 214 p.
- Stoyanov 2000 – *Stoyanov Yu.* The other God. Dualist religions from Antiquity to the Cathar heresy. Yale: Yale University Press, 2000. 476 p.
- Stoyanov 2016 – *Stoyanov Yu.* Pseudepigraphic and parabiblical narratives in Medieval Eastern Christian dualism, and their implications for the study of Catharism // Cathars in question / ed. by A. Sennis. York: York Medieval Press, 2016. P. 151–176.

- von Stuckrad 2010 – *von Stuckrad K.* Locations of knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric discourse and Western identities. Leiden: Brill, 2010. 240 p.
- von Stuckrad 2014 – *von Stuckrad K.* The scientification of religion. An historical study of discursive change, 1800–2000. Berlin: De Gruyter, 2014. 225 p.
- Vasilev 2008 – *Vasilev G.* Heresy and the English reformation. Bogomil-Cathar influence on Wycliffe, Langland, Tyndale and Milton. L.: McFarland & Company, 2008. 204 p.

References

- Angelov, D. (1961), *Bogomilstvoto v B"lgariya* [Bogomilism in Bulgaria], Nauka i izkustvo, Sofia, Bulgaria.
- Brenon, A., (2006), *The Cathars*, MSM, Barcelona, Spain.
- Cameron, A. (2003), "How to read heresiology", *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, vol. 33, no. 3, pp. 471–492.
- Egorov, S.O. (2018), "Genealogy of the Bogomils heresy. The problem of reliability of anti-Heretical works' information]. *Nations and Religions of the Eurasia*, vol. 17, no. 4, pp. 96–103.
- Goodrick-Clarke, N. (2010), "The coming of the masters. The evolutionary reformulation of spiritual intermediaries in modern theosophy", in *Constructing tradition. Means and myths of transmission in Western esotericism*, Brill, Leiden, Netherlands, pp. 113–160.
- Goodrick-Clarke, N. (2004), *The occult roots of Nazism. Secret Aryan cults and their influence on Nazi ideology*, Tauris Parke Paperbacks, London, UK.
- Iricinschi, E. and Zellentin, H.M. (2008), "Making selves and marking others. Identity and Late Antique heresiologies", in *Heresy and identity in Late Antiquity*, Mohr Siebeck, Tubingen, Germany, pp. 1–27.
- Ivanov, I. (1925), *Bogomilski knigi i legendi* [Bogomils' books and legends], Pridvorna pechatnica, Sofia, Bulgaria.
- Obolensky, D. (1948), *The Bogomils. A study in Balkan neo-Manichaeism*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Pegg, M.G. (2016), "The paradigm of Catharism, or The historians' illusion", in *Cathars in question*, York Medieval Press, York, UK, pp. 21–52.
- Pott, S. (2005), "Radical heretics, martyrs, or witnesses of truth? The Albigenses in Ecclesiastical history and literature (1550–1850)", in *Heresy in transition. Transforming ideas of heresy in Medieval and Early Modern Europe*, Ashgate, Cornwall, UK, pp. 181–194.
- Rudbog, T. (2010), "Helena Petrovna Blavatsky's esoteric tradition", in Kilcher, A., ed., *Constructing tradition. Means and myths of transmission in Western esotericism*, Brill, Leiden, Netherlands, pp. 161–177.
- Runciman, S. (1982), *The Medieval Manichee. A study of the Christian dualist heresy*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.

- Shapkalova, S. and Naz'rska, Zh. (2021), *Pet'r D'nov i Byaloto bratstvo – kulturno nasledstvo i dukhovni prostranstva* [Peter Deunov and White Brotherhood – cultural heritage and spiritual space], *Za bukvite – O pismenekh'*, Sofia, Bulgaria.
- Stoyanov, Yu. (2000), *The other God. Dualist religions from Antiquity to the Cathar heresy*, Yale University Press, Yale, USA.
- Stoyanov, Yu. (2016), "Pseudepigraphic and parabiblical narratives in Medieval Eastern Christian dualism, and their implications for the study of Catharism", in *Cathars in question*, York Medieval Press, York, UK, pp. 151–176.
- von Stuckrad, K. (2010), *Locations of knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric discourse and Western identities*, Brill, Leiden, Netherlands.
- von Stuckrad, K. (2014), *The scientification of religion. An historical study of discursive change, 1800–2000*, De Gruyter, Berlin, Germany.
- Vasilev, G. (2008), *Heresy and the English reformation. Bogomil-Cathar influence on Wycliffe, Langland, Tyndale and Milton*, McFarland & Company, London, UK.

Информация об авторе

Станислав О. Егоров, кандидат исторических наук, Новосибирский государственный университет, Новосибирск, Россия; 630090, Россия, Новосибирск, ул. Пирогова, д. 1; segorov752@gmail.com

Information about the author

Stanislav O. Egorov, Cand. of Sci. (History), Novosibirsk State University, Novosibirsk, Russia; 1, Pirogova St., Novosibirsk, Russia, 630090; segorov752@gmail.com

Спиритуалистическая метафизика в истории отечественной экспериментальной психологии конца XIX столетия

Владислав С. Раздьяконов

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

Аннотация. В фокусе внимания статьи – исследовательская программа Русского общества экспериментальной психологии под руководством биолога Николая Петровича Вагнера. Деятельность общества рассматривается в контексте становления экспериментальной психологии конца XIX столетия. Его появление было обусловлено, с одной стороны, научными убеждениями Н.П. Вагнера, полагавшего, что изучение психики при помощи методов экспериментальной психологии может дать новые сведения о природе человека. С другой стороны, интерес Н.П. Вагнера к парапсихологии, опиравшейся на физическую, биологическую и психологическую теории, был продиктован его спиритуалистическими воззрениями. Придерживаясь концепции духовной эволюции, утверждавшей целесообразный характер эволюционного процесса, Н.П. Вагнер стремился выявить особенности человека, которые бы свидетельствовали в пользу сохранения его индивидуальности после смерти биологического организма. Русское общество экспериментальной психологии охарактеризовано как первое отечественное парапсихологическое общество. Исследовательская программа общества, усматривавшего своей конечной целью доказательство истинности предметов веры, охарактеризована как находящаяся на пересечении естественно-научной методологии и естественной теологии, чем объясняется, в частности, повышенный интерес к деятельности общества со стороны деятелей русской религиозной философии, занимавшихся разработкой проблем психологии с идеалистической точки зрения. Изучение материалов общества и, прежде всего, материалов Н.П. Вагнера, размышлявшего о создании оригинального подхода к исследованию субъективных явлений психики, показывает необходимость для историков психологии обращаться к истории религии, в частности истории эзотеризма, способной прояснить мотивы некоторых научных поисков в рамках экспериментальной психологии конца XIX столетия.

Ключевые слова: спиритуализм, экспериментальная психология, история биологии, история эзотеризма, религиозная антропология, Н.П. Вагнер

Для цитирования: Раздьяконов В.С. Спиритуалистическая метафизика в истории отечественной экспериментальной психологии конца XIX столетия // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2025. № 1. С. 53–77. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-1-53-77

Spiritualistic metaphysics in the history of Russian experimental psychology of the late 19th century

Vladislav S. Razdyakonov

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

Abstract. The article focuses on the research program of the Russian Society of Experimental Psychology headed by the Russian biologist Nikolai Petrovich Wagner. The activity of the society is considered in the context of the formation of experimental psychology in the late 19th century. On the one hand, its emergence was due to Wagner's scientific convictions, who believed that the study of the psyche with the methods of experimental psychology could provide new information about human nature. On the other hand, Wagner's interest in parapsychological concepts, which defined a boundary area between physics, biology and psychology, was due to his spiritualist views on human nature. Adhering to the concept of spiritual evolution, which asserted the teleological nature of the evolutionary process, Wagner sought to identify human characteristics, that would argue in favour of preserving his individuality after the death of the biological organism. The Russian Society of Experimental Psychology should be considered as the first Russian parapsychological society. The research program of the Society, which considered the proof of human immortality as its final goal, is characterized as being at the junction of natural-scientific methodology and natural theology. This thesis explains the increased interest in the Society's activities on the part of famous Russian religious philosophers, who were deeply interested in resolving problems of psychology from an idealistic point of view. The sources of the Society and, first of all, the archival sources of N.P. Wagner, who reflected on the creation of an original approach to the study of subjective phenomena of the psyche, shows the necessity for historians of psychology to turn to the history of religion, in particular, the history of esotericism, which can clarify the motives of some scientific searches within the framework of experimental psychology of the late 19th century.

Keywords: spiritualism, experimental psychology, history of biology, history of esotericism, religious anthropology, N.P. Wagner

For citation: Razdyakonov, V.S. (2025) "Spiritualistic metaphysics in the history of Russian experimental psychology of the late 19th century", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 53–77, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-1-53-77

Если историки-презентисты склонны были по меньшей мере с конца XIX столетия отправлять эзотерические учения в «мусорный бак истории» [Truzzi 1974, p. 245], по меньшей мере с 1970-х гг. в исследованиях по истории науки формируется тренд на рассмотрение «эзотеризма», прежде всего, так называемых оккультных наук, как значимой части культуры, прежде всего, в связи с дискуссией об их возможной роли в истории естествознания раннего Нового времени. История психологии в ее теоретическом и институциональном измерениях связана с историей эзотерических учений, утверждающих существование не подтвержденных академической наукой процессов, явлений и сил, чье открытие способно дать ответ на вопрос об устройстве и предназначении человека.

Настоящее исследование использует антикваристскую оптику и предлагает рассматривать проблему отношений психологии и эзотеризма в исторической перспективе второй половины XIX столетия, не проводя заранее методологической границы между этими историко-культурными формами. Не отрицая существенных различий между психологией, прежде всего, в ее современном – академическом и научном понимании – и эзотеризмом, цель исследования заключается в выявлении влияния религиозного спиритуализма на программу экспериментальной психологии на примере деятельности «Русского общества экспериментальной психологии» (1890–1902). Выявление такого влияния позволит объяснить историческую близость психологических исследований и некоторых эзотерических учений в рассматриваемую эпоху¹, а также предложит новую, основанную на еще не введенном в научный оборот архивном материале, иллюстрацию процессу «психологизации» эзотеризма во второй половине XIX в.

¹ О значении «оккультных» тем в истории психоанализа см.: [Rabeyron, Evrard 2012; Boyle 2016].

Экспериментальная психология между метафизикой и наукой

В позднее Новое время известным историкам науки местом «встречи» психологии и эзотеризма стал животный магнетизм, чьи разнообразные учения, впервые концептуализировавшие феномен гипноза, обозначали перспективу проникновения научного познания, согласно известному выражению романтиков, на темную сторону природы. Концепция Франца Антона Месмера, восходившая с теоретической точки зрения к герметическим учениям эпохи Возрождения, приобрела – в модифицированном его учениками виде – широкую популярность в Европе, в то время как критики учения Месмера невольно внесли свой вклад в конструирование истории астрологии [Schaffer 2010]² и в целом формирование представления об эзотеризме как особом феномене и предмете исследования [Hanegraaff 2012]. Появление животного магнетизма в конце XVIII в. стало для истории эзотеризма важным триггером процесса его психологизации, достигшего своего пика в XX столетии [Hanegraaff 2003, p. 366; Plaisance 2015], а для истории психологии – точкой отсчета истории динамической психологии [Ellenberger 1970; Crabtree 1994].

Для истории психологии и эзотерических учений важным событием стало появление во второй половине XIX в. психофизики, поставившей своей целью исследовать психические процессы математическими методами. Открытие Густавом Фехнером психофизического порога, а также применение спектрального анализа в физике, раздвинувшего границы познаваемой человеком Вселенной, придале новое дыхание кантианской мысли о субъективной – однако уже математически и эмпирически подтвержденной – ограниченности сознания. Подтверждение научными средствами философского субъективизма можно считать одной из причин расцвета эзотерических учений в последнюю треть XIX в., и в том числе маргинальных научных программ, исследующих границу между физическим и психическим. Одним из наиболее значимых эзотерических концептов того времени стало представление о возможности «расширения сознания», благодаря которому – в том числе при помощи технических средств, не исключая, к примеру, использования одурманивающих веществ – исследователи надеялись обнаружить новые аспекты устройства природы. Ключевым метафизическим вопросом в рассматриваемый период стал вопрос о природе человека, в устройстве которого в первую очередь пыта-

² О роли и значении воображения – как актуального тропа реконструируемой «герметической философской традиции» см. [Schott 2003].

лась – при помощи эмпирических методов – разобраться психология, от которой, как и от каждой новой науки, в то время ожидали большего, чем она могла дать.

Одним из изученных примеров, свидетельствующих о расцвете эзотеризма во второй половине XIX в., является программа «психических исследований» [Oppenheim 1985]. Главной ее задачей была задача философская – разрешение психофизической проблемы, решать же ее предполагалось по-научному – при помощи методов физики и психологии. У этой программы исследований были ясно различимые спиритуалистические (в философском смысле) основы, прежде всего, утверждение о субстанциальном характере сознания в противовес его функционалистскому пониманию, ассоциированному в тот период с материалистической философией. Начав с исследования «психической силы» в 1870-е гг. с помощью физической методологии, участники этой программы к концу XIX в. все больше стали прибегать к психологическим практикам и методам [Noakes 2019].

Решающими внешними факторами психологизации их деятельности стали кризис физики и расцвет динамической психологии, обусловленный признанием академической наукой феномена гипноза и появлением различных теорий устройства психики, прежде всего, концепции «сублиминального я» одного из ведущих участников Лондонского общества психических исследований, Фредерика Майерса [Keeley 2001]. Кроме того, в 1880-е годы в программе психических исследований значимое место стали занимать новые биологические исследования, также предлагавшие рассматривать «жизнь» не как функцию, но как субстанцию. Эти исследования, сосредоточенные на выявлении так называемой жизненной силы, были вызваны к жизни развитием эволюционной теории, а также альтернативными концепциями, противостоящими дарвиновской интерпретации эволюции [Bowler 1984, pp. 224–273]. Важную роль в их развитии – в том числе и в полемике с ними – сыграли зарождающиеся биофизические исследования [Welch 1992]. Эти исследования – в ситуации кризиса материалистического мирозерцания – в том числе могли использоваться ввиду их теоретико-экспериментального характера для подтверждения некоторых идей греческой и индийской натурфилософии, прежде всего концепта «тонкого тела» человека – одной из ключевых антропологических идей спиритуалистов, веривших в возможность выживания человека после смерти его физического тела.

В последнюю треть XIX столетия широкое распространение получает понятие «экспериментальная психология», которое предполагало свое противопоставление «отвлеченной», ассоциированной с «метафизикой», психологии. Хотя его появление можно

рассматривать как часть процесса эмансипации психологии от философии в конце XIX столетия, под его эгидой действовали не только сторонники экспериментального метода В. Вундта, но также исследователи феноменов внушения и гипноза [Plas, Carroу 1996, p. 82]. Кроме того, под эгидой «экспериментальной психологии» часто работали представители программы психических исследований, апеллировавшие в своих исканиях к современным теориям психологии, физики и биологии. В свою очередь, спиритуалисты, считавшие, что под предлогом размежевания с «метафизикой» объективистская психология неизбежно, хотя, может быть, и неосознанно, фундирует материалистическую метафизику, выступали, опираясь на экспериментальную психологию, в защиту спиритуалистической метафизики. Благодаря ассоциации с опытными средствами познания природы, экспериментальная психология привлекала не только академических исследователей, но и всех тех, кто хотел бы экспериментировать с сознанием, стремясь выявить его неизвестные характеристики, способности и силы.

Русское общество экспериментальной психологии

Русское общество экспериментальной психологии (далее – РОЭП) редко упоминается в отечественных исследованиях по истории психологии³. Такое положение дел можно объяснить его исследовательской программой, предполагавшей изучение вызывавших сомнения у академического сообщества «медиумических явлений». Такое исключение представляется несправедливым с исторической точки зрения, поскольку некоторые известные психологи того времени экспериментировали с медиумами. В то же время в нем есть своя доля истины – общество, действовавшее под эгидой «экспериментальной психологии», можно охарактеризовать как общество «парапсихологическое»⁴. Под «парапсихологией»

³ Единственной попыткой написать историю РОЭП стал небольшой очерк М.М. Петрово-Соловово. Он указал на основные исследования, проводившиеся в обществе, и в целом охарактеризовал его деятельность как малоэффективную (*Петрово-Соловово М.М. Русское общество экспериментальной психологии // Приложения к переводу сочинения Ф. Подмора «Спиритизм». СПб.: Тип. СПб. акц. о-ва печ. и писчеб. дела «Слово», 1905. С. 195*). Автор настоящей статьи также публиковал некоторые исследования, посвященные РОЭП. В данном исследовании некоторые утверждения автора корректируются в свете нового исторического материала.

⁴ Неологизм «парапсихология» был предложен в 1889 г. психологом Максом Дессуаром, интересовавшимся сверхнормальными явлениями,

можно понимать исследовательскую программу, нацеленную на изучение не признанных научным сообществом способностей и свойств человеческого организма и психики и претендующую в лице своих представителей на открытие ими противоречащих современным научным представлениям аспектов, сил и процессов природы. Маргинальность РОЭП лишь усугублялась тем обстоятельством, что инициатором и председателем общества был биолог Николай Петрович Вагнер, известный академии не только как сторонник исследования труднодостижимых средствами объективной науки «психических феноменов», но и как убежденный спиритуалист, считавший возможным исследование научными методами вопроса о посмертном существовании человека.

Появление РОЭП в начале 1890-х гг. стало возможным благодаря широкому общественному и академическому интересу к экспериментальной психологии и, в частности, феномену гипноза. Под эгидой экспериментальной психологии формировались международные ассоциации и проводились конгрессы: в 1889 г. состоялся конгресс экспериментальных психологов в Париже, в 1892 г. в Лондоне⁵. В 1893 г. прошел «психический конгресс» в Чикаго, принявший в качестве руководящего девиза «Психическое и физическое – две стороны одного щита»⁶ [Andrick 2016]. Спиритуалисты, ориентированные на научные исследования, поддерживали развитие экспериментальной психологии, потому что, с их точки зрения, она стремилась изучать «душу» при помощи математических и экспериментальных методов. С их точки зрения, лишь экспериментальный метод мог способствовать открытию ее, гипотетически существовавшей, материальной оболочки, обеспечивавшей ее сохранение после смерти физического организма. Говоря о «лабораторной психологии», французский психолог Альфред Бине стремился упредить, по его мнению, очевидный вопрос его читателей: «как возможно... производить материальные опыты над душой и не противоречат ли эти два слова одно другому?»⁷.

в том числе под влиянием романтической натурфилософии, однако скептически относившимся к физическому медиумизму. См. перевод на французский язык статьи Дессуара из июльского номера журнала «Сфинкс» «Парапсихология. Ответ Макса Дессуара на статью «Пророк», а также комментарий к ней: [Le Maléfan 1992, pp. 238–248].

⁵ Конгресс экспериментальной психологии в Лондоне // Ребус. 1892. № 35. С. 351; Бинэ А. Экспериментальная психология на Лондонском конгрессе // Ребус. 1893. № 41. С. 389.

⁶ Психический конгресс // Ребус. 1892. № 27. С. 275.

⁷ Бинэ А. Экспериментальная психология на Лондонском конгрессе // Ребус. 1893. № 42. С. 388.

С его точки зрения, такое научное изучение «души» было более чем возможным, и для ряда исследователей – к числу которых, безусловно, принадлежал и Н.П. Вагнер – научный подход считался средством будущего примирения научного и религиозного мирозерцаний.

Интерес Н.П. Вагнера к гипнозу возник, по всей вероятности, в 1880-е гг.; в 1889 г. на VIII съезде русских естествоиспытателей и врачей (28 декабря 1889 – 4 января 1890) им был прочитан программный доклад «Взгляд физиологии и психологии на явления гипнотизма», в котором он в первую очередь поставил вопрос об ограниченности физиологического подхода и необходимости разработки психологического подхода к исследованию гипноза⁸. Первый его проект по созданию общества для изучения гипнотизма не нашел поддержки в «медицинском обществе», о чем газета «Новости» написала критическую заметку: «постыдно, что только Россия не участвует до сих пор в исследовании гипнотизма, привлекающего внимание знаменитейших физиологов, психологов и философов всех стран»⁹. В конце 1890 г. устав предлагаемого Н.П. Вагнером нового общества все же был утвержден Министерством внутренних дел, и в 1891 г. оно начало свою деятельность, в то время как на IV съезде врачей, проходившем в январе 1891 г., явления гипноза стали предметом публичной научной дискуссии¹⁰.

Н.П. Вагнер, занявший в новом обществе должность председателя, в программной речи предложил разделить его работу на три основные комиссии: «1) для исследования явлений мантевизма¹¹; 2) для исследования гипноза и преимущественно ясновидения; и 3) для исследования явлений медиумических»¹². В 1896 г. было принято решение о создании еще одной комиссии для исследования так называемых одических явлений¹³ – световых явлений,

⁸ Вагнер Н. Взгляд физиологии и психологии на явления гипнотизма // Ребус. 1890. № 8. С. 73.

⁹ Большой скептицизм // Ребус. 1890. № 9. С. 83.

¹⁰ Д-р Голоушев. Гипнотизм на 4-м съезде врачей в Москве // Ребус. 1891. № 3. С. 24.

¹¹ Мантевизм – понятие, использовавшееся в отечественной литературе для обозначения предполагаемого феномена передачи мысли на расстоянии.

¹² Открытие общества экспериментальной психологии // Ребус. 1891. № 10. С. 86.

¹³ LA PNP Vagner. Протокол общего собрания Русского общества экспериментальной психологии от 28 февраля 1896 г. (На момент работы автора с фондом Vagner Nikolaj Petrovič фонд не был разобран, фонд

предположительно вызывавшихся действием неизвестной науке физической силы, которые могли быть зафиксированы только лицами, обладающими особой восприимчивостью к ним. Цель нового научного общества виделась Н.П. Вагнеру в доказательстве возможности автономии человеческой души от физического тела: «Велико было удивление нашего века перед электрическими телеграфами и телефонами. Что же скажет современное общество, если будет доказана способность человеческой души переноситься во всей ее целостности на далекие пространства, видеть без глаз, слышать без ушей, ощущать без всяких специальных органов или элементов ощущения?»¹⁴.

Включение в программу исследований РОЭП «мантевизма» и «медиумических явлений» определило его инклюзивность, так как многие исследователи в то время могли интересоваться этими «явлениями», но, к примеру, не считали их убедительными доказательствами выживания индивида после его физической смерти или даже в принципе сомневались в их существовании. На позицию вице-председателя был выбран один из активных участников спиритуалистического движения, доктор Федор Федорович Фишер (†08.07.1910)¹⁵. В то же время позицию секретаря занял известный русский путешественник Александр Васильевич Елисеев (1858–1895)¹⁶, который скептически относился к возможности общения с душами умерших¹⁷. Выбранный в члены правления РОЭП доктор Иван Яковлевич Бибинов был убежденным спиритуалистом, занимавшимся вместе с Н.П. Вагнером «материализацией» духа А.М. Бутлерова; другого члена правления, Николая Николаевича Полежаева (1857–1903), В.М. Шимкевич характеризовал как «атеиста и скептика», интересовавшегося спиритизмом с натуралистической точки зрения и считавшего «все спиритические явления подлежащими научному изучению»¹⁸. О взглядах других членов

содержится в архиве Literární archiv Památníku národního písemnictví <Praha, Česká Republika>).

¹⁴ Протоколы заседаний Русского общества экспериментальной психологии в 1891/92 г.: Первый год существования // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 12. С. 18.

¹⁵ По пути // Ребус. 1910. № 33. С. 2.

¹⁶ Литературная хроника // Ребус. 1894. № 29. С. 283.

¹⁷ Елисеев А.В. «Несколько слов о спиритизме» // Новое время. 1894. № 6569. См.: Ребус. 1894. № 30–31.

¹⁸ Шимкевич В. Современная летопись: Н.П. Вагнер и Н.Н. Полежаев (из воспоминаний зоолога) // Журнал Министерства народного просвещения, Новая серия. 1908. Ч. 16. № 7. Отд. 4. С. 14.

правления – врача А.Д. Степанова¹⁹ и врача Д.В. Лещинского²⁰ на настоящий момент ничего не известно. Подобное сочетание «верующих» и «скептиков» в парапсихологических обществах той эпохи было вполне нормативным [Orpenheim 1985].

РОЭП следовало намеченному Н.П. Вагнером плану исследований. В 1891 г. проходили встречи комиссии для исследования мантевизма со «многими субъектами», по преимуществу, женщинами, которые, как считалось в ту эпоху, были в большей степени подвержены внушению. В 1892 и 1893 гг. проводились опыты по исследованию способности к ясновидению пациентки доктора тамбовской больницы Алексея Николаевича Ховрина²¹. Суть опытов заключалась в подготовке комиссией тщательно запечатанного конверта, о содержимом которого ясновидящая, не вскрывая его, должна была сообщить членам комиссии²². В 1893 г. общество исследовало медиумические явления в присутствии знакомого Н.П. Вагнеру и И.Я. Бибинову медиума В.В. Николаева, который демонстрировал явления от лица «Владимира»²³. 17 декабря 1896 г. Н.П. Вагнер отчитался о пятилетних итогах работы РОЭП, заявив, что общество доказало существование мантевизма, сомнамбулизма и медиумизма²⁴. В 1898 г. – в рамках комиссии по исследованию «одических явлений» – члены общества проводили исследования, нацеленные на изучение «истечений» (или «эманаций») из человеческого организма.

На сегодняшний день состав общества остается неизученным и приходится гадательно предполагать о роли, значении и убеждениях лиц, принимавших участие в его деятельности. Важную роль в его работе играли доктора Военно-медицинской академии Санкт-Петербурга. На первом заседании была отмечена «малочисленность» общества, и, по-видимому, в начале его деятельности в его работе принимали участие следующие лица: Н.П. Вагнер, Ф.Ф. Фишер, Н.Н. Полежаев, А.В. Елисеев,

¹⁹ Предположительно, врач Александр Дмитриевич Степанов (1846 – ?).

²⁰ Предположительно, врач Дмитрий Викторович Лещинский (1853 – ?).

²¹ Первый научный опыт ясновидения в России // Ребус. 1897. № 2. С. 13; Протоколы заседаний Русского общества экспериментальной психологии в 1892/93 г.: Второй год существования // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 22.

²² LA PNP Vagner: Протокол годичного заседания Русского общества экспериментальной психологии от 11 февраля 1894 г.

²³ *Vagner Н.П. Sine ira et Studio* // Ребус. 1894. № 16. С. 165; Общество экспериментальной психологии // Ребус. 1894. № 41. С. 390.

²⁴ Итоги пятилетней деятельности Русского общества экспериментальной психологии // Ребус. 1897. № 1. С. 6.

А.Д. Степанов, М.И. Поварнин, В.В. Лыбов, Г.А. Пьянков, В.М. Буяльский, В.К. Голимон, Д.В. Лещинский и В.Ф. Краевский²⁵. Впоследствии, судя по опубликованным протоколам, в его работе принимали участие и иные лица, а к началу 1902 г. в его состав входили 110 человек²⁶. К примеру, известно, что медиумические опыты в 1893 г. проводились под руководством Ф.Ф. Фишера на квартире В.Ф. Краевского,²⁷ в опытах принимали участие женщины-врачи – Зинаида Яковлевна Ельцина (1854–1943) и Клавдия Петровна Улезко-Строганова (1858–1943). В деятельности РОЭП участвовали также и гости, делавшие доклады, посвященные исследованиям мантевизма и медиумизма. Кроме того, регулярно посещал встречи РОЭП известный и популярный магнетизер Осип Ильич Фельдман (1863–1912), скептически относившийся к духовной гипотезе и, по словам Н.П. Вагнера, который в свою очередь доказывал чисто «психический» характер мантевизма, бывший «представителем чисто материалистического или физиологического взгляда на мантевизм»²⁸.

Обращает на себя внимание сотрудничество РОЭП с ключевым журналом, защищавшим в России программу спиритуалистической философии, – «Вопросы философии и психологии» (1889–1918). «Ребус», во главе которого стоял христианский спиритуалист В.И. Прибытков, характеризовал этот журнал как «лучший и серьезнейший орган по вопросам философии и психологии»²⁹, и, хотя такая симпатия, возможно, не была во всем и полностью взаимной, редакция «Вопросов философии и психологии» симпатизировала изучению загадочных явлений психики. Главный редактор журнала Николай Яковлевич Грот (1852–1899) был

²⁵ Протоколы заседаний Русского общества экспериментальной психологии в 1891/92 г.: Первый год существования... С. 1; В.Ф. Краевский, предположительно, доктор Владислав Францевич Краевский (1841–1901).

²⁶ Протоколы заседаний Русского общества нормальной и патологической психологии <за 1902 г.>. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1906. С. 5.

²⁷ Протоколы заседаний Русского общества экспериментальной психологии в 1892/93 г.: Второй год существования // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 24. С. 52–53.

²⁸ Протоколы заседаний Русского общества экспериментальной психологии в 1892/93 г. Второй год существования // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 22. С. 6; См. также: Краткие заметки // Ребус. 1891. № 22. С. 190; Гипноз и фонограф // Ребус. 1895. № 15. С. 151; Опыты с сомнамбулюю // Ребус. 1897. № 5. С. 46–47.

²⁹ Успехи психизма // Ребус. 1892. № 12. С. 125.

членом международной комиссии по исследованию «телепатических» галлюцинаций, избранной на Парижском конгрессе физиологической психологии; он разместил в «Ребусе» объявление от Общества психических исследований, разыскивавшего свидетеля существования телепатии³⁰. На страницах «Вопросов философии и психологии» публиковались такие исследователи медиумических явлений, как М.М. Петрово-Соловово и Александр Иванович Вилькинс (1845–1892), а в 1892 и 1894 гг. были размещены протоколы РОЭП, в том числе фиксировавшие характер работы комиссии для исследования медиумизма. Известно, что Н.Я. Грот и Г.И. Челпанов были избраны почетными членами РОЭП, а впоследствии Л.М. Лопатин стал его действительным членом. Сближение позиций РОЭП и «Вопросов философии и психологии» проходило на почве спиритуалистической философии, к примеру, Н.П. Вагнер – в соответствии с его религиозно-философскими убеждениями – так определял характер развития психологии в последнее десятилетие XIX в.: «Мне кажется, я не ошибусь, если скажу, что в данное время настает в психологии вообще то направление, которое склоняется к монизму, – только не к монизму материалистическому, а к монизму спиритуалистическому. Материя уже не считается единственным источником силы, а является производным той нематериальной энергии, об которой сказано, что “она животворит”»³¹.

В 1900 г. Н.П. Вагнер ушел с поста председателя общества, уступив это место Владимиру Михайловичу Бехтереву (1873–1927), который хотя и проявлял интерес к телепатии³², но без сочувствия относился к изучению медиумизма. 16 января 1901 г. на общем собрании РОЭП были выбраны новые должностные лица и подан на регистрацию устав планируемого нового общества, получившего имя «Русское общество нормальной и патологической психологии». Несмотря на изменение программы исследований, к нему присоединились некоторые известные спиритуалисты, например Ф.Ф. Фишер и О.Ю. Стано, выбранный, по его словам, казначеем³³. Последней попыткой РОЭП – уже под руководством В.М. Бехтерева – исследовать медиумические явления стали опыты с известным медиумом Я.Ф. Гузиком в 1901 г. – заключение общества отрицало физический характер

³⁰ Международный ценз галлюцинаций // Ребус. 1891. № 11. С. 97.

³¹ Протоколы заседаний Русского общества экспериментальной психологии в 1891/92 г.: Первый год существования... С. 5.

³² Бехтерев В.М. Гипноз, внушение, телепатия. М.: Мысль, 1994.

³³ Стано О. Русское общество экспериментальной психологии // Ребус. 1901. № 5. С. 52.

явлений медиумизма, объясняя эти явления галлюцинаторной гипотезой, самовнушением и возможным обманом со стороны медиума. После утверждения министерством устава нового общества в ноябре 1901 г. на общем собрании членов РОЭП 22 января 1902 г. был юридически оформлен их переход в «Русское общество нормальной и патологической психологии»³⁴.

Русское общество экспериментальной психологии (1890–1902) стало первым и последним в дореволюционной России научным обществом для исследования «явлений психизма». Своеобразным «преемником» РОЭП на этой ниве, возможно, можно считать Международный психологический институт, основанный в 1900 г. в Париже при участии Сергея Александровича Юрьевича (1875–1969)³⁵. РОЭП объединяло исследователей разных убеждений, заинтересованных в изучении загадочных явлений человеческой психики. Спиритуалисты, к числу которых принадлежал основатель общества Н.П. Вагнер, надеялись, что эти явления, будучи зафиксированными, а их реальность доказанной, смогут найти достойное место среди иных научно признанных фактов.

Спиритуалистическая антропология и исследования излучений

Ключевой категорией осмысления для различных наук в конце XIX столетия стала «жизнь». В биологических науках «жизнь» обсуждалась в связи с методологической критикой и апологией физико-химического редукционизма, а также проблемой определения предметной области биологии. Важную роль в осмыслении «жизни» стала играть психология, прежде всего, те ее направления, которые защищали возможность активного воздействия психики на материальный субстрат. Психодинамическая психология в лице исследователей, скептически относящихся к материалистической философии, находила союзников внутри широкого спиритуалистического лагеря, в том числе среди лиц, веривших в возможность выживания человека после смерти его физического тела.

Взгляды Н.П. Вагнера на природу человека были обусловлены представлением, согласно которому в природе не существует

³⁴ Протоколы заседаний Русского общества нормальной и патологической психологии <за 1902 г.>. С. 5–6.

³⁵ Мекк М.К. Краткий исторический очерк современного спиритуализма // Ребус. 1906. № 49–50. С. 8. См. также: *Yourievitch S.* The New International Psychological Institute at Paris // *Monist*. 1901. No. 3. С. 464–467.

скачков в развитии, и, соответственно, убежденностью в возможности прояснения причинно-следственной «генетической» связи между формами живой и неживой природы: «мы можем предположить, что существует возможность, при которой все простые тела могут постепенно, медленно или быстро, переходить друг в друга или развиваться одно из другого. Мы не обладаем способами вызывать такую возможность, но тем не менее мы не можем отвергать ее существование»³⁶. Такой взгляд, известный среди спиритуалистов-биологов, прежде всего, благодаря А.Р. Уоллесу – на значение его оригинальной теории эволюции для понимания мысли Вагнера указал Майкл Гордин [Gordin 2010, pp. 142–143] – как закон непрерывности [law of continuity], хорошо соотносился с онтологической позицией спиритуалистического монизма, утверждавшего, что именно «дух» является причиной эволюции. Для Н.П. Вагнера – как христианского спиритуалиста – этот «дух» был вполне конкретным: «Бог есть высший, Единый, Вечный Дух всех духов. Он Дух, централизующий (собирающий) все благое во единое. Смысл всего мироздания и состоит в том, что все выходит из этого великого Духа, проходит все степени развития и снова возвращается к нему благим, очищенным и святым для того, чтобы снова слиться с ним»³⁷.

Генезис такого взгляда в европейской мысли можно возвести к идеям христианской каббалы прежде всего в перспективе кембриджских платоников, в частности одного из создателей антологии «Открытая каббала», Генри Мора [Бурмистров 2024, с. 160]. Хотя Н.П. Вагнер принимал тезис, согласно которому борьба является двигателем эволюции, он полагал, что речь должна идти о борьбе более совершенных и менее совершенных явлений. В конечном счете в спиритуалистической социальной метафизике борьба становилась синонимом труда, усилий, нацеленных на сознательное этическое совершенствование, конечным итогом которого оказывалось единение человека с Богом: «можно предположить (не более), что святость есть высшая ступень совершенства»³⁸.

Из перспективы философии религии взгляд Н.П. Вагнера на природу человека можно охарактеризовать как выражение позиции теистического эволюционизма. Этот взгляд, фундаментированный религиозным мирозерцанием Н.П. Вагнера, также можно связать с его исследованием педогенеза. Последний предполагал неоднократное высвобождение личинок из тела личинок

³⁶ LA PNP Wagner: Как образуются привидения. Л. 3.

³⁷ LA PNP Wagner. Вагнер Н.П. Смысл мироздания. Л.18 об.

³⁸ Там же. С. 19.

перед тем, как последняя из серии освобождающихся личинок превратится в бабочку: «Так развивается неопределенный ряд таких поколений новых личинок внутри старых всю осень, зиму и весну, до следующего лета, когда наконец последнее поколение, окуклившись, превращается в вполне развитых, окрыленных и раздельнополых цецидомий»³⁹. Первоначальное академическое недоверие к открытию Вагнера, согласно, к примеру, свидетельствам В.М. Шимкевича, повлияло на его критическое отношение к научной ортодоксии и predisposed его к принятию и разработке маргинальных научных теорий. Список собранных К.М. Бэром эпохальных примеров, например открытия Гарвея и Коперника, с которыми он с осторожностью сопоставлял открытие Вагнера, был призван подчеркнуть значение революционного характера научного познания: «истинно новое, если оно важно и затрагивает многое, только постепенно пролагает себе дорогу, так как множество старых убеждений должны измениться, чтобы дать должное место новому»⁴⁰. В то же время вопреки ироничному мнению К.М. Бэра о том, что «ни один догмат не касался личинок мух», педогенез вполне мог служить для спиритуалистов биологическим аналогом совершенствованию души, постепенно сбрасывающей по мере своего развития грубые материальные оболочки. Представление о человеческой жизни как о жизни скованной телесной скорлупой личинки, которая после «смерти» превращается в бабочку, было одной из популярных метафор смерти в спиритуалистическом дискурсе.

Н.П. Вагнер — следуя научной методологии своего времени — не претендовал на то, чтобы найти границу между духом и материей, утверждая лишь существование переходных форм между ними, которые могли быть исследованы непредвзятыми исследователями «медиумизма» и иных не признаваемых академической наукой «феноменов»: «смотря на те резкие изменения, которые совершаются в физической природе человека под влиянием внушения, мы невольно приходим к заключению, что есть “нечто” помимо центральной и периферической нервной системы и ее функций, что может распоряжаться биологическими, жизненными процессами»⁴¹. Это разыскиваемое переходное звено следовало искать, с точки зрения Вагнера, при помощи методов

³⁹ Бэр К.М. Об открытии профессором Вагнером бесполого размножения личинок и о педогенезе вообще. Прил. к т. 10 «Записок Имп. Академии наук». СПб., 1866. С. 1–2.

⁴⁰ Там же. С. 23.

⁴¹ Протоколы заседаний Русского общества экспериментальной психологии в 1891/92 г.: Первый год существования... С. 5.

биологии и психологии, а одним из ключей к ее открытию также могла послужить физика. В конечном счете именно конвергенция усилий различных наук должна была дать ответ на вопрос о природе и устройстве человека. Именно в рамках такой междисциплинарной работы Н.П. Вагнер хотел совершить прорыв, который бы действительно поставил его имя наравне с именами Коперника и Гарвея.

Н.П. Вагнер стремился соединить свои биологические исследования и исследования медиумизма, обращаясь к исследованию биологического электричества, с которым он был знаком благодаря исследованию беспозвоночных Белого моря [Фокин, Смирнов, Лайус 2006, с. 11–16]. В неопубликованном и сохранившемся лишь частично тексте Н.П. Вагнера с характерным названием «Как образуются привидения» он так рассуждал о самосвечении организмов: «В выделении этого света обнаруживается значительный запас энергии, которая и проявляется в этом свете. В науке это свечение приписывается медленному сгоранию углеводов, но в этом сгорании заключена только незначительная часть явления, а главная причина и первый стимул его кроется в секторе психической жизни»⁴². В качестве примеров такой светящейся материи он приводил медуз, морское перо и некоторые виды червей, совершенно последовательно для спиритуалистического монизма предполагая наличие у них психической составляющей. Ближайшим источником вдохновения для Вагнера могли служить, по-видимому, идеи Густава Фехнера [Гоян, Аляев 2015; Арнхейм 1994, с. 51–62], отраженные в сочинении «О загробной жизни», перевод которого, возможно, принадлежащий Н.П. Вагнеру, сохранился в его личном архиве.

Подобные взглядам Н.П. Вагнера оценки были распространены среди спиритуалистов-исследователей, надеявшихся обнаружить – с помощью новых инструментов – невидимые для человеческого глаза излучения. Их обнаружение могло проложить дорогу к доказательству существования особой материальной – тонкой – оболочки души, благодаря которой она могла существовать как индивидуальность в «духовном» мире. Исследования четвертого – лучистого – вида состояния вещества, прежде всего ассоциированные с лабораторными опытами физика-спиритуалиста У. Крукса, стимулировали научный интерес к невидимым «телам» и «излучениям» [Noakes 2019]. Для Н.П. Вагнера научным обозначением постулируемой эзотерическими учениями «полуматериальной» оболочки [Сох 2021] было понятие «психического организма», которое можно соотнести с понятием «метаорганизма» в известных

⁴² LA PNP Vagner. Как образуются привидения. Л. 4.

русским спиритуалистам учениях немецких философов Лазаря Гелленбаха и Карла Дюпреля⁴³.

Интерес Н.П. Вагнера к исследованию излучений был стимулирован докладами на заседании РОЭП А.А. Папкова «О лучеистечениях, наблюдавшихся в телах и организмах»⁴⁴. А.А. Папков, связав свои исследования с известным трудом Карла фон Рейхенбаха и современным трудом Альберта де Роша⁴⁵, отмечал значение открытия X-лучей в исследованиях Рентгена. Исследуемый де Роша феномен «экстериоризации чувствительности» должен был дать физическое объяснение того, что психологи называли «психическим заражением», особый интерес представляли случаи возможного трансфера психических состояний, например состояний алкогольного опьянения. В оккультном дискурсе конца 1890-х гг., вдохновленном физическими исследованиями радия, вещи определялись как носители «психических следов» излучений человека. Такая психофизическая аналогия – один из эпистемологических приемов оккультного воображения [Vickers 1986, pp. 95–164] – позволяла, с одной стороны, дать физическое объяснение механизму т. н. «симпатической» магии⁴⁶, а с другой стороны, легитимировала популярную среди оккультистов «психометрию», утверждавшую возможность узнать неизвестным науке способом о человеке нечто по принадлежащим ему вещам.

Проект «реальной психологии»

В первом выпуске сочинения «Наблюдения над медиумизмом» Н.П. Вагнер сожалел о том, что современное общество утратило понимание значения веры как силы, способной влиять на физическую реальность. Следствием такого физикализма, с его точки

⁴³ Вагнер Н.П. Взгляд физиологии и психологии на явления гипнотизма // Ребус. 1890. № 8. С. 74; см. также: Организующее начало (из сочинения Дю-Преля: «Монистическое учение о душе») // Ребус. 1889. № 4. С. 39.

⁴⁴ LA PNP Vagner. Протокол общего собрания Русского общества экспериментальной психологии от 28 февраля 1896 г.; LA PNP Vagner. Протокол общего собрания Русского общества экспериментальной психологии от 2 апреля 1896 г. Доклад впоследствии был опубликован с двумя фотографическими снимками, о чем специально сообщал журнал «Ребус».

⁴⁵ Роша А. Экстериоризация двигательной способности (действие ее на расстоянии без видимой и осязаемой связи): Науч. наблюдения и опыты. Одесса: А.Н. Аксаков, 1900.

⁴⁶ Декресн М. Околдование возможно. СПб.: Журн. «Изида», 1912.

зрения, был скептицизм по отношению к медиумическим явлениям – исследователи отказывались верить в реальность событий, происходивших у них на глазах. Приводя в пример своего друга Аркадия Ивановича Якобия, Н.П. Вагнер видел в таком отрицании признак материалистического догматизма, порождаемого, по всей видимости, привычкой. Одним из контраргументов для Н.П. Вагнера служило мнение психолога Генри Модсли, который «говорит в его “Pathology of mind”, что с помощью веры многое создается в организме и это в особенности приложимо к мышцам и к органам движения»⁴⁷. Ссылаясь на феномен стигматизации, на примере изучавшейся психологами Луизы Лато, Вагнер утверждал, что психика или, по его выражению, «духовная сила» господствует над известным биологии субстратом, поскольку «вера как бы открывает двери той физической темницы нашего тела, в которой заключен наш дух во время его земной жизни» – в этом убеждают его «явления экстаза, явления сомнамбулизма и в особенности явления медиумические»⁴⁸. По этой причине Н.П. Вагнер стремился использовать фотографию для фиксации этих явлений, в том числе со своим учеником К.С. Мережковским: «вместе с ним мы некоторое время занимались фотографией “выделений” психической индивидуальности из физических организмов»⁴⁹. К.С. Мережковский, однако, со временем сделался «скептиком», испытывавшем, по словам Вагнера, отвращение к участию в сеансах, приобретая особую – достойную, с его точки зрения, научного изучения – чувствительность к ним. Н.П. Вагнер, впрочем, признавал, что слишком понадеялся на фотографию как средство доказательства: «Я виноват в том, что я предвзято не подвергнул сделанные мною снимки контрольному и очень простому, как оказалось, опыту, который мог бы опровергнуть мое мнение, а предоставил это дело решению специальной фотографической комиссии, которой я не могу не выразить мою искреннюю благодарность...»⁵⁰.

⁴⁷ Вагнер Н.П. Наблюдения над медиумизмом. СПб.: Типо-лит. Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1902. С. V. Модсли действительно указывал на воздействие «веры» и концентрации «нервной энергии» как возможные причины совершения «медиумами» некоторых действий, на которые они не способны в «естественном состоянии» (прежде всего он имел в виду некоторые эффекты постгипнотического внушения). В то же время Модсли критиковал спиритуалистов, считая их своего рода религиозными фанатиками: *Maudsley H. The pathology of mind*. Macmillan, 1879. P. 79, 80.

⁴⁸ Вагнер Н.П. Наблюдения над медиумизмом. С. VIII.

⁴⁹ Там же. С. XI.

⁵⁰ Вагнер Н.П. *Sine ira et studio* (по поводу медиумических фотографий) // Новое время. 1894. 30 марта. С. 3.

За первым выпуском «Наблюдений над медиумизмом» должен был, по-видимому, последовать второй, однако, судя по его отсутствию в библиотеках, он так и не был опубликован. Черновые тексты, возможно, планировавшиеся Н.П. Вагнером к изданию во втором выпуске, содержащие некоторые его теоретико-методологические размышления о медиумических явлениях, сохранились в его архиве. В этих черновиках Вагнер стремился наметить методологию исследования «странных» явлений, находящихся на границе физики и психики, в рамках проекта, названного им «реальной психологией». Черновая аннотация первой главы планировавшейся Н.П. Вагнером книги не оставляет сомнения в том, что конечные основания его проекта лежали в области эпистемологии: «Глава 1. Гипнотизм и животный магнетизм. Что такое реализм? Отличия его от позитивизма и материализма. Кажущееся и истинное. Наши средства познания. Их несовершенства и обманы. Иллюзии в процессе мышления. – В сущности он сводит к механическим процессам (так в тексте. – В. Р.]. «Реальная психология»»⁵¹.

В планируемом проекте «реальной психологии» Н.П. Вагнер особое значение придавал антропологическому измерению науки, указывая, что многие факты, существующие в природе, не могут быть зафиксированы при помощи объективных научных методов, поскольку они имеют антропологическую природу. Используя популярный концепт «сенситива», он говорил о том, что некоторые люди обладают способностями, например способностью видеть свет в полной темноте, которой лишены большинство людей⁵². Опираясь на физику спектра и на достижения психофизики, Н.П. Вагнер подчеркивал, что наблюдение – как метод – принципиально ограничено устройством человеческого глаза. Кроме того, он указывал, ссылаясь на факты постгипнотического внушения, что сознание человека не в состоянии выявить некоторые скрытые причины, управляющие его собственным поведением, поскольку эти причины находятся за пределом осознаваемого человеком. Указание на эту антропологическую ограниченность – общий троп спиритуалистической апологетики конца XIX в. – корректирует мнение о Н.П. Вагнере как «позитивисте» – если он и был позитивистом, то отнюдь не классическим, а скорее психологическим, чьи взгляды, возможно, стоило бы сопоставить со взглядом набравшего популярность психологического позитивизма.

«Реальная психология» Н.П. Вагнера должна была иметь дело с реальными свойствами души, которые находились за пре-

⁵¹ LA PNP Wagner. Введение к книге о гипнотизме. Глава 1. Л. 1.

⁵² Там же. Л. 3 об.

делом сознания, и которые она должна была изучать, используя методы, отличные от методов физиологии. Указывая на существование этой скрытой от сознания области, Н.П. Вагнер полагал, что «реальная психология» может приступить к исследованию таких таинственных явлений, как ясновидение. В таком внимании к субъективным психологическим фактам Н.П. Вагнер видел особенность «психологического реализма», противостоящего материализму, позитивизму и идеализму как программам, метафизически ангажированным и не способным серьезно отнестись к субъективным фактам.

Основная мотивация Н.П. Вагнера к реализации нового психологического проекта была религиозной – он верил в существование сверхчувственного – «духовного» – мира, который рассматривал как часть сложно устроенной Богом природы. «Реальную психологию» Н.П. Вагнера вполне можно трактовать как выражение уже отмечавшегося исследователями миллениаризма [Виницкий 2006], поскольку Н.П. Вагнер надеялся с ее помощью дать ответ на вопрос о выживании человека после смерти физического тела.

* * *

Исследование показывает, что в контексте институционализации психологии использование академических, презентистских критериев демаркации – в значительной степени обедняет историю психологии как дисциплины. В полной мере понять некоторые «странные» психологические объединения той эпохи можно, лишь привлекая не только историю психологической теории и институтов, но и историю эзотеризма, позволяющую раскрыть генеалогию, значение и влияние метафизических идей в научном исследовании. История экспериментальной психологии свидетельствует, что применительно к рассматриваемому периоду модель отношений «наука» и «эзотеризм» [Asprem 2015], в данном случае «психология» и «эзотеризм», имеет свои ограничения, поскольку в конце XIX в. психология находилась в процессе становления и была тесно связана с метафизическими, в том числе эзотерическими, идеями.

Русское общество экспериментальной психологии можно рассматривать в ряду иных парапсихологических объединений той эпохи. Как показывает изучение истории экспериментальной психологии конца XIX в., в том числе истории РОЭП, под эгидой таких обществ действовали люди с различными убеждениями, в том числе и те, кто относился скептически ко всем заявляемым темам исследования, например телепатии или медиумизму. Спиритуалистические представления Н.П. Вагнера об устройстве

человека и космоса влияли на программу исследований РОЭП. В исследовании было отмечено, что поиск неизвестных науке сил природы стимулировал интерес Н.П. Вагнера к маргинальным научным программам, чьи участники видели в них «возможность расширить границы физических наук в теоретическом, концептуальном и экспериментальном направлениях» [Noakes 2019, p. 122]. Выводы исследования солидарны с высказанным Э. Аспремом мнением о том, что естественная теология может – по крайней мере в реалиях конца XIX столетия – рассматриваться как часть широко понимаемой «окультуры» [Asprem 2014, p. 718]: теистический эволюционизм можно считать одним из метафизических оснований мирозерцания Н.П. Вагнера. Анализ его философских текстов свидетельствует, во-первых, о его религиозной мотивации, ищущей примирения науки и религии, и, во-вторых, о его стремлении найти единую теоретическую рамку для наук о природе и наук о человеке. Сделать это Вагнер пытался – в контексте психологических и физических открытий второй половины XIX в. – обратившись к изучению природы человека, раскрытию которой должна была послужить программа Русского общества экспериментальной психологии.

Литература

- Арнхейм 1994 – *Арнхейм Р.* Новые очерки по психологии искусства. М.: Прометей, 1994. 352 с.
- Бурмистров 2024 – *Бурмистров К.Ю.* В поисках Зефирей: Заметки о каббале и «тайных науках» в русской культуре первой трети XX в. М.: НЛО, 2024. 392 с.
- Виницкий 2006 – *Виницкий И.Ю.* Мелькающие руки: спиритическое воображение Н.П. Вагнера // Новое литературное обозрение. 2006. № 2. С. 179–198.
- Гоян, Аляев 2015 – *Гоян И.Н., Аляев Г.Е.* Идея одушевления Вселенной в эмпирической метафизике XIX в. (Густав Теодор Фехнер) // Философия и космология. 2015. № 1. С. 255–269.
- Фокин, Смирнов, Лайус 2006 – *Фокин С.И., Смирнов А.В., Лайус Ю.А.* Морские биологические станции на Русском Севере (1881–1938). М.: Товарищество научных изданий КМК, 2006. 129 с.
- Andrick 2016 – *Andrick J.* A modern mecca of psychic forces. The Psychical Science Congress and the culture of progressive occultism in fin-de-siecle Chicago, 1885–1900. Ph. D. University of Illinois at Urbana-Champaign, 2016. URL: <https://www.ideals.illinois.edu/items/98441> (дата обращения 01.12.2024)
- Asprem 2014 – *Asprem E.* Science and the occult // The occult world / ed. by Ch. Partridge. L.: Routledge, 2014. P. 710–719.

- Asprem 2015 – *Asprem E.* Dis/unity of knowledge. Models for the study of modern esotericism and science // *Numen*. 2015. Vol. 62. P. 538–567.
- Boyle 2016 – *Boyle J.* Esoteric traces in contemporary psychoanalysis // *American Imago*. 2016. Vol. 73. No. 1. P. 95–119.
- Bowler 1984 – *Bowler P.J.* Evolution. The history of idea. Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 1984. 432 p.
- Cox 2021 – *Cox S.* Subtle body. A genealogy. Oxford: Oxford University Press, 2021. 244 p.
- Crabtree 1994 – *Crabtree A.* From Mesmer to Freud. Magnetic sleep and the roots of psychological healing. New Haven; L.: Yale University Press, 1994. 413 p.
- Ellenberger 1970 – *Ellenberger H.* The discovery of the unconscious. The history and evolution of dynamic psychiatry. N.Y.: Basic Books, 1970. 976 p.
- Gordin 2010 – *Gordin M.D.* Seeing is believing. Professor Vagner's wonderful world // *Histories of scientific observation* / ed. by L. Daston, E. Lunbeck. Chicago: University of Chicago Press, 2010. P. 135–155.
- Hanegraaff 2003 – *Hanegraaff W.J.* How magic survived the disenchantment of the world // *Religion*. 2003. Vol. 33. No. 4. P. 357–380.
- Hanegraaff 2012 – *Hanegraaff W.* Esotericism and the academy. Rejected knowledge in Western culture. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 478 p.
- Keeley 2001 – *Keeley J.P.* Subliminal promptings. Psychoanalytic theory and the society for psychical research // *American Imago*. 2001. Vol. 58. No. 4. P. 767–791.
- Le Maléfan 1992 – *Le Maléfan, P.* Naissance du parapsychologique chez Max Dessoir, philosophe et médecin (1867–1947) // *Frénésie*. 1992. Vol. 10. P. 238–248.
- Noakes 2019 – *Noakes R.* Physics and psychics. The occult and the sciences in modern Britain. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. 419 p.
- Oppenheim 1985 – *Oppenheim J.* The other world. Spiritualism and psychical research in England, 1850–1914. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 503 p.
- Parot 1994 – *Parot F.* Le bannissement des esprits. Naissance d'une frontière institutionnelle entre spiritisme et psychologie // *Revue de synthèse*. 1994. Vol. 115. P. 417–443.
- Plaisance 2015 – *Plaisance Ch.* Israel A. Regardie and the psychologization of esoteric discourse // *Correspondences*. 2015. No. 3. P. 5–54.
- Plas, Carroy 1996 – *Plas R., Carroy J.* The origins of French experimental psychology. Experiment and experimentalism // *History of the Human Sciences*. 1996. Vol. 9. No. 1. P. 73–84.
- Rabeyron, Evrard 2012 – *Rabeyron T., Evrard R.* Historical and contemporary perspectives on occultism in the Freud – Ferenczi correspondence // *Recherches en psychanalyse*. 2012. Vol. 13. P. 98–111.
- Schaffer 2010 – *Schaffer S.* The astrological roots of mesmerism // *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*. 2010. Vol. 41. No. 2. P. 158–68.

- Shamdasani 1994 – *Shamdasani S.* Encountering Hélène. Théodore Flournoy and the genesis of subliminal psychology // Flournoy T. From India to the planet Mars. A case of multiple personality with imaginary languages. Princeton: Princeton University Press, 1994. P. XI–LII.
- Schott 2003 – *Schott H.* Paracelsus and Van Helmont on Imagination. Magnetism and Medicine before Mesmer // *Paracelsian Moments. Science, Medicine, and Astrology in Early Modern Europe* / Ed. by G.S. Williams, and Ch.D. Gunnoe Jr. University Park: Penn State University, 2003. P. 135–148.
- Truzzi 1974 – *Truzzi M.* Definition and dimensions of the occult. Towards a sociological perspective // *On the margin of the visible. Sociology, the esoteric, and the occult* / ed. by E.A. Tiryakian. N.Y.: John Wiley and Sons, Inc, 1974. P. 257–280.
- Vickers 1986 – *Occult and scientific mentalities in the Renaissance* / ed. by B. Vickers. L.; N.Y.: Cambridge University Press, 1986. 408 p.
- Welch 1992 – *Welch G.R.* An analogical “field” construct in cellular biophysics. History and present status // *Progress in Biophysics and Molecular Biology*. 1992. Vol. 57. No. 2. P. 71–128.

References

- Andrick, J. (2016), A modern mecca of psychic forces. The Psychical Science Congress and the culture of progressive occultism in fin-de-siecle Chicago, 1885–1900. Ph. D. University of Illinois at Urbana-Champaign, 2016, available at: <https://www.ideals.illinois.edu/items/98441> (Accessed 1 Dec. 2024).
- Arnheim, R. (1994) *Novye ocherki po psikhologii iskusstva* [New essays on the psychology of art], Prometei, Moscow, Russia.
- Asprem, E. (2015) “Dis/unity of Knowledge: Models for the Study of Modern Esotericism and Science”, *Numen*, Vol. 62, pp. 538–567.
- Asprem, E. (2014) “Science and the occult”, in Partridge, Ch., ed., *The occult world*, Routledge, London, UK, pp. 710–719.
- Boyle, J. (2016), “Esoteric traces in contemporary psychoanalysis”, *American Imago*, vol. 73, no. 1, pp. 95–119.
- Bowler, P.J. (1984), *Evolution. The history of idea*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, USA, London, UK.
- Burmistrov, K.Yu. (2024), *V poiskakh Zefirei: Zametki o kabbale i «tainykh naukakh» v russkoi kul'ture pervoi treti XX v.* [In search of Zephireia. Notes on kabbalah and “occult sciences” in Russian culture of the first third of the 20th century], NLO, Moscow, Russia.
- Cox, S. (2021), *Subtle body. A genealogy*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Crabtree, A. (1994), *From Mesmer to Freud. Magnetic sleep and the roots of psychological healing*, Yale University Press, New Haven, USA, London, UK.
- Ellenberger, H. (1970), *The discovery of the unconscious. The history and evolution of dynamic psychiatry*, Basic Books, New York, USA.

- Fokin, S.I., Smirnov, A.V. and Laius, Yu.A. (2006), *orskie biologicheskie stantsii na Russkom Severe (1881–1938)* [Sea biological stations at the Russian North, 1881–1939], *Tovarishchestvo nauchnykh izdaniy KMK*, Moscow, Russia.
- Goyan, I.N. and Alyaev, G.E. (2015), “Spiritualization of the Universe in empirical metaphysics of the 19th century (Gustav Theodor Fechner)”, *Filosofiya i kosmologiya*, no. 1, pp. 255–269.
- Gordin, M.D. (2010), “Seeing is believing. Professor Vagner’s wonderful world”, in Daston, L. and Lunbeck, E., eds., *Histories of scientific observation*, University of Chicago Press, Chicago, USA, pp. 135–155.
- Hanegraaff, W.J. (2003), “How magic survived the disenchantment of the world”, *Religion*, vol. 33, no. 4, pp. 357–380.
- Hanegraaff, W. (2012), *Esotericism and the academy. Rejected knowledge in Western culture*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Keeley, J.P. (2001), “Subliminal promptings. Psychoanalytic theory and the society for psychical research”, *American Imago*, vol. 58, no. 4, pp. 767–791.
- Le Maléfian, P. (1992), “Naissance du parapsychologique chez Max Dessoir, philosophe et médecin (1867–1947)”, *Frénésie*, vol. 10, pp. 238–248.
- Noakes, R. (2019), *Physics and psychics. The occult and the sciences in modern Britain*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Oppenheim, J. (1985), *The other world. Spiritualism and psychical research in England, 1850–1914*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Parot, F. (1994), “Le bannissement des esprits. Naissance d’une frontière institutionnelle entre spiritisme et psychologie”, *Revue de synthèse*, vol. 115, pp. 417–443.
- Plaisance, Ch. (2015), “Israel A. Regardie and the psychologization of esoteric discourse”, *Correspondences*, no. 3, pp. 5–54.
- Plas, R. and Carroy, J. (1996), “The origins of French experimental psychology. Experiment and experimentalism”, *History of the Human Sciences*, vol. 9, no. 1, pp. 73–84.
- Rabeyron, T. and Evrard, R. (2012), “Historical and contemporary perspectives on occultism in the Freud – Ferenczi correspondence”, *Recherches en psychanalyse*, vol. 13, pp. 98–111.
- Schaffer, S. (2010), “The astrological roots of mesmerism”, *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, vol. 41, no. 2, pp. 158–68.
- Shamdasani, S. (1994), “Encountering Hélène. Théodore Flournoy and the genesis of subliminal psychology”, in Flournoy, T., *From India to the planet Mars. A case of multiple personality with imaginary languages*, Princeton University Press, Princeton, USA, pp. XI–LII.
- Schott, H. (2003), “Paracelsus and Van Helmont on Imagination. Magnetism and Medicine before Mesmer”, in Williams, G.S. and Gunnoe Jr., Ch.D., eds., *Paracelsian Moments. Science, Medicine, and Astrology in Early Modern Europe*, Penn State University, University Park, USA.
- Truzzi, M. (1974), “Definition and dimensions of the occult. Towards a sociological perspective”, in Tiryakian, E.A., ed., *On the margin of the visible. Sociology, the esoteric, and the occult*, John Wiley and Sons, Inc, New York, USA, pp. 257–280.

- Vickers, B., ed. (1986), *Occult and scientific mentalities in the Renaissance*, Cambridge University Press, London, UK.
- Vinitskii, I.Yu. (2006), "Flickering hands. N.P. Vagner's spiritualistic imagination", *Novoe literaturnoe obozrenie*, no. 2, pp. 179–198.
- Welch, G.R. (1992), "An analogical 'field' construct in cellular biophysics. History and present status", *Progress in Biophysics and Molecular Biology*, vol. 57, no. 2, pp. 71–128.

Информация об авторе

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

Information about the author

Vladislav S. Razdyakonov, Dr. of Sci. (Philosophy), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; razdyakonov.vladislav@gmail.com

Микроскоп духовидца:
энтеогены как «научный» инструмент
в теориях и практиках оккультистов
конца XIX – начала XX в.

Семен С. Петрухин

*Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского,
Санкт-Петербург, Россия, semenpetrukhin94@gmail.com*

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о причинах широкой популярности энтеогенов среди представителей оккультизма конца XIX – начала XX в. и той роли, которую они выполняли в их теориях и практиках. Выдвигается гипотеза, что обращение оккультных авторов к энтеогенам следует рассматривать в свете конфликта науки и религии, который стремились преодолеть представители оккультизма. Энтеогены в их теориях служили средствами получения экспериментально воспроизводимого религиозного опыта, представляя, с их точки зрения, инструментами научного подхода к религиозным феноменам. В первой части статьи поднимаются теоретические вопросы исследований места «оккультизма» в истории изучения западного эзотеризма. Во второй части рассматриваются несколько теологических споров, развернувшихся в XVI в. вокруг ведьмовских мазей в Европе и пейота в Новом Свете. По мнению автора, именно в этих спорах сформировался тип риторики, унаследованный оккультистами XIX в. Третья часть статьи посвящена анализу сочинений Л.А. Каанье и А. Кроули, в которых энтеогены рассматриваются как научные средства получения доказательств существования религиозных феноменов. В то время как идея использования энтеогенов как научных инструментов для исследования религии объединяет работы Л.А. Каанье и А. Кроули, между ними существует важное различие, прежде всего, обусловленное развитием академической психологии. Если для Л.А. Каанье видения, пережитые под воздействием энтеогенов, при условии возможности их воспроизведения, подтверждают объективное существование мира духов и нематериальной реальности, то трактовка энтеогенного опыта А. Кроули происходит в психологизированной манере, отсылая в первую очередь к факту религиозного опыта и высших состояний сознания. Такая психологизация свидетельствует о знакомстве оккультных авторов с актуальным научным дискурсом их времени.

Обращение к энтеогенам и способ их трактовки как «научных» средств проверки религиозных феноменов переосмысливается оккультными авторами с учетом характерной для их времени научной оптики.

Ключевые слова: западный эзотеризм, оккультизм, энтеогены, энтеогенный эзотеризм

Для цитирования: Петрухин С.С. Микроскоп духовидца: энтеогены как «научный» инструмент в теориях и практиках оккультистов конца XIX – начала XX в. // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2025. № 1. С. 78–95. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-1-78-95

The visionary microscope. Entheogens as a “scientific” tool in the thought of occultists of the late 19th – early 20th centuries

Semen S. Petrukhin

*The Russian Christian Academy for the Humanities,
Saint-Petersburg, Russia, semenpetrukhin94@gmail.com*

Abstract. The article discusses the reasons for the wide popularity of enteogens among representatives of occultism of the late 19th – early 20th centuries, and the role they played in their theories and practices. It is hypothesized that the appeal of occult authors to enteogens should be considered in the light of the conflict between science and religion, which sought to overcome the representatives of occultism. Enteogens in their theories served primarily as means of achieving experimentally verifiable religious experience, thus presenting themselves as instruments of scientific approach to religious phenomena. The first part of the paper takes up theoretical issues in the study of the occult, and its place in the history of the study of Western esotericism. The second part examines a series of theological controversies that developed in the 16th century around witches’ ointments in Europe, and peyote in the New World. According to the author, it was in these controversies that the type of rhetoric inherited by the occultists of the 19th century was formed. The third part of the article is devoted to analyzing the works of Louis Alphonse Cahagnet and Aleister Crowley, in which enteogens are considered as scientific means of obtaining evidence for the existence of religious phenomena. While the idea of using enteogens as scientific tools for the study of religion unites the works of Crowley and Cahagnet, there are a number of significant differences between them, primarily due to the development of psychology. If for Cahagnet the visions experienced under the influence of enteogens, provided that they can be reproduced, confirm the objective existence of the world of spirits and immaterial reality, Crowley’s interpretation of enteogenic experience takes place in a more psychologized

way, referring primarily to the fact of religious experience and higher states of consciousness. The latter reflects the inclusion of occult authors in the current scientific rhetoric of their time, where the reference toentheogens, and the way they are treated as scientific means of verifying religious phenomena, is constantly reinterpreted through the lens of changes in modern science.

Keywords: western esotericism, occultism,entheogens,entheogenic esotericism

For citation: Petrukhin, S.S. (2025) "The visionary microscope. Entheogens as a 'scientific' tool in the thought of occultists of the late 19th – early 20th centuries", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 78–95, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-1-78-95

Сфера религиозных практик, определяемая как энтеогенный эзотеризм¹, находится на пересечении западного эзотеризма и широкого, слабо оформленного пространства энтеогенной религиозности – религиозных движений (например, Санто Дайме), и отдельных личностей, в центре религиозной практики которых находится употребление изменяющих сознание веществ. В XIX в. оккультизм – специфическое направление западного эзотеризма, одной из характерных черт которого является попытка синтеза религии и науки (как ее понимали оккультисты), стал благодатной средой для развития энтеогенных практик, а также их теоретического осмысления, что связано как с самой спецификой околонуучной риторики оккультизма, так и с появлением новых торговых путей и научных инноваций, познакомивших западный мир с доселе неизвестными психоактивными веществами в XIX в.

В статье утверждается, что широкая популярность энтеогенов в оккультизме связана с риторикой научного подхода к религии и поиском способов экспериментально повторимого доступа к религиозным феноменам и религиозному опыту, который, по мнению оккультных авторов XIX – начала XX в., мог быть пережит при помощи психоактивных веществ. Следует отметить, что понятие «энтеоген»² в данной работе используется в контекстуальном, а не эссенциальном смысле, то есть не для обозначения конкретного набора психоактивных веществ³, а для указания на религиозный

¹ Термин «энтеогенный эзотеризм» введен В. Ханеграаффом в 2013 г. в одноименной статье [Hanegraaff 2013].

² От др.-греч. «ἐνθεος» – (бого)вдохновенный.

³ В ряде работ, например: [Forte 2012], термин «энтеоген» используется как синоним термина «психоделик». Сам термин «энтеоген» был введен в 1979 г. группой исследователей-энтузиастов, сложившейся вокруг исследователя культа грибов Роберта Гордона Уоссона, чтобы избавиться

контекст их применения, для которого сама их природа остается вторичной. В противном случае мы с неизбежностью, хотим мы того или нет, приписываем ряду веществ субстанциональную способность к боговдохновению.

Оккультизм, наука и религия

Термин «оккультизм» (*l'occultisme*), впервые появившийся в «Словаре новых слов» (1824) Жан-Батиста де Рандонвилье (1788–1850) и популяризированный Элифасом Леви (1810–1875) в книге «Догма и ритуал высшей магии» (1854), распространился как среди самих эзотериков, так и в популярной прессе второй половины XIX в. как зонтичный термин для обозначения широкого спектра гетеродоксальных течений от спиритуализма и теософии до магических посвяtitельных организаций вроде Ордена Золотой Зари в Англии или Ордена мартинистов во Франции⁴. Сам термин использовался как в позитивном ключе для обозначения почтенной системы знаний о скрытой стороне мироздания, так и в негативном – например, основатель традиционализма Рене Генон использовал его для описания «профанного» эзотеризма, потерявшего связь с традицией и попавшего под влияние материализма. Как показал Юлиан Штрубе, данная эмическая дифференциация позднее оказала влияние на дифференциацию понятий «эзотеризм» и «оккультизм» и в исследовательской среде [Strube 2017].

В ранних работах [Faivre 1994] Антуана Февра (1934–2021) оккультизм определялся как практическая сторона эзотеризма, представлявшего собой умозрительную метафизическую теорию, однако в позднейших работах [Faivre, Hanegraaff 1998] он отказался от данного подхода в пользу теории Вуутера Ханеграффа, определявшего оккультизм как «все попытки эзотериков примириться с расколдованным миром, так же, как и попытки широких масс осмыслить эзотерику с точки зрения расколдованного мира» [Hanegraaff 1998, p. 422]. Данный подход стал самым распространенным в исследовательской среде, он используется для раскрытия исторической специфики эзотерических течений второй половины XIX – начала XX в.

Согласно этой концепции, западный эзотеризм, появившийся вследствие поиска гуманистами эпохи Возрождения «вечной

от контркультурных ассоциаций, связанных с термином «психоделик» после 1960-х гг. См. подробнее: [Петрухин 2021].

⁴ Hanegraaff W.J. Occult/occultism // Dictionary of Gnosis & Western Esotericism. Leiden: Brill. 2006. P. 887–889.

философии» и синтеза античных мистико-философских традиций (герметизм, платонизм), оккультных наук (магия, астрология, алхимия) и каббалы, претерпел в XIX в. значительные трансформации, связанные с процессами секуляризации. Столкнувшись с развитием позитивистской науки и научной критикой религии, оккультизм опирался на идею синтеза науки и религии, основанную на экспериментальном подходе к религиозным феноменам. С этой позиции оккультные авторы подвергали критике как религиозные институты (за излишний догматизм и отрицание фактов науки), так и современных им ученых (за материализм и отказ от исследования духовного измерения вселенной) [Asprem 2016]. Наука не ассоциировалась представителями оккультизма исключительно с современной им наукой, последняя считалась ими лишь тенью всеобъемлющей «науки древних», исследовавших как материальные, так и духовные тайны вселенной [Носачев 2015]. Представления о «духовной науке древних» оказываются важными для понимания дискуссий оккультистов XIX–XX вв. об энтеогенах, осмысливавшихся ими как «инструменты» древней науки.

За последние годы вышел значительный объем работ, исследующих развитие оккультизма в Англии [Owen 2004], Франции [Harvey 2005], Германии [Treitel 2004], России [Mannherz 2012], а также в более широком, глобальном контексте [Bogdan 2013]. Появились работы о связи оккультизма с искусством, в частности с модернизмом [Bramble 2015] и сюрреализмом [Bauduin 2014]. При этом отдельных исследований связи оккультизма и энтеогенных практик, которая констатировалась в большинстве приведенных выше работ об оккультизме, на сегодняшний день немного. Из наиболее объемных следует выделить работу Кристофера Партриджа «Высокая культура» [Partridge 2018], одна глава которой посвящена вопросу об изменяющих сознание веществах в оккультных движениях XIX–XX вв. В нашей статье обращение к энтеогенам рассматривается как следствие стремления некоторых представителей этих движений к синтезу религии и науки. Апелляция к универсальному характеру психических состояний, возникающих вследствие приема энтеогенов, была полемическим аргументом, при помощи которого некоторые оккультисты XIX – XX вв. доказывали объективное существование религиозных феноменов.

Дискуссии о природе энтеогенов в XVI в.

Пограничный статус, который занимают энтеогены в воображении оккультистов XIX в., берет свои истоки в дискуссиях о природе ряда психоактивных снадобий, развернувшихся в Европе и Новом

Свете в XVI–XVII вв. Камнем преткновения данных споров стал вопрос о природе воздействия энтеогенных препаратов – то, следует ли объяснять их действие вмешательством сверхъестественных сил или же объяснять их действие силами природы. В то время на территории Европы дискуссии развернулись в первую очередь вокруг так называемых «ведьмовских мазей», в Новом Свете их объектом среди миссионеров стал галлюциногенный кактус пейот и связанные с его употреблением религиозные практики местных жителей.

Неопределенность в онтологическом статусе этих веществ, возникшая вследствие этих дискуссий, сказалась на том, как они воспринимались последующими поколениями практиков: одновременно принадлежащими и к миру естественному, и сверхъестественному. Это оказалось особенно важно для первых оккультистов и сохранилось впоследствии, так что, прежде чем перейти непосредственно к оккультизму, кажется необходимым кратко осветить данные дискуссии и принимавших в них участие мыслителей.

Спор о природе ведьмовских мазей⁵ развернулся в XVI в. между Иоганном Веером (1515–1588) и Жаном Боденом (1529–1596). Косвенно в данную полемику также был втянут Джамбаттиста делла Порта (1535–1615), на рецепты ведьмовских мазей, приведенные им в работе «Естественная магия»⁶, ссылался Веер. При этом сам Джамбаттиста делла Порта не принимал активного участия в полемике, так как в тот момент и так был обременен значительными юридическими проблемами⁷. Приведенные в книге «Естественная магия» рецепты мазей содержали некоторые растения, о психоактивном действии которых было в ту эпоху хорошо известно. Последнее обстоятельство повлекло за собой предположение, что связанные с мазями истории о полетах ведьм на шабаш, их танцы и общение с потусторонними силами, были следствием не дьявольского вмешательства, но естественного действия компонентов мази. Кроме того, сам Дж. делла Порта описывал, как использовал мази во время своего студенчества, не находя в этом ничего дьявольского⁸.

В работе «Об уловках демонов» Иоганн Веер цитирует рецепты мазей, приведенные Дж. делла Порта, дополняя их еще одним, не известным ранее. Общий дух его книги, направленной против

⁵ Подробная история ведьмовских мазей представлена в: [Hatsis 2015].

⁶ *Della Porta J.B.* Natural magick: in 20 books. L.: Thomas Young and Samuel Speed, 2010. 426 p.

⁷ Дж. делла Порта вынужден был дважды предстать перед инквизицией в 1574 и 1580 гг. за свою книгу «Естественная магия».

⁸ *Della Porta J.B.* Op. cit. P. 198–199.

судебных процессов над ведьмами, выдержан в риторике своеобразной «психологизации» колдовства – ведьмы в большинстве своем не сообщники сатаны, а несчастные сумасшедшие люди. В контексте этой риторики и находится рассуждение о ведьмовских мазах. Однако в разговоре о мазах⁹, выполненном в целом в духе всей остальной работы, есть одна примечательная оговорка. Как указывает Томас Хатсис, «взгляд Веера на природу мазей совмещал как медицинскую, так и теологическую точки зрения: интоксиканты ослабляли разум того, кто принимал их, вследствие чего дьявол с большей легкостью мог проникнуть в сознание человека» [Hatsis 2015, p. 179]. Реакция на книгу Веера со стороны теоретиков охоты на ведьм не заставила себя ждать, в первую очередь это относится к Жану Бодену, Николя Реми (1530–1616) и Франческо Марии Гуаццо (1570–1616), защищавших чисто теологическую позицию. Мы видим в этом споре одно из ранних проявлений столкновения между естественным и сверхъестественным объяснением природы энтеогенов, а также попытку совмещения данных позиций.

Дискуссия о ведьмовских мазах была не единственным прецедентом дебатов, развернувшихся вокруг естественного и сверхъестественного объяснения природы энтеогенов. Столкнувшись с практиками религиозного употребления кактуса пейот индейцами Нового Света, например у народности науа, европейские миссионеры также были вынуждены высказаться о природе этого растения, как указывает Майк Джей: «Некоторые миссионеры полагают, что Бог создал эти растения, дабы подготовить индейцев к принятию Евангелия. Другие утверждали, что это <пейотная церемония> насмешка дьявола над истинным таинством. Одни отвергали саму мысль о каких-либо сверхъестественных свойствах пейота. Другие считали, что это еще одна уловка дьявола, соблазняющего Новый Свет столь же хитро, как и Старый» [Jay 2019, p. 36].

Примером «естественной» точки зрения может служить книга врача Хуана де Карденаса (1563–1609) «Проблемы и чудесные тайны индейцев» (1591), связавшего видения индейцев не со сверхъестественными явлениями, а с фармакологией самого растения, «нарушавшей внутренние чувства мозга и вызывавшей видения монстров, быков, тигров, львов и призраков, т. е. болезненных и ужасных вещей» [Anderson 1996, p. 8]. Представителем сверхъестественной позиции был Бернардино де Саагун, который, хотя и придерживался сверхъестественного объяснения свойств пейота, писал об индейцах как о «невинных, которых обманули силы зла» [Jay 2019, p. 37].

⁹ Weyer J. *Witches, devils, and doctors in the Renaissance* / ed. by G. Mora. Binghamton; N.Y.: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1991. P. 230.

Хотя в контексте XVI в. еще невозможно говорить о полноценном конфликте между наукой и религией, так как науки в том виде, в котором мы понимаем ее сейчас, не существовало, описанные выше дискуссии демонстрируют ранний пример полемики, лежащей в основе оккультного взгляда на энтеогены как на вещества, имеющие одновременно и естественную и сверхъестественную природу. Сам факт существования энтеогенных практик во времена, предшествовавшие XVI в., не подлежит сомнению, хотя порой он значительно преувеличивается заинтересованными авторами. Именно в дискуссиях XVI в. начинает формироваться специфический энтеогенный дискурс, вошедший впоследствии в риторическое пространство западного эзотеризма. Напряжение естественной/сверхъестественной позиций в отношении энтеогенов стало одним из центральных тропов в их восприятии в контексте западного эзотеризма и важнейшим фактором в их трактовке оккультистами XIX в., стремившимися к поиску третьего пути между наукой и религией.

Энтеогены и эзотеризм в XIX в.

XIX век стал эпохой, когда Европа познакомилась с новыми видами опьяняющих веществ. Одни появились благодаря химическим открытиям, другие пришли на Запад вследствие военных кампаний и новых торговых путей. История отношений европейского общества с новыми наркотиками хорошо описана, они были популярны в богемных [Джей 2022], литературных [Вуп 2002] и научных [Яу 2023] кругах. Частные случаи употребления наркотических веществ оккультистами освещались в упомянутых книгах по истории наркотиков, биографических работах о конкретных авторах¹⁰, а кроме того, в большинстве работ по истории оккультизма. Непосредственно данной теме посвящена одна глава книги Кристофера Пратриджа «Высокая культура» и часть книги Криса Беннета «Liber 420» [Bennett 2018]. Хотя ни одну из этих работ нельзя назвать всеобъемлющей, они формируют у читателя широкое представление о популярности энтеогенов в оккультизме XIX в. Недостаток этих исследований заключается в том, что они нацелены в первую очередь на констатацию самого факта использования веществ, при этом игнорируя метафизические системы, сложившиеся в связи с их использованием.

¹⁰ Deveney J.P. Paschal Beverly Randolph. A 19th-century black American spiritualist, Rosicrucian, and sex magician. N.Y.: State University of New York Press, 1996. 640 p.

В энтеогенной риторике оккультистов XIX в. выделяются три повторяющихся тропа, присутствующие в той или иной форме практически во всех посвященных им работах: энтеогены как средство доступа к гнозису, энтеогены как научный инструмент, энтеогены как ключ к тайнам древних адептов (наука древних). Все эти три представления взаимосвязаны и поддерживают друг друга.

1. Гнозис, или непосредственное прозрение о тайнах бытия, выделяемое рядом авторов как центральный элемент эзотеризма [Верслус 2024, с. 13], не обязательно является элементом энтеогенной религиозности. В частности, исследователи энтеогенных практик коренных народов Америки отмечают прикладной характер использования энтеогенов в их церемониях, а риторика, связанная с измененными состояниями сознания и религиозными прозрениями, практически отсутствует [Forte 2012]. При этом в контексте западного эзотеризма акцент на гностическом аспекте энтеогенного опыта является первостепенным.

2. Рассмотрение энтеогенов как научного инструмента также присутствует в большинстве работ оккультных авторов. В первую очередь ценность этих веществ, вызывающих гностическое откровение, заключается в экспериментальной повторяемости данного опыта. Если один человек, проделав определенный алгоритм действий, получает тот же результат, что и другой, данная методика может стать инструментом демонстрации скептикам метафизических истин.

3. Представление о том, что чудеса, приписываемые древним магам и пророкам, можно объяснить употреблением энтеогенов, довольно широко распространилось в XIX в. Типичным для оккультизма является пассаж Паскаля Рэндольфа (1825–1875) из его очерка о гашише: «Во все времена множество людей пользовалось им для постижения окруживших их тайн. Нет никаких сомнений, что Конфуций, Пифагор с учениками, а также множество алхимиков, герметистов, иллюминатов и мистиков всех времен использовали его для самовознесения и постижения тайны философского камня» [Partridge 2018, p. 128]. По всей видимости, данные представления впервые появились в книге Эзеба де Сальверта (1771–1839) «Оккультные науки»¹¹, в которой автор утверждает, что вещества использовались в мистериальных и магических практиках древних, в частности во время Элевсинских мистерий и в средневековом колдовстве. Выделенные три тропа действуют совместно в комплексе представлений энтеогенного эзотеризма, основываясь на идее отождествления опыта от приема веществ

¹¹ *Salverte E. Des sciences occultes, ou Essai sur la magie, les prodiges, et les miracles. P.: Sédillot, 1829. 390 p.*

и гностического откровения. Энтеогены вовлекаются в риторику научно проверяемого и повторимого опыта и связываются с представлением о «науке древних», отличающейся от современной науки тем, что помимо материальной стороны космоса она исследовала и духовную, в том числе при использовании энтеогенов.

Энтеогены в оккультно-спиритуалистической системе Луи Альфонса Каанье

Луи Альфонс Каанье (1809–1885), один из ранних деятелей оккультного и спиритуалистического движений, остается мало исследованной фигурой в истории западного эзотеризма. Новаторство Каанье в контексте его эпохи заключалось в практической направленности его работы. Хотя личная практика является обычной составляющей современного эзотеризма, в первой половине XIX в. дело обстоит иначе. Большинство увлеченных оккультизмом авторов занимались скорее составлением универсальной эзотерической теории и истории, а также коллекционированием редких манускриптов, нежели практической магией. Так, один из самых известных оккультистов XIX в. Элифас Леви (1810–1875), за свою долгую магическую карьеру лишь раз совершил магический ритуал. Наиболее близкие к эзотеризму изводы месмеризма, хотя и включали в себя практику вхождения в трансовое состояние, предлагали для этой роли использование сомнамбул, в то время как сам месмерист становился стенографистом чужого опыта.

Джон Патрик Девени связывает возрождение практического оккультизма с именем Паскаля Беверли Рэндольфа¹², также известного своими энтеогенными опытами. При этом сам Рэндольф писал, что познакомился с энтеогенами через Альфонса Каанье: «Он (гашиш) влияет не только на тело, но и на саму душу, производя там экстаз и озарение, превосходящее человеческую способность описать его. С его помощью Альфонс Каанье, я и многие другие прошли сквозь вечные врата, что навсегда закрыты для людей воплощенных, не имеющих сего ключа» [Partridge 2018, p. 128]. Энтеогенные практики являются следствием стремления Каанье к личному опыту, что ставит его первым в ряду практикующих оккультистов Франции XIX в. Воутер Ханеграафф в посвященной Каанье статье «Первый психонавт» пишет: «Я буду утверждать, что мантию первого оккультиста XIX в. следует снять с плеч Рэндольфа. Я отдаю ее Луи Альфонсу Каанье, малоизвестному французскому автору, который, по странному стечению обстоятельств,

¹² Deveney J.P. Op. cit. P. 355–368.

до сих пор обделен вниманием исследователей» [Hanegraaff 2016, p. 106–107].

Каанье приобрел известность благодаря публикации книги «Тайны будущей жизни» (1848)¹³, в которой описал свою работу с сомнамбулой Адель Мажино. Однако, как мы узнаем из позднейшей его работы «Святылище спиритуализма» (1850)¹⁴, необходимость полагаться на чужой опыт не соответствовала его амбициям. Потребность в личном переживании видения и доказательство (для начала самому себе) существования нематериальной реальности было для него движущим фактором для серии опытов, легших в основу его книги: «Я должен был пережить этот благословенный экстаз, и для достижения этой цели я готов был отдать остаток своей земной жизни. В то время я придавал жизни так мало значения, что не боялся ни яда, ни боли, лишь бы увидеть своими глазами то, что я так желал увидеть»¹⁵.

Цель Каанье заключалась не столько в обретении личного опыта, сколько в открытии способов приобретения подобного опыта и его воспроизведения: «Я хотел видеть все своими глазами и иметь возможность сказать людям: “Да, я видел это, и вы можете увидеть это так же, как и я, мне были открыты такие-то истины, проверьте, будут ли они такими же и для вас”. Опыт – это душа веры. Как я не верю в бездоказательные высказывания, так и вы не поверите моим словам. Но, если я скажу вам: “Сделайте это, и вы получите тот же результат, что и я”, а вы откажетесь от эксперимента, тогда вам останется только винить в своем невежестве лишь себя»¹⁶.

Пытаясь вызвать у себя видения, Каанье прибегал к целому спектру околonaучных и магических техник – от использования гальванизма до рецептов вызова духов из «Оккультной философии» Агриппы Неттесгеймского. В конце концов он начинает опыты с гашишем, которые, по его мнению, завершаются успехом, удовлетворив его стремление к личному опыту. При помощи гашиша он стремился продемонстрировать скептикам

¹³ *Cahagnet L.A. Magnétisme: Arcanes de la vie future dévoilés, ou l'existence, la forme, les occupations de l'âme après sa séparation du corps. T. 1. P.: G. Baillière, 1848. 356 p.*

¹⁴ *Cahagnet L.A. Sanctuaire du spiritualisme: Étude de l'âme humaine, et de ses rapports avec l'univers, d'après le somnambulisme et l'extase. P.: Chez l'auteur, 1850. 401 p.*

¹⁵ *Каанье Л.А. Святылище спиритуализма // Энтеогенный оккультизм Луи Альфонса Каанье. СПб.: Академия исследований культуры, 2022. С 63–64.*

¹⁶ Там же. С. 47–48.

существование нематериальной реальности: «Я верю в то, что пишу, так как получил на это право благодаря множеству дарованных мне откровений. Без них я так и оставался бы тем, кем был раньше – атеистическим материалистом, и не смог бы постичь то, что написано на этих страницах. Поэтому я настоятельно советую всем ученым и добросовестным людям изучить содержание этой работы и получить неопровержимые доказательства, как получил их и я при помощи тех методов, которым я собираюсь научить...»¹⁷. Тема воспроизводимости опыта и борьбы с атеизмом проходит красной нитью через всю работу Каанье. Так, помимо описания своего собственного энтеогенного опыта, автор публикует в книге четырнадцать отчетов, собранных им среди жителей Парижа, которые проводили свои энтеогенные опыты, а также отдельное «Руководство»¹⁸ о том, как именно следует проводить опыты, чтобы с наибольшей вероятностью пережить видения.

Как видно, энтеогены выступают в системе Каанье как универсальная методика опытной проверки эзотерических концепций. Стремление к личному опыту сочетается со стремлением к поиску универсального ключа к этому опыту, который может быть воспроизведен. Атеизм для Каанье является заблуждением, с которым необходимо бороться, но бороться не ссылками на древние тексты, а при помощи демонстраций. Таким образом, наука служит не врагом, а союзником в деле распространения знаний о духовной реальности, а энтеогены становятся ее инструментом – медиатором между наукой и религиозными феноменами. Подобный подход разделяло с Каанье большинство последующих оккультных авторов, а его работа получила распространение не только во Франции, но и за ее пределами¹⁹.

Энтеогены в системе «научного иллюминизма»

А. Кроули

Жизнь Алистера Кроули, благодаря оставленным им дневникам и многотомной автобиографии, является, вероятно, наиболее четко задокументированной и описанной относительно множества

¹⁷ Там же. С. 47–48.

¹⁸ Там же. С. 167–180.

¹⁹ Англоязычное издание вышло всего через год после публикации французского оригинала: *Cahagnet L.A. The sanctuary of spiritualism. A study of the human soul, and of its relations with the universe, through somnambulism and ecstasy.* L.: Geo. Peirce, 1851.

других эзотериков²⁰. Не остались в стороне исследователей и его отношения с наукой, а также энтеогенные эксперименты, опыты с которыми Кроули проводил на протяжении всей жизни [Everitt 2016].

Получив образование в Тринити колледже Кембриджского университета, Кроули обладал ясными представлениями о природе и структуре научного метода. На годы обучения Кроули пришлось стремительное развитие психологии, оказавшей на него значительное влияние. Как показал Марко Паси в статье «Многообразие магического опыта» [Pasi 2012], в те годы психология зачастую рассматривалась как часть естествознания, вследствие чего проникновение психологии в теорию магии Кроули следует считать частью процесса «натурализации» [Asprem 2008], нежели «психологизации» [Hanegraaff 2003] магии. Следовательно, попытка осмысления магии в психологических терминах в случае Кроули является не формой интеллектуальной капитуляции перед расколдованным миром, но попыткой приложения к магии естественно-научной оптики.

Именно в этом контексте «натурализации» магии необходимо рассматривать энтеогенные работы Кроули, и в первую очередь его эссе «Психология гашиша» (1909)²¹. Работа написана в период, когда Кроули вернулся из своих многолетних путешествий в Европу, организовал орден А.А. и разрабатывал для него доктрину «научного иллюминизма» – теорию, стремившуюся к сочетанию научного метода и мистико/магической работы. Девиз ордена «Метод науки, цель религии» довольно лаконично суммировал его попытку синтеза двух этих сфер. В теории «научного иллюминизма» энтеогены играли первостепенную роль: «Психоактивные вещества были полезны в системе <ордена>, поскольку при правильных условиях они могли вызывать воспроизводимые (т. е. «научные») моменты откровения. Помимо особой эффективности в создании измененных состояний, они обеспечивали пользователю определенный уровень контроля» [Partridge 2016, p. 126].

Начав с описания своих энтеогенных опытов с Аланом Беннеттом (1872–1923) во время их совместного членства в Ордене Золотой Зари, Кроули неожиданно переходит к описанию его путешествия в Индию и на Цейлон, во время которого он познакомился

²⁰ Наиболее полная биография: *Kaczynski R. Perdurabo. The life of Aleister Crowley*. Berkeley, California: North Atlantic Books. 2010. 720 p.

²¹ *Crowley A. The psychology of hashish // Regardie I. Roll away the stone. An introduction to Aleister Crowley's essays on the psychology of hashish with the complete text of the "Herb Dangerous"*. North Hollywood, CA: Newcastle, 1994. P. 93–152.

с медитацией. Описывая медитацию, Кроули сетует на необходимость продолжительного времени, которое требуется, чтобы при ее помощи получить убедительные доказательства существования высших состояний сознания, на сухость самого процесса медитации и на необходимость демонстрации ее потенциала, который мог бы мотивировать западных исследователей заняться ей и впоследствии при ее помощи получить соответствующие доказательства существования высших состояний сознания: «Если бы только я мог сократить необходимый период до нескольких часов! Более того, я мог бы убедить других людей в том, что мистицизм – это не глупость, не настаивая на том, чтобы они посвятили всю свою жизнь обучению у меня... наука была бы обязана последовать за ними и исследовать этот феномен. Моя гипотеза была следующей: возможно, гашиш – это наркотик, который “ослабляет балки души” ...нет никакой пользы от гашиша, кроме как в качестве предварительной демонстрации того, что существует другой мир, который можно достичь... я попрошу их <ученых> обратить дальнейшее внимание на особые результаты сочетания препарата с мистическим процессом, и с этого момента будущее Научного Иллюминизма будет обеспечено... Сегодня я утверждаю, что феномены гашиша – это психический феномен первостепенной важности, и я требую расследования. Я утверждаю, что медитация произведет революцию в нашем представлении о вселенной, так же как это сделал микроскоп»²².

Таким образом, энтеогены оказываются в центре аргументации Кроули в пользу изучения измененных состояний сознания. Кроули обращается с критикой как к научному сообществу, с предубеждением относящемуся к мистическим феноменам, так и к мистикам, не обладающим научной подготовкой и критическим мышлением. С его точки зрения, подход «научного иллюминизма» должен был открыть новую страницу не только в истории науки, но и в истории человечества, доказав объективный характер испытываемого при приеме энтеогенов опыта и открыть его для научного изучения.

* * *

Сравнивая взгляды Каанье и Кроули на энтеогены, мы можем выделить сходства и отличия. Объединяет их характерная для оккультизма попытка синтеза науки и религии, и – через апелляцию к экспериментальной воспроизводимости энтеогенного опыта – призыв к сообществу ученых обратить внимание на скрытый пласт природы, доступный благодаря использованию энтеогенов. Фактически энтеогены служат в обоих случаях делу доказа-

²² Ibid. P. 102–104.

тельства существования сверхъестественных феноменов. Различие между Каанье и Кроули заключается в том, как они к этим феноменам подходят. Тогда как Каанье стремится продемонстрировать существование многомерных, населенных духами, нематериальных реальностей, которые могут «видеть» медиумы и которые в своих работах описал Сведенборг, Кроули интересуется мистический опыт как таковой. Различие можно объяснить тем, что за полвека, разделяющие Каанье и Кроули, облик науки значительно изменился.

Использование энтеогенов в оккультизме не ограничивается двумя авторами, на которых мы остановились в рамках этой статьи. Оно охватывает большую часть вовлеченных в оккультное движение фигур (в большей или меньшей степени), а под влиянием популярных работ Кроули, так же, как и оставленных им после себя организаций, продолжилось в XX в. Попытки ответить на вызовы секуляризации привели многих людей к необходимости выбора между религией и наукой, однако в XIX в. появились движения, в том числе оккультизм²³, которые стремились к нахождению пути их объединения. Энтеогены занимают важное место внутри оккультной полемики и практики и выполняют как роль ключа к измененным состояниям сознания, трактуемым с той или иной степенью метафизических допущений, так и полемического инструмента в дискуссии с научным сообществом.

Литература

- Верслуис 2024 – *Верслуис А.* Магия и мистицизм: введение в изучение западного эзотеризма. СПб.: Академия исследований культуры, 2024. 336 с.
- Джей 2022 – *Джей М.* Властители грез. М.: Chaosss/Press, 2022. 320 с.
- Носачев 2015 – *Носачев П.Г.* Оккультизм и романтизм как две формы «секуляризованного эзотеризма» XIX – начала XX в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 204–227.
- Петрухин 2021 – *Петрухин С.С.* Способы интерпретации и сакрализации энтеогенной практики в западном эзотеризме // *Aliter*. 2021. No. 15. P. 93–112.
- Anderson 1996 – *Anderson E.F.* Peyote. The Divine Cactus. Arizona: University of Arizona Press, 1996. 272 p.
- Asprem 2008 – *Asprem E.* Magic naturalized? Negotiating science and occult experience in Aleister Crowley's scientific illuminism // *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism*. 2008. Vol. 8. No. 2. P. 139–165.
- Asprem 2016 – *Asprem E.* Science and the occult // *Occult world* / ed. by C. Partridge. L.: Routledge, 2016. P. 710–719.

²³ В качестве примера другого подхода к решению данной проблемы можно привести деятельность Лондонского общества психических исследований, в рамках которого энтеогенам также уделялось определенное внимание.

- Bauduin 2014 – *Bauduin T.M.* Surrealism and the occult occultism and Western esotericism in the work and movement of André Breton. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2014. 262 p.
- Bennett 2018 – *Bennett C.* Liber 420: Cannabis, magickal herbs and the occult. Walterville, OR: Kenh Press, 2018. 777 p.
- Bogdan 2013 – Occultism in a global perspective / ed. by H. Bogdan, G. Djurdjevic. L.: Routledge, 2013. 272 p.
- Boon 2002 – *Boon M.* The road of excess. A history of writers on drugs. Cambridge, MA; L.: Harvard University Press, 2002. 360 p.
- Bramble 2015 – *Bramble G.* Modernism and the occult. Basingstoke; N.Y.: Palgrave Macmillan, 2015. 196 p.
- Faivre, Hanegraaff 1998 – Western esotericism and the science of religion / ed. by Faivre, A. and Hanegraaff, W.J. Louvain: Peeters, 1998. 294 p.
- Faivre 1994 – *Faivre A.* Access to Western esotericism. Albany: SUNY Press, 1994. 380 p.
- Forté 2012 – *Forté R.* Entheogens and the future of religion. Rochester; Vermont: Park Street Press, 2012. 256 p.
- Hanegraaff 1998 – *Hanegraaff W.J.* New age religion and Western culture. Esotericism in the mirror of secular thought. Albany, NY: State University of New York Press, 1998. 594 p.
- Hanegraaff 2003 – *Hanegraaff W.J.* How magic survived the disenchantment of the world // Religion. 2003. Vol. 33. P. 357–380.
- Hanegraaff 2013 – *Hanegraaff W.J.* Entheogenic esotericism // Contemporary esotericism / ed. by E. Asprem, K. Granholm. L.: Routledge, 2013. P. 392–409.
- Hanegraaff 2016 – *Hanegraaff W.J.* The first psychonaut? Louis-Alphonse Cahagnet's experiments with narcotics // International Journal for the Study of New Religions. 2016. Vol. 7. No. 2. P. 105–123.
- Harvey 2005 – *Harvey A.D.* Beyond the enlightenment. Occultism and politics in modern France. Illinois: Northern Illinois University Press, 2005. 275 p.
- Hatsis 2015 – *Hatsis T.* The Witches' ointment. The secret history of psychedelic magic. Rochester; Vermont: Park Street Press, 2015. 304 p.
- Jay 2019 – *Jay M.* Mescaline. A global history of the first psychedelic. Connecticut: Yale University Press, 2019. 304 p.
- Jay 2023 – *Jay M.* Psychonauts. Drugs and the making of the modern mind. Connecticut: Yale University Press, 2023. 374 p.
- Mannherz 2012 – *Mannherz J.* Modern occultism in Late Imperial Russia. DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press, 2012. 316 p.
- Owen 2004 – *Owen A.* The place of enchantment. British occultism and the culture of the modern. Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 2004. 384 p.
- Partridge 2016 – *Partridge C.* Aleister Crowley on drugs // International Journal for the Study of New Religions. Vol. 7. No. 2 (2016). P. 125–151.
- Partridge 2018 – *Partridge C.* High culture. Drugs, mysticism, and the pursuit of transcendence in the modern world. Oxford: Oxford University Press, 2018. 472 p.
- Pasi 2012 – Pasi M. Varieties of magical experience. Aleister Crowley's views on occult practice // Aleister Crowley and Western esotericism. An anthology

- of critical studies / ed. by H. Bogdan, M.P. Starr. Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 53–87.
- Strube 2017 – *Strube J.* Occultist identity formations between theosophy and socialism in fin-de-siècle France // *Numen*. 2017. Vol. 64. No. 5–6. P. 568–595.
- Treitel 2004 – *Treitel C.* A Science for the soul. Occultism and the genesis of the German modern. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 2004. 288 p.

References

- Anderson, E.F. (1996), *Peyote. The Divine Cactus*, University of Arizona Press, Arizona, USA.
- Asprem, E. (2008), “Magic naturalized? Negotiating science and occult experience in Aleister Crowley’s scientific illuminism”, *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism*, vol. 8, no. 2, pp. 139–165.
- Asprem, E. (2016), “Science and the occult”, in Partridge, C., ed., *Occult world*, Routledge, London, UK, pp. 710–719.
- Bauduin, T.M. (2014), *Surrealism and the occult occultism and Western esotericism in the work and movement of André Breton*, Amsterdam University Press, Amsterdam, Netherlands.
- Bennett, C. (2018), *Liber 420: Cannabis, magickal herbs and the occult*, OR: Kenesh Press, Walthamville, USA.
- Bogdan, H. and Djurdjevic, G., eds. (2013), *Occultism in a global perspective*, Routledge, London, UK.
- Boon, M. (2002), *The road of excess. A history of writers on drugs*, Harvard University Press, Cambridge, London, UK.
- Bramble, G. (2015), *Modernism and the occult*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, UK, New York, USA.
- Faivre, A. and Hanegraaff, W. J. (1998), *Western esotericism and the science of religion*, Peeters, Louvain, Belgium.
- Faivre, A. (1994), *Access to Western esotericism*, SUNY Press, Albany, USA.
- Forte, R. (2012), *Entheogens and the future of religion*, Park Street Press, Vermont, USA.
- Hanegraaff, W.J. (1998), *New age religion and Western culture. Esotericism in the mirror of secular thought*, State University of New York Press, Albany, New York, USA.
- Hanegraaff, W.J. (2013), “Entheogenic esotericism”, in Asprem, E. and Granholm, K., eds., *Contemporary esotericism*, Routledge, London, UK, pp. 392–409.
- Hanegraaff, W.J. (2016), “The first psychonaut? Louis-Alphonse Cahagnet’s experiments with narcotics”, *International Journal for the Study of New Religions*, vol. 7, no. 2, pp. 105–123.
- Hanegraaff, W.J. (2003), “How magic survived the disenchantment of the world”, *Religion*, vol. 33, pp. 357–380.
- Harvey, A.D. (2005), *Beyond the enlightenment. Occultism and politics in modern France*. Northern Illinois University Press, Illinois, USA.

- Hatsis, T. (2015), *The Witches' ointment. The secret history of psychedelic magic*, Park Street Press, Rochester, Vermont, USA.
- Jay, M. (2019), *Mescaline. A global history of the first psychedelic*, Yale University Press, Connecticut, USA.
- Jay, M. (2022), *Vlastiteli grez* [Emperors of dreams], Chaoss/Press, Moscow, Russia.
- Jay, M. (2023), *Psychonauts. Drugs and the making of the modern mind*, Yale University Press, Connecticut, USA.
- Mannherz, J. (2012), *Modern occultism in Late Imperial Russia*, Northern Illinois University Press, DeKalb, Illinois, USA.
- Nosachev, P.G. (2015) "Occultism and romanticism as two forms of 'secularized esoterism' in the 19th – early 20th century", *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 33, no. 4, pp. 204–227.
- Owen, A. (2004), *The place of enchantment. British occultism and the culture of the modern*, University of Chicago Press, Chicago, Illinois, USA.
- Partridge, C. (2016), "Aleister Crowley on drugs", *International Journal for the Study of New Religions*, vol. 7, no. 2, pp. 125–151.
- Partridge, C. (2018), *High culture. Drugs, mysticism, and the pursuit of transcendence in the modern world*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Pasi, M. (2012), "Varieties of magical experience. Aleister Crowley's views on occult practice", in Bogdan, H. and Starr, M.P., eds., *Aleister Crowley and Western esotericism. An anthology of critical studies*, Oxford University Press, Oxford UK, pp. 53–87.
- Petrukhin, S.S. (2021), "Ways of interpreting and sacralizing entheogenic practice in Western esotericism", *Aliter*, no. 15, pp. 93–112.
- Strube, J. (2017), "Occultist identity formations between theosophy and socialism in fin-de-siècle France", *Numen*, vol. 64, no. 5–6, pp. 568–595.
- Treitel, C. (2004), *A Science for the soul. Occultism and the genesis of the German modern*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, USA.
- Versluis, A. (2024), *Magiya i mistitsizm: vvedenie v izuchenie zapadnogo ezoterizma* [Magic and mysticism. An introduction to Western esotericism], Akademiya issledovaniy kul'tury, Saint Petersburg, Russia.

Информация об авторе

Семен С. Петрухин, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского, Санкт-Петербург, Россия; 191011, Россия, Санкт-Петербург, наб. реки Фонтанки, д. 15; semenpetrukhin94@gmail.com

Information about the author

Semen S. Petrukhin, The Russian Christian Academy for the Humanities, Saint Petersburg, Russia; 15, Fontanka Emb., Saint Petersburg, Russia, 191011; semenpetrukhin94@gmail.com

Религия без откровения и откровение без религии: эволюционный эзотеризм Джулиана и Олдоса Хаксли

Мария А. Камынина

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

Анастасия Н. Шадиева

*Институт научной информации по общественным наукам РАН,
Москва, Россия, ashadievam@gmail.com*

Аннотация. Синтез эволюционных теорий и эзотерических учений является значимым примером соприкосновения науки и эзотеризма. В статье рассматриваются идеи британского биолога Джулиана Хаксли и его брата писателя Олдоса Хаксли на предмет их соответствия концепциям эволюционного эзотеризма (Э. Профет, В. Ханеграфф, Дж. Крайпл). Вводится разграничение понятий «эволюционный эзотеризм» и «эволюционный мистицизм». Ключевыми элементами «эволюционного мистицизма» предлагается считать следующие идеи: признание возможности перехода человека на новую стадию эволюции; активная роль человека в эволюции и рассмотрение его как двигателя ее развития; первичность психической эволюции по отношению к физической; необходимость развития «сверхъестественных способностей» как условия эволюции. Устанавливается соответствие проекта «Эволюционного гуманизма» Дж. Хаксли и взглядов О. Хаксли концепциям эволюционного эзотеризма Э. Профет и Дж. Крайпла. В статье демонстрируется сходство взглядов братьев Хаксли на эволюцию, в частности их вера в возможность группового прогресса через индивидуальное самосовершенствование, и утверждается возможность изучения их представлений об эволюции как части эволюционного эзотеризма.

Ключевые слова: эволюционный эзотеризм, история эволюционизма, наука и религия, Джулиан Хаксли, Олдос Хаксли, эволюционизм

Для цитирования: Камынина М.А., Шадиева А.Н. Религия без откровения и откровение без религии: эволюционный эзотеризм Джулиана и Олдоса Хаксли // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2025. № 1. С. 96–114. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-1-96-114

Religion without revelation
and revelation without religion.
The evolutionary esotericism of Julian and Aldous Huxley

Maria A. Kamynina

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

Anastasia N. Shadieva

*Institute of Scientific Information for Social Sciences
of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, ashadievam@gmail.com*

Abstract. The synthesis of evolutionary theories and esoteric teachings is a significant example of the contact between science and esotericism. The article examines the ideas of British biologist Julian Huxley and his brother Aldous Huxley on the subject of their correspondence to the concepts of evolutionary esotericism (E. Prophet, V. Hanegraaff, J. Kripal). A distinction between the concepts of “evolutionary esotericism” and “evolutionary mysticism” is introduced. The following ideas are proposed to be the key elements of “evolutionary mysticism”: the recognition of the possibility of human transition to a new stage of evolution; the active role of man in evolution and his consideration as an engine of its development; the primacy of mental evolution in relation to physical evolution; the need to develop “supernatural abilities” as a condition of evolution. The correspondence of J. Huxley’s project of “Evolutionary Humanism” and A. Huxley’s views to the concepts of evolutionary esotericism (E. Prophet, J. Kripal) is established. The article demonstrates the similarity of the Huxley brothers’ views on evolution, in particular, their belief in the possibility of group progress through individual self-improvement, and argues that it is possible to study their ideas about evolution as part of evolutionary esoterism.

Keywords: evolutionary esotericism, history of evolutionism, science and religion, Julian Huxley, Aldous Huxley, evolutionism

For citation: Kamynina, M.A. and Shadieva, A.N. (2025), “Religion without revelation and revelation without religion. The evolutionary esotericism of Julian and Aldous Huxley”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 96–114, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-1-96-114

Теория эволюции вызывала большой общественный резонанс во второй половине XIX – начале XX в.: «Для историков науки “дарвиновская революция” всегда стояла в одном ряду с “коперниковской революцией” и представляла собой эпизод, в котором новая научная теория символизировала полное изменение культурных ценностей» [Bowler 2003, p. 1]. Она оказала влияние

на эзотерические учения, например теософию и спиритуализм¹, посредством которых она стала, с точки зрения Воутера Ханеграаффа, одной из фундаментальных характеристик движения Нью-эйдж [Hanegraaff 1996, pp. 464–465]. Профессор университета Флориды Эрин Профет в диссертации, посвященной истории проникновения эволюционизма в эзотеризм, вводит для обозначения особого направления эзотерической мысли категорию «эзотеризированная эволюция» (*evolution esotericised*), предлагая понимать под ней «имагинативную смесь элементов из разных областей, включающую в себя религиозное спасение, духовные и эзотерические формы обожествления (*divinization*), психотерапию, биологию XIX столетия и восточные религии, пропущенные через западную призму – все это сообщается через метафору великой цепи бытия»² [Prophet 2018, p. 3].

Неочевидным творцом синтеза эволюционных теорий и эзотеризма оказывается британский биолог-эволюционист Джулиан Хаксли (1887–1975) – один из основателей современного трансгуманистического движения. В своих трудах он предложил оригинальную концепцию «эволюционного гуманизма», в которой совмещал научный подход, религиозное мирозерцание и идею прогрессивной эволюции. Другим, более узнаваемым в рамках обсуждаемой проблематики автором стал его младший брат Олдос Хаксли (1894–1963) – писатель и один из наиболее влиятельных представителей движения Нью-эйдж, запомнившийся массовой культуре как «герой», открывший мистический потенциал психоделиков [Partridge 2018, p. 191].

Возможность сопоставления идей братьев Хаксли отчасти оправдана признаниями Дж. Хаксли, которые можно найти в его мемуарах³. Из всех членов семьи они были наиболее близки друг к другу⁴, основой для дружбы между ними стал «схожий подход к идеям и проблемам, жажда знаний и попытки к их синтезу»⁵. Дж. Хаксли тепло отзывался об их матери, которая, в отличие от ее отца Т. Арнольда, не определившегося в его выборе между

¹ В.С. Раздьяконов указывает на то, что представления об эволюции занимают центральное место в метафизике русского спиритуализма [Раздьяконов 2023, с. 97].

² В диссертации Э. Профет свой анализ основывает на концепции «Великой цепи бытия» А. Лавджоя и теории концептуальных метафор американских лингвистов Дж. Лакоффа и М. Джонсона. Подробнее о подходе см.: [Prophet 2018, pp. 34–49].

³ Huxley J. Memories. N.Y.: Harper & Row, 1970. P. 7–8.

⁴ Ibid. P. 8.

⁵ Huxley J. Memories II. N.Y.: Harper & Row, 1973. P. 95.

католицизмом и англиканством, обладала «глубоким религиозным чутьем» и «пантеистической уверенностью в первозданной доброте вселенной в сочетании с чувством чудесного»⁶. Он писал о том, что взгляды матери частично передались ему самому: «Это чувство я унаследовал, и, хотя я не могу поверить в изначальное сущностное благо всех вещей как целого, я осознавал тот факт, что эволюция, включая эволюцию нашего собственного вида, по сути своей прогрессивна»⁷. Дж. Хаксли также выделял характерные черты, свойственные всем членам семьи Хаксли, такие как вдумчивость, меланхоличность и равнодушие к вопросам религии⁸.

В работах исследователей, которые обращаются к вопросу о соотношении эзотеризма и эволюционных теорий, идеи братьев Хаксли рассматриваются лишь косвенно или вовсе не затрагиваются. Цель настоящего исследования – рассмотреть творчество братьев Хаксли через призму концепций, выявляющих влияние идеи эволюции на эзотеризм, и показать, что их обоих можно соотносить с направлением эволюционного эзотеризма.

Подходы к исследованию отношений эволюции и эзотеризма

В работах американского религиоведа Джеффри Крайпла появляется понятие «эволюционный мистицизм», которое он соотносит с идеями Ф. Майерса, Ш. Ауробиндо, М. Мерфи, П.Т. де Шардена, А. Мура и Дж. Херда. Согласно Дж. Крайплу, эволюционный мистицизм М. Мерфи – «Эволюционный взгляд, который понимает психические и паранормальные явления как “эволюционные зачатки”, свидетельствующие о будущей сокрытой (occult) форме видов, то, что Мерфи называет “будущим тела”» [Kripal 2011, p. 29]. Объединяющим элементом мировоззрения рассматриваемых им авторов является отсутствие противопоставления между материальным и «сверхъестественным». Дж. Крайпл подчеркивает, что «эволюционный мистик» рассматривает любые необъяснимые переживания (например, мистический опыт) как «естественные» и верит, что раскрытие потенциала человеческой психики позволит выйти на новую эволюционную ступень, на которой люди будут владеть телепатией, телекинезом и иметь доступ к мистическому опыту. Характеризуя представления «эволюционных мистиков»,

⁶ Huxley J. Memories. N.Y.: Harper & Row, 1970. P. 20.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid. P. 15.

Дж. Крайпл вводит космологическую категорию «Мир как Двойственность» (*World as Two*) (т. е. та часть мира, которая уже доступна пониманию науки, и та, которую только предстоит понять) [Kripal 2010, p. 72] и антропологическую категорию «Человек как Двойственность» (*Human as Two*) (имеется в виду двойственность между раскрытым и нераскрытым потенциалом человека) [Kripal 2010, p. 67].

Другой подход к исследованию отношений эзотеризма и идеи эволюции предлагает ученица Дж. Крайпла Э. Профет, которая основывает свой анализ идей эволюционных эзотериков, по преимуществу Е.П. Блаватской и Ф. Майерса, на когнитивистской теории смешения Ж. Факонье и М. Тернера [Fauconnier, Turner 2002] и теории концептуальных метафор американских лингвистов Дж. Лакоффа и М. Джонсона [Lakoff, Johnson 1980]. Э. Профет задействует теорию концептуального смешения для объяснения процессов, происходивших при взаимодействии эзотеризма и эволюционных теорий в XIX–XX вв., и приходит к выводу о том, что ведущей метафорой в рамках эзотерических учений, осмысляющих эволюцию, является идея «спасения как эволюции как терапии» (*salvation as evolution as therapy*).

Первая часть метафоры указывает на христианское представление о спасении, которое автор широко понимает как необходимость для человека индивидуального совершенствования при жизни для того, чтобы обрести лучшее посмертное существование с Богом. Вторая «вводная» – это теории эволюции XIX в., которые основываются на идее постепенного группового совершенствования как следствии индивидуального (в том числе физиологического) прогресса [Prophet 2018, pp. 424–427]. Смешение двух «вводных» – спасения и эволюции – в единую, общую для эволюционного эзотеризма метафору, выражает его «терапевтическую» сущность: «Эволюция предлагает лучшую жизнь в настоящем тем, кто совершенствует сознание и тело, а также дальнейший прогресс после смерти и наставничество более высоких существ с целью самому стать таким существом или хотя бы быть более на него похожим» [Prophet 2018, p. 426].

К вопросу об отношениях эзотеризма и эволюционных теорий также обращается голландский исследователь В. Ханеграфф. В отличие от Дж. Крайпла и Э. Профет, он делает акцент на историческом анализе эзотерических учений XIX в. и приходит к выводу о том, что корни эволюционного эзотеризма следует искать в романтической натурфилософии. Он проводит связь между интерпретацией идей Просвещения романтизмом (включая немецкий идеализм), возникновением первых эволюционных теорий, которые, на его взгляд, обусловлены идеями романтизма,

и эзотеризмом XIX столетия. В конечном счете Ханеграафф полагает, что идею эволюции можно признать одним из основных элементов западного эзотеризма начиная уже с XVIII в. [Hanegraaff 1996, pp. 464–465].

Когнитивистский подход в религиоведении, который использует Э. Профет, часто подвергается критике за высокую степень обобщения и намеренный отрыв от исторического контекста в попытке обнаружения отвлеченных и общих элементов религиозных явлений⁹. В то же время этот подход удобен для поиска основных характеристик эволюционного эзотеризма. Исторический подход В. Ханеграаффа позволяет сделать акцент не на выявлении общих для эволюционного эзотеризма характеристик, но на его исторической специфике, генезисе и особенностях исторического развития.

В работах Дж. Крайпла и Э. Профет присутствует существенный методологический недостаток – оба автора не уделяют должного внимания соотношению категорий «эволюционный эзотеризм» и «эволюционный мистицизм». С нашей точки зрения, категория «эволюционного эзотеризма» является более широкой, в то время как развести эти категории можно, опираясь на подход к различению «эзотеризма» и «оккультизма» Э. Тириакияна [Tiryakian 1972], в рамках которого последний определяется как практическое выражение первого [Носачев 2023, с. 80]. Таким же образом, с нашей точки зрения, можно определить, с одной стороны, «эволюционный эзотеризм» как религиозно-философскую систему верований и идей, необходимым элементом которой являются представления об эволюции, и которая лежит в основе техник и практик, находящихся в фокусе эволюционного мистицизма. С другой стороны, основная цель «эволюционного мистицизма», который можно определить как практическое выражение эволюционного эзотеризма, – это переход человека на новую ступень эволюции или содействие эволюционному развитию в целях совершенствования человека или получения им новых способностей. Следуя текстам Дж. Крайпла, мы предлагаем выделить следующие характеристики «эволюционного мистицизма»: признание возможности перехода человека на новую стадию эволюции; активная роль человека в эволюции и рассмотрение его как двигателя ее развития; первичность психической эволюции по отношению к физической; необходимость развития «сверхъестественных способностей» как условия эволюции.

⁹ Подробнее про историю когнитивного подхода в истории исследований западного эзотеризма см.: [Носачев 2022, с. 93–108].

В рамках настоящей статьи, принимая во внимание малую изученность творческой мысли Дж. и О. Хаксли на предмет их соответствия эволюционному эзотеризму, мы считаем уместным использовать концептуальные категории, предложенные Дж. Крайплом и Э. Профет с учетом исторической методологии В. Ханеграффа.

Эволюционный эзотеризм: Джулиан Сорелл Хаксли

Изучение наследия Дж. Хаксли через призму концепций эволюционного эзотеризма вызывает трудности. Дж. Хаксли, в первую очередь, ученый, утверждавший научные принципы мышления и необходимость критической оценки жизни и деятельности человека с точки зрения науки, а также их соответствия принципу прогресса и развитию новых технологий. Однако такой на первый взгляд секуляризованный образ Дж. Хаксли неточен, так как он игнорирует некоторые его идеи, соотносимые нами с концепцией эволюционного эзотеризма.

Некоторые исследователи относят к разновидности эзотеризма такое движение, как трансгуманизм, одним из создателей которого считается Дж. Хаксли¹⁰. Он дал новое содержание слову «трансгуманизм» и сформулировал идеи, которые легли в основу трансгуманистической философии¹¹. Признаки эзотеризма, которые исследователи находят в трансгуманизме, также обнаруживаются в трудах Дж. Хаксли. Среди них – эсхатологическое видение будущего¹², в котором решающую роль играют наука и технологии; опыт трансмутации человека в ходе его эволюционного развития [Asprem 2020, p. 406]; сотериологическая функция технологий [Noble 1997, p. 10], способных избавить человека от страданий и болезней, продлить ему жизнь, открыть новые для него способности и даже сделать его бессмертным. Близость идей Дж. Хаксли и трансгуманис-

¹⁰ См. о сходстве трансгуманизма и спиритуализма [Asprem 2020], теософии [French 2022], теургии [Steinhart 2020], некромантии [Hojme 2021], алхимии [Konsa 2021; Asprem 2020].

¹¹ *Huxley J.* Transhumanism // *New bottles for the new wine*. L.: Chatto & Windus, 1959. P. 13–18..

¹² *Menzel B.* Russian utopias, transhumanism and the magus of Silicon Valley. Lecture given at Pomona College, California, 10.10.2013. URL: https://www.academia.edu/15357148/Russian_Utopias_Transhumanism_and_the_Magus_of_Silicon_Valley (дата обращения 07.12.2024). См. также: [Asprem 2020, p. 399].

тической философии открывает перспективу оценки его взглядов в перспективе истории исследования эзотерических учений.

Со стороны биологической науки обществу конца XIX – начала XX в. был брошен экзистенциальный вызов. Теория естественно-го отбора, сформулированная Ч. Дарвином, приводила к выводам о том, что человек является результатом случайности, и сбрасывала его с пьедестала исключительнейшего из всех существ. Как показывает Э. Профет, дарвиновская теория зачастую воспринималась со скепсисом мыслителями первой половины XX в. [Prophet 2018, р. 31]. К примеру, большей популярностью обладала идея ламаркизма, утверждающая возможность наследования человеком приобретенных характеристик. Представители эволюционного эзотеризма, согласно Э. Профет, также сторонились дарвинизма, предпочитая неоламаркистскую трактовку эволюции. Несмотря на крах неоламаркизма вследствие появления синтетической эволюционной теории, идея о наследовании приобретенных характеристик сохранила свою популярность в том числе у эволюционных эзотериков [Prophet 2018, pp. 31–32].

Важно подчеркнуть, что хотя проект «Эволюционного гуманизма» Дж. Хаксли принимал дарвиновскую теорию, он предлагал оригинальный взгляд как на взаимоотношение науки и религии, способных к сотрудничеству, так и на саму религию, актуальную и необходимую, с точки зрения Дж. Хаксли, для современного человека: «Миру сейчас требуется единая религиозная система идей, а не дуалистически расщепленная, заряженная тотальной динамикой знания старого и нового (“charged with the total dynamic of knowledge old and new”. – *Авт.*), объективного и субъективного, духовного и научного опыта»¹³. Одним из главных положений Дж. Хаксли является утверждение об утрате смысла существования Бога для человека¹⁴ и исходящей из этого утверждения необходимости брать на себя ответственность за свое будущее: «прежде чем прогресс станет стремительным, человек должен перестать бояться своей уникальности и не должен продолжать перекладывать ответственность, которая в действительности лежит на его плечах, на плечи мифических богов или метафизических абсолютов»¹⁵. Что касается новой формы религии, согласно Дж. Хаксли: «Гуманистическая религия, ориентированная на эволюцию, также нуждается

¹³ *Huxley J.* Religion without revelation. N.Y.; L.: Harper & Brothers Publishers, 1957. P. XI–X.

¹⁴ *Huxley J.* Religion as an objective problem // *Man in the modern world*. Edinburgh: University of Edinburgh, 1947. P. 134–135.

¹⁵ *Huxley J.* Evolution. The modern synthesis. George Allen & Unwin Ltd, 1942. P. 578.

в божественности, но божественности без Бога ... она должна искать его обиталища (божественного. – *Авт.*) во всех аспектах существования, выявлять его и устанавливать плодотворный контакт с его проявлениями. Божественность – это главный материал, из которого были созданы боги. Сегодня мы должны переплавить богов и превратить материал в новые и эффективные органы религии, позволяющие человеку существовать свободно и в полной мере как на духовном уровне, так и на материальном»¹⁶. Дж. Хаксли также предлагает сместить акцент религиозной мысли с богочентризма на эволюцию¹⁷.

Дж. Хаксли отмечает способность человеческого вида активно участвовать в дальнейшем эволюционном развитии, он пишет о том, что «человеческий вид должен, если этого желает, трансцендировать себя»¹⁸ (т. е. самостоятельно двигать собственную эволюцию). Он подчеркивает исключительность человека, утверждая, что «на сегодняшний день человек является единственным организмом, способным к дальнейшей серьезной трансформации или эволюционному прогрессу»¹⁹ и что его роль «заключается в том, чтобы быть инструментом эволюционного прогресса на этой планете»²⁰. Дж. Хаксли отмечает не только исключительность человека, но и его трансцендентность: «Мы являемся всего лишь органами эволюционного прогресса, действующего через общество, будь то фактически или потенциально, – трансцендентным результатом эволюции, только благодаря которому могут быть реализованы и воплощены в жизнь плоды прогресса»²¹.

Дальнейшее развитие человека осуществляется посредством психосоциальной эволюции. С точки зрения Дж. Хаксли, физическая эволюция исчерпала саму себя: «Во времена плейстоцена возможности материального и физического совершенствования достигли своего предела... Возможности же улучшения умственных и психологических способностей не были исчерпаны и, когда их улучшение достигло критической величины, появился новый метод эволюционной трансформации»²². Здесь мысль Дж. Хаксли оказывается созвучной идеям эволюционных эзотериков, в частности

¹⁶ *Huxley J.* The new divinity // *Essays of a humanist*. L.: Chatto & Windus, 1964. P. 223.

¹⁷ *Ibid.* P. 220.

¹⁸ *Huxley J.* Transhumanism... P. 18.

¹⁹ *Huxley J.* Man's place and role in nature // *New bottles for the new wine*. L.: Chatto & Windus, 1959. P. 40.

²⁰ *Ibid.* P. 48.

²¹ *Ibid.* P. 40.

²² *Ibid.* P. 48.

идеям Дж. Херда, который писал о законченности физической эволюции и перспективе осуществления психической эволюции [Kripal 2008, p. 97].

На сходство идей Дж. Хаксли и идей эволюционных мистиков указывал Дж. Крайпл, говоря о его идейной близости с М. Мерфи [Kripal 2011, p. 186]. Связь между эволюционным мистицизмом и мировоззрением Дж. Хаксли устанавливалась и историком биологии П. Боулером, писавшим о том, что взгляды Дж. Хаксли можно соотнести с некоторыми аспектами телеологии П.Т. де Шардена [Bowler 2003, p. 344]. Последнее кажется неслучайным, поскольку идеи обоих авторов рассматриваются исследователями как основания трансгуманистической философии.

На наш взгляд, идеи Дж. Хаксли можно соотнести с концепцией эволюционного мистицизма Дж. Крайпла, который полагал, что характерным для него онтологическим представлением является представление, согласно которому не существует «сверхъестественных» явлений, но существуют «сверхнормальные» явления, например такие, как телепатия и телекинез, остающиеся для «эволюционного мистика» частью естественного мира [Kripal 2010, p. 71]. Схожую оценку необъяснимым с точки зрения современной ему науки «феноменам» давал и Дж. Хаксли: «Однако фактом остается то, что многие явления наделены какой-то магической или принуждающей силой и действительно уводят нас в мир, выходящий за рамки нашего обычного опыта. Подобные события и такой опыт заслуживают особого упоминания. За неимением лучшего я использую термин “божественный”, хотя это качество божественности в действительности не сверхъестественное, а трансъестественное (*transnatural*) – оно вырастает из обычной природы, но превосходит ее»²³.

Человечество, с точки зрения Дж. Хаксли, может развивать «сверхнормальные» способности посредством науки и технологий, в том числе с помощью евгеники. Вопреки мнению Дж. Поллера, считавшего, что интерес к евгенике не позволяет отнести мысль Дж. Хаксли к эволюционному эзотеризму [Poller 2019, p. 272], мы – вслед за Крайплом – полагаем, что, согласно мысли Дж. Хаксли, «сверхспособности» заключены в генетическом коде человека. Представление об укорененности «сверхспособностей» в генетике можно соотнести с мыслью М. Мерфи о том, что «сверхспособности» существуют у человека в эволюционном зачатке (*evolutionary buds*) [Kripal 2011, 29].

Дж. Хаксли не сомневался в существовании «сверхнормальных» способностей, например, в заключение рассказа о его

²³ Huxley J. The new divinity... P. 223.

участии в деятельности Лондонского общества психических исследований²⁴ он писал: «Существование телепатии между живыми людьми, по-видимому, хорошо подтверждено, но наши знания о ее механизме и благоприятствующих ей условиях все еще находятся в очень ограниченном и фрагментарном состоянии»²⁵. В сочинении «Эволюционный гуманизм» он говорил о том, что человеческие возможности – физические, умственные, духовные и эстетические остаются нереализованными, «в то время как наши довольно скудные знания о мистицизме и йоге дают понять, что некоторые области человеческого потенциала остаются неисследованными, или, по крайней мере, недоступными человечеству в целом. Я бы рискнул предсказать, что одним из следующих важных шагов в прогрессе человечества станет развитие науки о человеческих возможностях, их природе, пределах и доступных технологиях для их полной реализации»²⁶. Наконец, о развитии таких способностей Дж. Хаксли говорит в заключение своей книги «Эволюция: современный синтез»: «Есть другие способности, существование которых пока едва ли установлено: их тоже можно было бы развивать, пока они не стали бы столь же широко распространены, как, скажем, музыкальные или математические способности сегодня. Я имею в виду телепатию и другие экстрасенсорные способности разума»²⁷.

Таким образом, идеи Дж. Хаксли позволяют если не отнести, то по крайней мере указать на сходство его взглядов выделенным нами характеристикам эволюционного мистицизма. Проект «Эволюционного гуманизма», с нашей точки зрения, можно поставить в ряд с эзотерическими учениями, создатели которых влетают в них элементы научного дискурса [Asprem 2015, pp. 554–556]. Дж. Хаксли предлагает оригинальную научно-религиозную систему, которая нацелена на преодоление конфликта научного и религиозного мирозерцаний. В то же время – в отличие от эзоте-

²⁴ Дж. Хаксли присоединился к Лондонскому обществу психических исследований в 1928 г. Вместе с медицинскими психологами Эриком Страуссом и Карлосом Блэкером и несколькими участниками этого Общества он посетил несколько медиумических сеансов, о которых оставил скептический комментарий: «Я сходил на несколько встреч и прочитал кое-что из литературы и понял, что вся эта тема находится в состоянии полной неразберихи» (См.: *Huxley J. Memories*. N.Y.: Harper & Row, 1970. P. 174).

²⁵ Ibid. P. 178.

²⁶ *Huxley J. Evolutionary humanism // New bottles for the new wine*. L.: Chatto & Windus, 1959. P. 301.

²⁷ *Huxley J. Evolution. The modern synthesis...* P. 574.

рических авторов – Дж. Хаксли, прежде всего, ученый, который осторожно формулирует свои выводы и предложения. Поскольку проект «эволюционного гуманизма» является одним из ответов на возникший в результате развития дарвинизма мировоззренческий кризис и утверждает для человечества новый эволюционный путь развития, его также можно соотнести с концепцией Э. Профет «спасения как эволюции как терапии».

*Эволюционный эзотеризм:
Олдос Леонард Хаксли*

Представление О. Хаксли об эволюции можно соотнести с категориями Дж. Крайпла «Человек как Двойственность» и «Мир как Двойственность». Согласно О. Хаксли, в обычном состоянии человек не может полностью познать реальность, в отличие от «вечно полноценного сознания» (*eternally complete consciousness*), которого можно достигнуть благодаря жизненному опыту, умственным упражнениям и духовным практикам²⁸.

О. Хаксли выделяет два режима функционирования человеческого сознания, опираясь на идеи А. Бергсона о работе памяти и чувственного восприятия. Он соглашается с Бергсоном в том, что память навсегда сохраняет полученную ей информацию. Всякий человек, согласно О. Хаксли, потенциально является «разумом в целом» (*mind at large*), т. е. получает большое количество информации об окружающем мире в каждый момент времени. В целях выживания мозг вынужден ограничивать бесконечный поток информации и пропускать ее через некий «редуцирующий клапан». Подобный «клапан», с точки зрения О. Хаксли, возник в ходе эволюции.

«Расширение» познания может быть осуществлено благодаря правильной стимуляции работы мозга, нацеленной на расширение «редуцирующего клапана», это, по мнению О. Хаксли, и есть путь от обыденного к «полноценному» состоянию сознания. Хотя О. Хаксли указывал на различные способы такого «расширения», наиболее эффективным он считал прием психоделических веществ²⁹. В «Дверях восприятия» описывается его опыт приема мескалина, на основании которого О. Хаксли пришел к выводу о том, что мескалин может служить средством «индивидуальной эволюции» человеческого сознания.

²⁸ Huxley A. The Perennial Philosophy. L.: Chatto & Windus, 1947. P. 82.

²⁹ Huxley A. The doors of perception, heaven and hell. St Albans: Triad/Panther Books, 1977. P. 19–22.

Будучи хорошо подкованным в современной ему эволюционной теории, О. Хаксли исключает возможность физиологической эволюции на индивидуальном уровне за короткий срок. Согласно О. Хаксли, эволюционные изменения происходят благодаря тому, что отдельные люди (например, религиозные мыслители, художники, ученые) обращаются к духовности как особой сфере реальности. С его точки зрения, именно великие мыслители двигают человеческую эволюцию, соответственно, раскрытие индивидуального потенциала этих людей служит раскрытию потенциала всего человечества³⁰. В силу личной увлеченности культурой, искусством и психологией для О. Хаксли было соблазнительным наделять сознание главенствующей ролью в процессе эволюции человечества.

Характеризуя духовность как «Основу», О. Хаксли противопоставляет ее сфере выживания: «В ходе космического теста на интеллект вся живая материя, за исключением человека, в тот или иной момент своей биологической карьеры поддалась соблазну принять не максимальную и лучшую, а быстро достижимую и наиболее выгодную форму. В результате акта, аналогичного выражению свободной воли, каждый вид, за исключением человека, выбрал быструю отдачу от специализации... В результате все они оказались в конце эволюционного тупика... Как виды они выбрали немедленное удовлетворение своего “я”, а не способность воссоединиться с божественной “Основой”»³¹. Для О. Хаксли стремление сознания живых существ к «Основе» или уходу от нее обуславливает видовые различия в природе и выделяет для человека, способного к неограниченному познанию реальности и самосовершенствованию, уникальную «эволюционную нишу». Стоит отметить, что критика О. Хаксли биологическо-психологической «специализации» – это одновременно критика функционализма, и имплицитно критика научной специализации, которую он противопоставлял идеям «вечной философии». Подобная тенденция встречается в работах, например, Дж. Кэмпбелла, дружившего с О. Хаксли с начала 1950-х гг., и некоторых других исследователей

³⁰ В этом вопросе прослеживается романтическое влияние, на которое указывает В. Ханеграафф [Hanegraaff 1996, pp. 464–465].

³¹ Под «Основой» или «Богом» О. Хаксли подразумевает то, о чем, с его точки зрения, свидетельствуют разные религиозные традиции и писатели на протяжении всей религиозной истории человечества (Вечная Философия). Бог, согласно О. Хаксли, создал мир при помощи тех же психических функций, которые заложены в нераскрытом потенциале человека, см.: Huxley A. The Perennial Philosophy... P. 82.

религии середины XX в. Как замечает американский религиовед, современник и коллега Дж. Кэмпбелла, Р. Эллвуд: «Мифология для Юнга, Элиаде и Кэмпбелла была ничем иным как великим, истощающим источником подводного течения “вневременной истины”, сопротивляющимся приливу современности. Еще древнее и универсальнее, чем великие религии, траппистские монастыри или “вечная философия” Хаксли...» [Ellwood 1999, 6].

В соответствии со своим видением эволюции О. Хаксли размышляет об идеальном устройстве общества. Достижению соединения с «Основой» (цели эволюции) препятствует ключевой фактор – устремленность к собственному ложному «я». Порождениями ложного «я» и преградами на пути эволюции объявляются милитаристский режим, классовое неравенство и религиозный догматизм. Путь к достижению идеального устройства, согласно О. Хаксли, могло бы проложить сближение науки и религии. В его романе «Остров» (1962) эта идея отражена в сотрудничестве двух основателей утопического порядка на острове – доктора Эндрю Макфейла и старого Раджи. Первому были известны достижения европейской науки и технологий, а второму – тонкости буддийской «науки о человеческом сознании и искусстве жизни»³².

На острове введено обязательное для всех духовное образование, которое включает в себя уроки по развитию восприятия и воображения, прикладной физиологии, психологии, этики и религии, самопознания и правильного использования языка, во избежание формирования вредных с точки зрения взглядов основателей «установок»³³. Это начальное образование призвано раскрыть в жителях острова индивидуальный потенциал и готовит их к осознанию «трансцендентного единства» всех людей по отношению друг к другу и к «Основе» через обряд инициации – прием одурманивающего вещества под названием «мокша»³⁴. Кроме того, в романе критикуется сексуальное подавление, ассоциированное О. Хаксли с «догматическими религиями». В качестве негативного примера он использует образ принца Муругана, воспитанного фанатичной матерью – теософкой, мечтающей избавить Палу и весь мир от ложной «имманентной» духовности и сексуальной распушенности³⁵. Свободное отношение к любви и сексуальности

³² Huxley A. Island. L.: Chatto & Windus, 1962. P. 129.

³³ Ibid. P. 208.

³⁴ Ibid. P. 166.

³⁵ В романе критикуются черты западной цивилизации, которые препятствуют гармоничному развитию человечества. Среди них – капиталистическая идеология конsumerизма; повсеместное насилие, объясняемое автором ущербностью «западной» религиозности и психологии;

является, согласно О. Хаксли, одним из условий человеческой эволюции.

На наш взгляд, представления об эволюции О. Хаксли соответствуют концепции «спасения как эволюции как терапии» Э. Профет. Они включают в себя следующие идеи – предполагают мистическое соединение с Богом в качестве цели эволюции (спасение), возможность группового прогресса через индивидуальное самосовершенствование (эволюция) и вера в возможность развития человеком скрытых психических способностей как инструмента для этого развития (терапия). Следует указать на то, что мысль О. Хаксли может быть соотнесена с таким нью-эйджевским направлением, как энтеогенный эзотеризм. В. Ханеграафф отмечает сходства подхода представителей этого направления с «религионизмом», присущим кругу Эранос [Hanegraaff 2014, p. 404]. Хотя В. Ханеграафф связывает технологический трансгуманизм с энтеогенным эзотеризмом, начиная с Т.К. Маккенны³⁶ проведенный нами анализ идей братьев Хаксли показывает, что корни этой связи можно найти в эволюционном эзотеризме первой половины XX в.

* * *

Анализ идей братьев Хаксли через призму концепций эволюционного эзотеризма показал, что взгляды обоих в целом соответствуют обозначенным нами характеристикам этого направления. Следует отметить, что не все эти характеристики встречаются у обоих авторов, например, у Дж. Хаксли мы не находим описаний мистического опыта и он не предлагает конкретного плана по раскрытию сверхспособностей, говоря о нем лишь как о возможной перспективе. Однако, на наш взгляд, это не мешает подвести Дж. Хаксли под категорию эволюционного эзотеризма, поскольку мы, вслед за Э. Профет, считаем такое определение политетическим: «Несмотря на то что эзотеризированная эволюция чем-то обязана каждому из этих элементов, она не может быть сведена к одному из них, поэтому она продолжает оставаться популярным кодовым словом для современного (местами) секуляризованного спасения и концепций терапии как спасения» [Prophet 2018, p. 5]. Наше исследование показало, что соответствие некоторых идей Дж. и О. Хаксли концепциям эволюционного эзотеризма позволяет включить их в общую картину истории эволюционного эзотеризма. На наш

расходование бюджетов стран на вооружение и ведение войн, см.: *Huxley A. Island*. P. 75, 114–120, 134–135.

³⁶ Ханеграафф видит сходство трансгуманизма и энтеогенного эзотеризма в утопичности, однако, как мы видим, они оба происходят из идей эволюционного эзотеризма [Hanegraaff 2014, pp. 405–408].

взгляд, концепция эволюционного эзотеризма может послужить основой для сравнения эзотерических течений, которые на первый взгляд не связаны друг с другом, например таких, как энтеогенный эзотеризм и трансгуманизм.

Исследователь Бостонского университета Р. Диз указывает на метафору амфибии, которая использовалась братьями Хаксли при описании человека [Deese 2014, pp. 12–13]. Метафора отсылает к переходному положению амфибии, которая находится одновременно в воде и на суше. С точки зрения Р. Диза, братья Хаксли считают, что человечество находится в «переходном» состоянии на пути эволюции. Э. Профет, исследуя генезис идей эволюционного эзотеризма, указывает на влияние неоплатонизма и представлений неоплатоников о душе и божественности, в которых также использовалась метафора амфибий для обозначения переходного состояния человеческой души между разумным (*intelligible*) и чувственным (*sensible*), материальным и нематериальным мирами [Prophet 2018, pp. 90–91]. Это любопытное наблюдение также говорит в пользу сходства идей братьев Хаксли с общим направлением мысли эволюционного эзотеризма.

Литература

- Носачев 2022 – Носачев П.Г. Западный эзотеризм: новое поколение // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. Вып. 99. № 1. С. 93–110.
- Носачев 2023 – Носачев П.Г. «Отреченное знание»: Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI в. М.: Новое литературное обозрение, 2023. 504 с.
- Раздьяконов 2023 – Раздьяконов В.С. Религиозная антропология русского спиритуализма конца XIX – начала XX в. // Новое литературное обозрение. 2023. Т. 180. № 2. С. 91–105.
- Asprem 2015 – Asprem E. Dis/unity of knowledge. Models for the study of modern esotericism and science // Numen. 2015. Vol. 62. Iss. 5–6. P. 538–567.
- Asprem 2020 – Asprem E. The Magus of Silicon Valley. Immortality, Apocalypse, and God making in Ray Kurzweil's transhumanism // Mediality on trial. Testing and contesting trance and other media techniques / ed. by E. Voss. Berlin; Boston: De Gruyter Oldenbourg, 2020. P. 397–412.
- Bowler 2003 – Bowler P.J. Evolution. The history of an idea. Berkeley, CA: University of California Press, 2003. 465 p.
- Bowler 1992 – Bowler P.J. The eclipse of Darwinism. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1992. 291 p.
- Deese 2014 – Deese R.S. We are amphibians. Julian and Aldous Huxley on the future of our species. Oakland: University of California Press, 2014. 240 p.

- Ellwood 1999 – *Ellwood R.* The politics of myth. A study of C.G. Jung, Mircea Eliade and Joseph Campbell. Albany: State University of New York Press, 1999. 207 p.
- Fauconnier, Turner 2002 – *Fauconnier G., Turner M.* The way we think. Conceptual blending and the minds hidden complexities. N.Y.: Basic Books, 2002. 233 p.
- French 2022 – *French A.* Parallel metaphors in theosophy and transhumanism // *Religio. Revue pro religionistiku.* 2022. Vol. 30. No. 1. P. 25–43.
- Hanegraaff 1996 – *Hanegraaff W.J.* New Age religion and Western culture. Esotericism in the mirror of secular thought. Leiden: Brill, 1996. 580 p.
- Hanegraaff 2014 – *Hanegraaff W.J.* Entheogenic esotericism // *Contemporary esotericism* / ed. by E. Asprem, K. Granholm. L.; N.Y.: Routledge, 2014. P. 329–409.
- Hojme 2021 – *Hojme P.* Transhumanism as a modern-day necromancy // *The GCAS Review Journal.* 2021. Vol. 1. No. 2. P. 1–16.
- Konsa 2021 – *Konsa K.* Technology creating a new human. The alchemical roots of transhumanist ideas // *Folklore: Electronic Journal of Folklore.* 2021. Vol. 81. P. 15–32. URL: <http://www.folklore.ee/folklore/vol81/konsa.pdf> (дата обращения 07.12.2024).
- Kripal 2008 – *Kripal J.J.* Esalen. Religion and the religion of no religion. Chicago: University of Chicago Press, 2008. 596 p.
- Kripal 2010 – *Kripal J.J.* Authors of the impossible. The paranormal and the sacred. L.: The University of Chicago Press, 2010. 352 p.
- Kripal 2011 – *Kripal J.J.* The mutants and the mystics. Chicago: The University of Chicago Press, 2011. 370 p.
- Lakoff, Johnson 1980 – *Lakoff G., Johnson M.* Metaphors we live by. Chicago, L.: The University of Chicago Press, 1980. 242 p.
- Noble 1997 – *Noble D.* The religion of technology. The divinity of man and the spirit of invention. N.Y.: Penguin, 1997. 288 p.
- Partridge 2018 – *Partridge C.H.* High culture. Drugs, mysticism, and the pursuit of transcendence in the modern world. N.Y.: Oxford University Press, 2018. 472 p.
- Poller 2019 – *Poller J.* Aldous Huxley and alternative spirituality. Leiden: Brill, 2019. 368 p.
- Prophet 2018 – *Prophet E.* Evolution ezotericized. Conceptual blending and the emergence of secular, therapeutic salvation. PhD Diss. Huston. Rice University. 2018. 472 p. URL: <https://repository.rice.edu/items/0aff7bed-b731-4d03-9afc-3393d0dc476b> (дата обращения 07.12.2024).
- Steinhart 2020 – *Steinhart E.* Theurgy and transhumanism // *Archai.* 2020. Vol. 29. P. 1–29.
- Tiryakian 1972 – *Tiryakian E.* Toward the sociology of esoteric culture // *American Journal of Sociology.* 1972. Vol. 78. No. 3. P. 491–511.

References

- Asprem, E. (2015), “Dis/unity of knowledge. Models for the study of modern esotericism and science”, *Numen*, vol. 62, iss. 5–6, pp. 538–567.

- Asprem, E. (2020), "The Magus of Silicon Valley. Immortality, Apocalypse, and God making in Ray Kurzweil's transhumanism", in Voss, E., ed., *Mediality on trial. Testing and contesting trance and other media techniques*, De Gruyter Oldenbourg, Berlin, Germany, Boston, USA, pp. 397–412.
- Bowler, P.J. (2003), *Evolution. The history of an idea*, University of California Press, Berkeley, California, USA.
- Bowler, P.J. (1992), *The eclipse of Darwinism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, USA.
- Deese, R.S. (2014), *We are amphibians. Julian and Aldous Huxley on the future of our species*, University of California Press, California, Oakland, USA.
- Ellwood, R. (1999), *The politics of myth. A study of C.G. Jung, Mircea Eliade and Joseph Campbell*, State University of New York Press, Albany, USA.
- Fauconnier, G. and Turner, M. (2002), *The way we think. Conceptual blending and the minds hidden complexities*, Basic Books, New York, USA.
- French, A. (2022), "Parallel metaphors in theosophy and transhumanism", *Religio: Revue pro religionistiku*, vol. 30, no. 1, pp. 25–43.
- Hanegraaff, W.J. (1996), *New Age religion and Western culture. Esotericism in the mirror of secular thought*, Brill, Leiden, Netherlands.
- Hanegraaff, W.J. (2014), "Entheogenic esotericism", in Asprem, E. and Granholm, K., eds., *Contemporary esotericism*, Routledge, London, UK, pp. 329–409.
- Hojme, P. (2021), "Transhumanism as a modern-day necromancy", *The GCAS Review Journal*, vol. 1, no. 2, pp. 1–16.
- Konsa, K. (2021), "Technology creating a new human. The alchemical roots of transhumanist ideas", *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, vol. 81, pp. 15–32, available at: <http://www.folklore.ee/folklore/vol81/konsa.pdf> (Accessed 07 Dec. 2024).
- Kripal, J.J. (2008), *Esalen. Religion and the religion of no religion*, University of Chicago Press, Chicago, USA.
- Kripal, J.J. (2010), *Authors of the impossible. The paranormal and the sacred*, The University of Chicago Press, Chicago, USA.
- Kripal, J.J. (2011), *The mutants and the mystics*, The University of Chicago Press, Chicago, USA.
- Lakoff, G. and Johnson, M. (1980), *Metaphors we live by*, The University of Chicago Press, Chicago, Canada, London, UK.
- Noble, D. (1997), *The religion of technology. The divinity of man and the spirit of invention*, Penguin, New York, USA.
- Nosachev, P.G. (2022), "Western esotericism. The new generation", *Vestnik PSTGU. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, iss. 99, no. 1, pp. 93–110.
- Nosachev, P.G. (2023), «Otrechennoe znanie»: *Izuchenie marginal'noi religioznosti v XX i nachale XXI v.* ["Rejected knowledge". The study of marginalized religiosity in the 20th and early 21st century], *Novoe literaturnoe obozrenie*, Moscow, Russia.
- Partridge, C.H. (2018), *High culture. Drugs, mysticism, and the pursuit of transcendence in the modern world*, Oxford University Press, New York, USA.
- Poller, J. (2019), *Aldous Huxley and alternative spirituality*, Brill, Leiden, Netherlands.

- Prophet, E. (2018), *Evolution ezotericized. Conceptual blending and the emergence of secular, therapeutic salvation*, Diss., PhD Diss, Rice University, Huston, Texas, USA, available at: <https://repository.rice.edu/items/0aff7bed-b731-4d03-9afc-3393d0dc476b> (Accessed 07 Dec. 2024).
- Razdiakonov, V.S. (2023), "Religious anthropology of Russian spiritualism of the end of 19th – beginning of 20th century], *Novoe literaturnoe obozrenie*, vol. 180, no. 2, pp. 91–105.
- Steinhart, E. (2020), "Theurgy and transhumanism", *Archai*, vol. 29, pp. 1–29.
- Tiryakian, E. (1972), "Toward the sociology of esoteric culture", *American Journal of Sociology*, vol. 78, no. 3, pp. 491–511.

Информация об авторах

Мария А. Камынина, магистрант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; mariasaenkomar@gmail.com

Анастасия Н. Шадиева, Институт научной информации по общественным наукам Российской академии наук, Москва, Россия; 117418, Россия, Москва, Нахимовский пр-т, д. 51/21; ashadievam@gmail.com

Information about the authors

Maria A. Kamynina, master's student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; mariasaenkomar@gmail.com

Anastasia N. Shadieva, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 51/21, Nakhimovsky Av., Moscow, Russia, 117418; ashadievam@gmail.com

УДК 316.35+004.738.5

DOI: 10.28995/2658-4158-2025-1-115-136

«Еще одна обитель в сети»: история старообрядческого Интернета

Наталья С. Душакова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, dushakova@list.ru*

Наталья В. Литвина

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, tartalja@mail.ru*

Аннотация. Исследование посвящено тому, как создавалось и расширялось старообрядческое медиаполе в Интернете. На основе интервью со священнослужителями и активными представителями разных согласий, вовлеченных в развитие старообрядческого Интернета, а также наблюдений в цифровой среде прослеживаются истоки, основные этапы и особенности медиаполитики российских старообрядцев. Точкой отсчета можно считать появление новостной рассылки по электронной почте в конце 1990-х гг., а уже на рубеже 2000–2001 гг. у молодых старообрядцев, представителей РПСЦ и ДПЦ, возникла идея общестарообрядческого сайта. В статье рассматриваются процессы зарождения и расширения старообрядческого присутствия в Интернете, которые сопровождались дискуссиями, связанными с легитимацией пользования новыми технологиями, формированием представлений о границах допустимого, разработкой собственной медиаполитики и стратегий поведения в Интернете. На протяжении всей истории осуществляются попытки создания общестарообрядческих ресурсов, которые оказываются недолговечными из-за конкурирующих логик во взглядах как на развитие старообрядчества в целом, так и на функции медиаплощадок, отбора контента, личных предпочтений и др. В результате происходит фрагментация медиаполя, создается большое количество платформ, на которых общаются, ведут просветительскую и миссионерскую работу представители разных согласий.

Ключевые слова: старообрядческий Интернет, старообрядческий форум, легитимация новых технологий, РПСЦ, ДПЦ

Для цитирования: Душакова Н.С., Литвина Н.В. «Еще одна обитель в сети»: история старообрядческого Интернета // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2025. № 1. С. 115–136. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-1-115-136

“Another place of God on the Net”. The history of Old Believer Internet

Natalia S. Dushakova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, dushakova@list.ru*

Natalia V. Litvina

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, tartalja@mail.ru*

Abstract. The paper considers how Old Believer media field on the Internet was created and expanded. Based on interviews with clergy and active representatives of different communities involved in the development of the Old Believer Internet, as well as observations in the digital environment, the origins, main stages and features of the media policy of Russian Old Believers are traced. The starting point can be considered the appearance of email newsletters in the late 1990s, and already at the turn of 2000–2001 young Old Believers, representatives of the Russian Orthodox Old-Rite Church and Pomorian Old-Orthodox Church, came up with the idea of a website for the Old Believers of all denominations. The article examines the processes of the emergence and expansion of the Old Believer presence on the Internet, which were accompanied by discussions related to legitimizing the use of new technologies, negotiations concerning the boundaries of what is permissible, and the development of one's own media policy and behavior strategies on the Internet. Throughout history, attempts have been made to create general resources for Old Believers of all denominations, which turn out to be short-lived due to competing logics in views both on the development of the Old Believers in general, and on the functions of media platforms, content selection, personal preferences, etc. As a result, media field is fragmented, there are a large number of platforms on which representatives of different denominations communicate, conduct educational and missionary work separately from each other.

Keywords: Old Believer Internet, Old Believer forum, legitimization of new technologies, Russian Orthodox Old-Rite Church, Pomorian Old-Orthodox Church

For citation: Dushakova, N.S. and Litvina, N.V. (2025), “ ‘Another place of God on the Net’. The history of Old Believer Internet”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 115–136, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-1-115-136

В освоении Интернета представители различных религиозных сообществ прошли путь от создания электронных досок текстовых объявлений для обсуждения значимых религиозных текстов и доктрин в конце 1980-х гг.¹ до современных практик трансляции богослужений онлайн, создания собственных медиаплощадок и повседневного общения, реализации в сети миссионерских, просветительских и других целей.

Исследовательские подходы к анализу новых практик и меняющихся форм религиозной коммуникации формировались в ответ на современные проблемы. Социологов и антропологов религии интересовали вопросы аутентичности и соотношения онлайн-и офлайн-практик, проблемы идентичности, границ сообществ, религиозного авторитета и их трансформации в цифровой среде. Появились отдельные исследования, посвященные религиозным сегментам Интернета, – хоть и говорить буквально о «сегменте» не совсем корректно, поскольку речь далеко не всегда идет об обособленном и изолированном цифровом пространстве.

В статье мы рассмотрим историю старообрядческого Интернета. В центре внимания – процесс развития старообрядческого присутствия в Интернете, создания своих медиаплощадок в онлайн-среде, стратегии взаимодействия с цифровой средой, которые на разных этапах выбирали священнослужители и активные представители старообрядческих сообществ, а также то, в чем состояли и как менялись со временем цели отдельных медиаплощадок. Основные источники в нашей работе: 1) интервью с создателями первых старообрядческих сайтов, священнослужителями и активистами, которые принимали участие в развитии старообрядческого цифрового пространства; 2) результаты наблюдений в цифровой среде (онлайн-этнография). Некоторые из наших собеседников во время интервью выразили желание остаться анонимными, поэтому прямые цитаты из их воспоминаний приводятся в статье не будут.

¹ Островская Е.А. Изучение цифровой религии // Большая российская энциклопедия: научно-образовательный портал. 2022. URL: <https://bigenc.ru/c/izuchenie-tsifrovoi-religii-8ac6f3/?v=5095984> (дата обращения: 01.05.2024).

Исследования «религиозного Интернета»

Среди работ, посвященных истории религиозного присутствия в Интернете, выделим исследование Х. Кэмпбелл, которая кратко проследила развитие иудейского, мусульманского и христианского Интернета, представив тематический обзор ресурсов и показав некоторые дискуссионные точки вокруг принятия и адаптации новой технологии к своим потребностям в разных сообществах внутри отдельной религиозной традиции [Campbell 2010]. На то, что евреи играют заметную роль в создании первых диаспоральных интернет-сообществ и ресурсов, нацеленных непосредственно на еврейскую аудиторию, обратили внимание в своих исследованиях так называемого «этнического Интернета» А. Головнёв, С. Белоруссова и Т. Киссер [Головнёв, Белоруссова, Киссер 2018]. Авторы выделяют ряд функций «этнического Интернета», которые, на наш взгляд, во многом аналогичны функциям религиозного пространства в сети – это поддержание и актуализация идентичности, компенсация отсутствия реальной территориальной близости, хранилище этнокультурного наследия, пространство диалога и др. [Головнёв, Белоруссова, Киссер 2018, с. 102–106].

Среди исследований религиозного Интернета на примере православия отметим работы Е. Гришаевой, которая занималась анализом православного рунета. В частности, она анализировала специфику взаимодействия православных верующих с Интернетом и его отличия от опыта светских пользователей [Гришаева, Бусыгин 2020], или то, как отдельные православные группы использовали печатные и интернет-медиа для конструирования своей версии православия [Гришаева, Шумкова 2018]. В 2007 г. вышло второе издание справочника-путеводителя «Православный Интернет»², в котором кратко представлена хронология развития православного рунета, проведен обзор основных на то время православных ресурсов в сети, рассмотрены тенденции в развитии и освоении Интернета Русской Православной Церковью, а также опубликован ряд интервью с религиозными лидерами, посвященных проблемам присутствия церкви в Интернете.

В круг вопросов, который интересовал социологов религии и нашел отражение на страницах публикаций, относятся также проблемы коммуникации православных сообществ на платформе «ВКонтакте» [Островская 2018], социальный портрет аудитории таких сообществ [Писаревский 2014], создание сайтов с вопросами

² *Лученко К.В.* Православный Интернет: Справочник-путеводитель. М.: Издат. совет Русской Православной Церкви: Арефа, 2007. 184 с.

и ответами священников [Богданова 2020]. Конечно, это не полный перечень работ – существуют еще многочисленные разрозненные эмпирические исследования отдельных площадок и православных сообществ/групп в соцсетях, при этом о попытках систематизировать историю и развитие православного Интернета после 2007 г. нам не известно.

Старообрядческое цифровое медиаполе исследовалось намного меньше, чем интернет-пространство РПЦ. Представленность разных старообрядческих согласий³ в сети, наиболее популярные среди них сайты и площадки, а также реакцию на пандемию рассматривал Д. Ермолин [Ермолин 2020]. Согласно его наблюдениям, наиболее активны в сети представители РПСЦ⁴ и ДПЦ⁵, а наименьшую активность демонстрируют представители часовенного согласия, которые особенно строги в следовании традициям и избегают общения с внешним миром [Ермолин 2020, с. 138]. Старообрядческие интернет-СМИ становились предметом исследовательского интереса И. Симонова, который, сопоставляя их со СМИ РПЦ МП, выделял более открытое обсуждение внутрицерковных проблем как отличительную особенность старообрядческих СМИ в сети [Симонов 2023].

Тема развития старообрядческого Интернета интересовала не только академических исследователей, но и религиозных лидеров и активистов из старообрядческой среды. Площадками для их высказываний по этой теме были конференции, посвященные старообрядческой культуре, старообрядческие форумы и лекции в рамках онлайн-курсов по церковной журналистике, собственные блоги и публикации на старообрядческих сайтах.

Спектр проблем, который затрагивали сами старообрядцы, достаточно широк. Так, Г. Лоскутов на страницах издания «Сибирский старообрядец», а несколько позже в своем ЖЖ рассуждал об актуальности использования Интернета для старообрядческой церкви, наиболее популярных интернет-площадках, в том числе просветительских, а также проблемах, связанных со спецификой

³ Старообрядчество включает несколько основных многочисленных и множество малых согласий, разделенных в зависимости от толкования духовных последствий церковного раскола середины XVII в., понимания богослужбных и житейских правил, ведущих к спасению души, а также конфликтов и обрядовых особенностей. Самым заметным в старообрядческой среде является разделение на поповцев и беспоповцев.

⁴ Русская Православная Старообрядческая Церковь (поповцы, белокрыницкое согласие).

⁵ Древлеправославная Поморская Церковь (беспоповцы, поморское согласие).

коммуникации в сети, – анонимности, неравномерной вовлеченности, несовпадения общей картины онлайн и офлайн старообрядчества и др. [Лоскутов 2013]. П. Донцов на Всемирном старообрядческом форуме 2018 г. рассуждал об актуальности и возможностях Интернета для работы с молодежью, поддержания связей между общинами из разных регионов и стран, использования современных технологий в образовательных и воспитательных целях, среди которых выделял создание архивов и сохранение знаний об истории и культуре старообрядцев [Донцов, Николаев 2018]. Свой взгляд на значимые этапы в становлении старообрядческого Интернета и конкурирующие ресурсы в сети представлял на разных платформах О. Хохлов. В частности, он читал лекцию⁶ на эту тему на курсах по церковной журналистике для представителей старообрядческих общин России и ближнего зарубежья, давал интервью одному из светских изданий, а позже опубликовал его на своем сайте⁷. Своей целью с момента появления у него Интернета в 2005 г. О. Хохлов называет стремление к тому, чтобы голос старообрядчества был представлен в Интернете.

Первая встреча с компьютером и общинная летопись

Коллективная рефлексия и легитимация использования сначала компьютера, а затем и Интернета начиналась еще с момента знакомства с ними и продолжается до настоящего времени. Формирование личного отношения к новой технике и связанной с ней деятельности у представителей разных согласий, которые создавали старообрядческий Интернет, происходило не одновременно и было связано с самыми разными обстоятельствами.

Заметным старообрядцем-новатором стал протоиерей Евгений Чунин⁸, с конца 1989 г. настоятель старообрядческой общины РПСЦ в г. Ржев. В 1984 г. он окончил Ленинградский институт инженеров железнодорожного транспорта по специальности

⁶ См. лекцию О. Хохлова: URL: <https://starove.ru/izbran/staroobryadchestvo-v-internete-i-drugie-video-lektsii-proekta-nasha-vera/> (дата обращения 02.12.2024).

⁷ «Открытая Россия»: будни старообрядческого Интернета: интервью О. Хохлова. URL: <https://starove.ru/izbran/otkrytaya-rossiya-budni-staroobryadcheskogo-interneta-ot-starove-ru/> (дата обращения 01.12.2024).

⁸ Протоиерей Евгений Чунин // Русская Православная Старообрядческая Церковь. URL: <https://rpsc.ru/publications/person/evgenij-chunin/?ysclid=lvq88y56g0214595875> (дата обращения 15.04.2024).

«Электронные вычислительные машины»⁹, с юности и до середины 1990-х гг. был активным пользователем печатной машинки. В 1994 г. ржевские прихожане предложили о. Евгению забрать сломанный компьютер Robotron, который ему удалось починить.

Отец Евгений оценил преимущества техники, позволяющей редактировать документы, удобно хранить архив, и в то же время размышлял о проблемах этики, целесообразности и соблазнов, очерчивая для себя границы применимости компьютера:

У меня появился дома компьютер. Ну, понятно, монохромный там экран. Ничего страшнее Лексикона¹⁰... И, кстати, принтер работающий был. Да. Матричный. И, собственно говоря, я, конечно, вот именно от машинки пересел на вот это вот. Оценил сразу эти преимущества. Потому что, ну, во-первых, *возможность хранить весь архив*. То есть, я могу каждое следующее письмо не с нуля начинать, а взять уже сразу какую-то заготовку, которая похожая была, вытащить ее из памяти, переписать под другими именем и начать ее просто редактировать. ... Это у меня вызвало, конечно, восторг и подъем какой-то. И на этом, тем не менее, устройстве уже были какие-то там две игры. Ну, видимо, они жили параллельно с самыми первыми аппаратами. Сейчас, наверное, смешно вспоминать, что там было. Но вот здесь у меня, скажем, не было даже большого соблазна. Я больше боялся того, что это может как-то меня привязать. Вот даже, наверное, был такой момент, я размышлял, *а это вообще этично?* Вот компьютер, что это такое? То есть, что это некое рабочее средство? На тот момент даже это было не очень понятно. Предмет роскоши или какой-то, наоборот, даже знак определенного престижа. ...И я не хотел в этом абсолютно светиться. И было непонятно. Но мне вроде показалось, что *эта штука помогает жить*. ...И я сразу как-то, *чтобы меня совесть не упрекала, я думаю конкретно сам себе: все, никаких игрушек*.

Первое знакомство как-то состоялось, и момент психологической адаптации, что я уже принял это, что да, *вот есть такое средство. И я считаю, что это действительно хорошо и полезно*. И, в общем-то, стал пользоваться теми преимуществами. Вот с тех пор у меня архив переписки электронный. До этого только машинописные копии.

⁹ О. Евгений об отечественном компьютере конца 1980-х гг.: «В тот момент, когда я уходил, у нас еще были только SM-машины. Ну, это такие стойки, которые там собирались, разной высоты. Это была уже автономная вычислительная машина. Но все-таки это больше похоже на шкаф. И отдельно еще к ней печатающие устройства и монитор еще, столик надо было иметь» (из интервью с о. Евгением, 2024 г., личный архив авторов).

¹⁰ Лексикон – отечественный редактор для MS-DOS.

...Получается, вот года, наверное, действительно с 94-го мой архив в электронном виде доступен (из интервью с о. Евгением, 2024 г., личный архив авторов).

Как видно из интервью, легитимация новой технологии в случае о. Евгения происходила через лично выстроенные ограничения на использование тех функций компьютера, которые нельзя считать полезными: решением стал отказ от игр и отношение к компьютеру как рабочему средству с определенным количеством преимуществ, которые в дальнейшем изучались и расширялись.

Электронную почту о. Евгений зарегистрировал в 1997 г. А.А. Безгодов¹¹ вспоминает, что вскоре появилась новостная почтовая рассылка о. Евгения нескольким десяткам адресатов, с веерной пересылкой третьим лицам своего круга¹². Затем друзья из тверской газеты «Караван» создали свой сайт и выделили небольшое место для сайта Ржевской старообрядческой общины, который открылся в 2000 г. В 2003 г. община купила свой адрес. Программистами первого сайта общины были два девятиклассника. Примерно в это же время появился сайт у старообрядцев г. Кирова¹³, но какого-то обмена опытом не было: «Нас не очень интересовало, а что где есть».

В середине 2000-х гг. исследователь старообрядчества К.Ю. Иванов опубликовал на своем сайте¹⁴ перечень старообрядческих интернет-ресурсов с перечислением основных разделов. Сайт Ржевской общины¹⁵ имел в то время следующие разделы: «Заглавная страница; Церковная жизнь (Слово проповеди. Покровская община. Ржевская обитель. Наши публикации. Архив); История и древности (Краткая история Русской Церкви. Церковные памятники. Материалы); Древнее Православное Богослужение (Чинопоследования и традиции. О молитве. Ежедневные молитвы); Книги и библиография (Новые издания. Рецензии. Древлехранилищ); Издательство Маргарит (Ближайшие планы. Изданное); Церковная лавка; Письмо в редакцию; О нас».

¹¹ Безгодов Алексей Александрович // Рувера. URL: <https://ruvera.ru/author/bezgodoff> (дата обращения 01.12.2024).

¹² Из интервью с А.А. Безгодовым, 2020 г., личный архив авторов.

¹³ «Вятское старообрядчество». В настоящее время электронный адрес обновленного сайта: <https://kirovold43.ru/> (дата обращения 15.04.2024).

¹⁴ Доступен через web.archive.org: URL: https://web.archive.org/web/20050313000319/http://konstan-ivanov.narod.ru/links_Starover.html (дата обращения 15.04.2024).

¹⁵ «Ржевская Покровская старообрядческая община». Доступен через web.archive.org: URL: <https://web.archive.org/web/20050313000319/http://www.rpsso.ru/> (дата обращения 15.04.2024).

О. Евгений вспоминал о том, как происходило наполнение сайта:

Во-первых, это была информация о нашей жизни. Условно говоря, текущая лента, летопись такая. Вот что-то где-то произошло, кратенькую заметочку там об этом. И... и, наверное, даже в большей мере просто хотелось какую-то, скажем, такую справочную дежурную информацию просто. Вот, Старообрядческая церковь вообще и старообрядческая конкретно община во Ржеве, и немножко ее история, и вообще о староверии, потому что эти вопросы для многих были совершенно непонятны. ...Там оформление было, конечно, такое немножко нелепое, не какие-то картинки там, где что-то... Надергали так. Да мы абсолютно не придирались. Мы еще вообще не знали, как это бывает, что это такое может быть.

А потом уже сделали свое, свой движок, как раз автор кировского сайта <...> нам сделал, с нашим оформлением движок, похожей идеологии, будем так говорить. Самоделка такая была. В принципе, он был достаточно понятен. Просто там оглавление одноуровневое. Там, соответственно, новости, там какая-то история, там какие-то молитвы. Да, обязательно молитвы тоже справочные. Посмотреть там человеку, помолиться в этом случае, в другом. Простейшие какие-то вещи. Сейчас, кстати, наш сайт, к сожалению, в совершенно каком-то таком убогом состоянии (из интервью с о. Евгением Чуниным, 2024 г., личный архив авторов).

2002–2005 гг.:

первый старообрядческий сайт и форум

Идея создания сайта для представителей разных согласий появилась на рубеже 2000–2001 гг. у молодых старообрядцев, принадлежащих к РПСЦ и ДПЦ – Александра Писаревского¹⁶ и Алексея Безгодова, которые заручились поддержкой главного редактора нижегородской газеты «Старообрядец», беспоповца Сергея Рудакова. В это время самостоятельных интернет-ресурсов, посвященных всему современному старообрядчеству, еще не было. Создатели сайта заимствовали основную идею нижегородской газеты: «максимально нейтрально и максимально полно представить позицию согласий и новости согласий на объективной основе»¹⁷ и планировали с учетом технологических возможностей создать «мини-информационное агентство».

¹⁶ Писаревский Александр Юрьевич. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/178478.html> (дата обращения 05.05.2024).

¹⁷ Из интервью с А.Ю. Писаревским, 2020 г., личный архив авторов.

В первые годы основной проблемой стала скудность информационного потока, в котором преобладали рутинные события: «Не было такого объема и поездок представителей. То есть, если они были, то это, в основном, такие дежурные: съездил, служил»¹⁸. Для решения этой информационной проблемы организаторы привлекли молодежь из разных согласий, которые могли предлагать темы для обсуждения и информировать о текущих событиях, на сайте поместили обращение: «К сожалению, пока мы обладаем не достаточным количеством информации, поэтому мы будем рады любым формам сотрудничества с нами», кроме того, сами обзванивали крупные общины в поисках новостей.

Как вспоминает А.Ю. Писаревский, «естественно, большинство общин не понимало вообще, зачем это надо. Ну, то есть, было небольшое количество тех, кто это понимал. Это, прежде всего, безусловно, все те же, на самом деле, кто и сейчас это понимает. Это в РПСЦ – отец Евгений Чунин, отец Алексей Лопатин, отец Евгений Пахмутов из Волгограда. В РДЦ, ну, «столп и утверждение» РДЦ – это отец Андрей Марченко» (из интервью с А.Ю. Писаревским, 2020 г., личный архив авторов).

Для реализации задуманного был привлечен программист М. Романов, старообрядец, представитель РПСЦ, который до настоящего времени создает и ведет многие старообрядческие сайты. Важным было именно то, что веб-мастер «свой», старообрядец. Техническое и дизайнерское исполнение сайта «Древлеправославие» было простым, как и название адреса – staroobrad.ru, который зарегистрировали в 2001 г. и запустили в январе 2002 г. Одноуровневое меню превышало по числу рубрик большинство сайтов-современников и включало разделы: Вводная; Новости; Согласия; Периодика; Публицистика; Библиография; Храмы; Биографии; Архив; О нас; Ссылки; Гостевая.

Во вводной статье авторы обозначили разделы с описанием содержания и основные цели и принципы: «Этот сайт посвящен истории Древлеправославия (Старообрядчества). Особое внимание мы уделяем проблемам развития старообрядчества последних десяти лет XX в. Главной своей задачей мы считаем сбор объективной информации по современной жизни и истории ВСЕХ ветвей Древлеправославия. На нашем сайте Вы НЕ найдете материалы, которые содержат оскорбления против любой старообрядческой конфессии»¹⁹. На первом этапе создатели ресурса не были связаны цензурой, сайт имел простую обратную связь и позволял заявлять к обсуждению любые темы.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Вводная статья. URL: <https://web.archive.org/web/20040826071933/http://www.staroobrad.ru/older/vvod.htm> (дата обращения 11.11.2024).

Создание форума сразу вслед за сайтом стало логичным расширением коммуникативной интернет-площадки. По словам А.Ю. Писаревского, форум на время действительно стал площадкой, где могли встретиться и обсудить любые проблемы представители всех согласий, в дискуссиях участвовали и наиболее авторитетные религиозные лидеры:

Практически сразу, как создали сайт, возникла мысль создать форум. На тот момент никаких соцсетей не было, ничего не было. Был формат либо гостевых книг, такой достаточно примитивный, когда на стене писали. И был формат форумов. И вот, соответственно, мы создали форум общестарообрядческий на бесплатной тоже платформе, уже канувший, фактически, в лету Borda.ru²⁰. И стали приглашать туда всех, кому это может быть интересно. Форум мы перед Великим постом 2002-го запустили. И так получилось, что мы взяли с места в карьер, и в какой-то момент форум у нас даже активнее обновлялся, потому что на сайт нам надо было доставать новости, а здесь мы просто обсуждали абсолютно любые темы. На какой-то момент к нам пришли все более-менее имеющие вес в своих согласиях. Это те, кого мы упоминали: отец Андрей Марченко, отец Евгений Чунин и даже единоверцы, в частности, Иоанн Миролюбов, Михаил Тюренков.

Поскольку это совпало через год примерно с внутренними кризисами РПСЦ, то, по понятной причине, половина обсуждения уделялась внутреннему строению белокринской иерархии. Фактически наш форум зачастую выступал в качестве такого сливного бачка, куда вбрасывали информацию, обсуждали. Темы с нашего форума распечатывали и давали посмотреть руководителям всех основных старообрядческих конфессий. В период 2003–2006 гг. наш форум, да и сайт, был фактически центральным с точки зрения информации и общения представителей согласий онлайн» (из интервью с А.Ю. Писаревским, 2020 г., личный архив авторов).

Повторяя опыт о. Евгения Чунина, А. Писаревский и А. Безгодов попытались развиртуализировать сайт и с 2003 г. в течение трех лет издавали его печатную версию – газету «Старообрядческие вести» (21 номер). Среди причин остановки такой работы редакторы называли усталость, падение энтузиазма, на котором без всякой посторонней помощи держалась убыточная газета²¹.

²⁰ Общестарообрядческий форум современное Древлеправославие. URL: <https://staroobrad.borda.ru/> (дата обращения 20.04.2024).

²¹ Интервью с А.Ю. Писаревским и А.А. Безгодовым, 2020 г., личный архив авторов.

Но этому сопутствовали и другие причины, в том числе – конкуренция. Помимо упомянутого «Старообрядца», общестарообрядческая тематика была у дальневосточной газеты «Русь православная», – и это не считая газет, издаваемых отдельными согласиями и общинами.

В этот период в разных согласиях наблюдалось расширение новостной повестки, в РПСЦ – с приходом в 2004 г. митрополита Андриана (Четвергова), частые архиерейские поездки которого способствовали активизации жизни белокриницкого согласия по всей России. Кроме того, появлялись все новые старообрядческие сайты крупных согласий в регионах РФ и странах Балтии²². В 2003 г. начал работу сайт «Волгоградское старообрядчество»²³, просуществовавший около пяти лет. В 2004 г. – «Самарское староверие»²⁴, пик активности и популярности которого пришелся на 2005 г. Этот сайт был реорганизован в 2007 г. в своего рода старообрядческую книжницу²⁵, которой многие пользуются по сей день. В тот же период возник сайт газеты «Костромской старообрядец»²⁶, издававшейся с 1998 г., и многие другие.

В 2004 г. при участии тех же старообрядцев-энтузиастов А. Писаревского, М. Романова под руководством пресс-секретаря Московской митрополии С.Г. Вургафта на бесплатной платформе был запущен первый официальный сайт Митрополии РПСЦ по адресу rpsc.ru²⁷ с более сложной двухуровневой архитектурой и системой поиска.

²² Русские староверы в Эстонии. URL: https://web.archive.org/web/20020205034730fw_/http://starover.ee/ru/index.html (дата обращения 20.04.2024); Старовер-поморец. Сайт Староверческого Общества им. И.Н. Заволоко. URL: <https://web.archive.org/web/20060824141616/http://www.starover-pomorec.lv/> (дата обращения 04.05.2024).

²³ Волгоградское старообрядчество. URL: <https://web.archive.org/web/20080331015713/http://www31.brinkster.com/rpscvolga/> (дата обращения 04.05.2024).

²⁴ Самарское староверие. URL: <https://web.archive.org/web/20070224115802/http://www.samstar.ru/document/3/> (дата обращения 20.04.2024).

²⁵ Самарское староверие (Книжница Самстара). URL: <https://samstar-biblio.ucoz.ru/load/> (дата обращения 04.05.2024).

²⁶ Костромской старообрядец. URL: <https://web.archive.org/web/20020109013444/http://mikmedia.narod.ru/frame.html> (дата обращения 20.04.2024).

²⁷ Русская Православная Старообрядческая Церковь. Официальный сайт Митрополии Московской и всея Руси. URL: <https://web.archive.org/web/20041018062825/http://www.rpsc.ru/index.php> (дата обращения 20.04.2024).

2005 год в истории старообрядческого Интернета воспринимается представителями разных согласий как некоторая важная точка, после которой активность старообрядцев в сети не спадала, продолжали появляться новые сайты. По словам А.Ю. Писаревского, «одни уходили, ну, как “Самарское староверие” в какой-то момент сдулась. Появлялось огромное количество разных сервисов, например, на тот момент был очень популярный сайт “Кировское старообрядчество”²⁸, очень много публиковал материалов, там они на своей базе создали даже службу знакомств для старообрядцев. Это потом многие пытались повторить, но не очень удачно. А они более-менее удачно, там не так много народу зарегистрировалось, насколько я помню, но несколько семей сумели создать» (из интервью с А.Ю. Писаревским, 2020 г., личный архив авторов).

Продолжая традиции одноименного дореволюционного журнала, Русская Древлеправославная церковь запустила сайт «Братство»²⁹. В этом случае приоритетом организаторов стала проповедь и полемика с другими согласиями. Кроме описания идеи сайта на главной странице сообщалось: «Материалы размещаемые здесь посвящены Древлеправославию, его истории и современности, а также оценке происходящих в мире событий с точки зрения древлеправославных христиан». Последняя ремарка подчеркивала позицию создателей: «Авторы сайта всегда разделяют мнения авторов публикуемых материалов». Как и многие старообрядческие сайты начала 2000-х гг., «Братство» был создан на бесплатном хостинге narod.ru, включал три раздела: Статьи; Гостевая книга и Ссылки. По своему адресу сайт доступен и сегодня, но с 2010-х гг. фактически не обновляется.

С 2013 г. функционирует официальный сайт РДЦ³⁰, который во многом похож на сайт РПСЦ. Важное отличие заключается в наличии рубрики «Вопрос – ответ» и приложения по сбору добровольных пожертвований на сайте РДЦ [Ермолин 2020, с. 133–134].

Вторая половина 2000-х – 2010-е гг.: изменения в медиаполитике

2007 год стал во многих отношениях поворотным, в том числе и в старообрядческих медиа. РПСЦ пережила внутренний раздор,

²⁸ Точное название – «Вятское старообрядчество».

²⁹ Братство. URL: <http://bratstvo-rdc.narod.ru/> (дата обращения 20.04.2024).

³⁰ Религиозная организация Русская Древлеправославная Церковь. URL: <https://raoc.info/> (дата обращения: 05.05.2024).

в результате которого несколько дальневосточных священников с двумя епископами прекратили молитвенное общение с митрополитом Корнилием³¹. Это событие повлияло на внутреннюю медиapolитику РПСЦ. В Постановлениях Освященного Собора Русской Православной Старообрядческой Церкви 2007 г. под № 5 была регламентирована персональная ответственность за публикации в Интернете и СМИ, в частности: при выступлениях в Интернете и иных СМИ по церковным вопросам запрещалось пользоваться псевдонимами («никами»); лица, виновные в публичном распространении через Интернет и иные СМИ необоснованных обвинений на первосвященника, подвергаются каноническим прещениям; признавалось недопустимым для христиан разглашение персональных обвинений в адрес священноначалия церкви в электронных и иных СМИ³².

Общестарообрядческий форум было решено прикрыть, а управление сайтом было передано другому старообрядцу. Как вспоминает А.Ю. Писаревский, «другие согласия, они все-таки были мудрые и в меньшей степени выносили сор из избы и не обсуждали на форумах какие-то вещи, связанные со внутренней ситуацией. Смерть форумов наступила примерно, ну, такой активной ее части. И это было в 2008–2010 гг.» (из интервью с А.Ю. Писаревским, 2020 г., личный архив авторов).

В конце 2006–2007 г. появилась социальная сеть ВКонтакте, пик ее популярности пришелся на 2009–2010 гг. Многие старообрядческие группы были образованы в эти годы, большинство общин разных согласий ведут свои страницы, информируют о своих событиях, при этом группы во многом идентичны. Существуют также группы общестарообрядческие и открытые для внешних участников, где регулярно вспыхивают острые дискуссии, связанные не только с разными взглядами на проблемы старообрядцев, но и с разным уровнем владения информацией о старообрядчестве за пределами их сообществ

...Если на наш форум случайно ты не попадешь, это надо знать, идти специально, то рекомендованная выдача в ленте новостей «Контакта» позволяла попадать в группы совершенно <легко>.

³¹ Где вы, миротворцы? Размышления о Соборе РПСЦ 2007 г. // Современное Древлеправославие. URL: <https://staroobrad.ru/modules.php?file=article&name=News2&sid=236&ysclid=lvsgke5xu70593900> (дата обращения 04.05.2024).

³² Постановления Освященного Собора Русской Православной Старообрядческой Церкви 2007 // РПСЦ. URL: <https://rpcc.ru/docs/sobory/os2007/> (дата обращения 04.05.2024).

И, фактически, в какой-то момент старообрядцы столкнулись лицом к лицу виртуально с людьми, которые совершенно не понимали, что такое старообрядчество, откуда это, зачем, почему. Это особенно касалось крупных групп. И до сих пор, если посмотреть дискуссии в одном из самых популярных пабликов «ВКонтакте», это «Порядочный Старообрядец», то там видно, что две трети комментаторов – это не старообрядцы, и мало кто понимает, что вообще собой представляет старообрядчество (из интервью с А.Ю. Писаревским, 2020 г., личный архив авторов).

В 2007 г. был создан сайт Отдела по делам молодежи РПСЦ, который уже в 2008 г. официально стал неофициальным, т. к. стал поднимать острые и неудобные темы³³. Сайт стал площадкой для нового поколения активных старообрядцев, которых волновала не только внутренняя старообрядческая повестка, но любые внешние новости, которые могут касаться старообрядчества или будут полезны для развития старообрядческой мысли. Например, между описанием плана празднования недели свв. Жен-Мироносиц и призывом оказать помощь старообрядческому священнику размещена авторская статья Олега Хохлова «Мой ответ Дарвину» с послесловием «Написано за сутки до взрыва на АЭС в Японии...». Ее читательский рейтинг существенно превышает рейтинг соседей (у каждой статьи был размещен счетчик).

Когда в 2013 г. Молодежный сайт внезапно «слетел», Олег Хохлов очень быстро создал собственный – «Старообрядческая мысль. Церковно-общественный сайт для думающих и ищущих» по адресу starove.ru. На своем ресурсе Олег Хохлов развил идеи, заложенные Молодежным сайтом, – помимо анонсов, новостей и церковного календаря он реагирует на пульсацию внешней повестки, применительно к старообрядческой тематике. Так, на сайте появляются материалы с разбором и критикой идей новой хронологии; об исторической провокации о том, что революция 1917 г. финансировалась старообрядцами, а также такие непосредственно касающиеся старообрядцев темы, как утверждение в РПСЦ чина приема старообрядцев. Олег собирает, перерабатывает и публикует качественные материалы о старообрядчестве из внешних СМИ, аргументируя это тем, что полезные для старообрядцев материалы быстро утонут в нестарообрядческой повестке. С этой же целью на сайте пополняется подборка выступлений и интервью митрополита Корнилия с разных официальных ресурсов.

³³ Молодежный сайт. Неофициальный сайт молодежного отдела РПСЦ // URL: <https://web.archive.org/web/20090202071032/http://molodoj.ru/> (дата обращения 04.05.2024).

В последнее время на сайте появляются вполне привычные читателям светских СМИ журналистские расследования, например посвященное «геноциду русских свиней»³⁴.

Разбор проблемных и дискуссионных вопросов Олег Хохлов считает необходимой частью своей работы. Одним из наиболее ярких примеров стало исследование «Раздоры РПСЦ, XXI век», набравшее больше 19 тысяч просмотров и сопровождавшееся обширной дискуссией в комментариях под статьей³⁵. Отметим также визуальное сопровождение статей, включающее яркие, часто эпатажные, плашки, много фотографий, пестрые шрифты.

Рассуждая о важных этапах развития старообрядческого Интернета, Олег Хохлов обращает внимание на то, что практически одновременно с его сайтом был запущен ресурс, нацеленный на ту же узкую аудиторию – «Русская вера» (ruvera.ru), поэтому 2013 год – это год своеобразной конкуренции двух ресурсов³⁶. Об активном освоении интернет-пространства в это время и возникающих в связи с этим проблемах говорит и то, что в этом же году в повестку Освященного Собора РПСЦ отдельным пунктом был включен вопрос «Об отношении Церкви к пользованию сетью Интернет», а по итогам обсуждений было принято постановление: «Христианам при пользовании сетью Интернет быть духовно бдительными»³⁷.

Отметим, что в середине 2010-х гг. появилась целая серия тематических старообрядческих сайтов, посвященных календарю, навигации по приходам в РФ и мире и даже сайт старообрядческого радио «Голос веры»³⁸. Однако они преимущественно так и остаются нишевыми с небольшой аудиторией.

³⁴ Очумелое свинство: геноцид русских свиней // Старообрядческая мысль. URL: <https://starove.ru/anons/genotsid-russkih-svinej-achstiho-vyrezano-pochti-vsyo-otechestvennoe-pogolovie/> (дата обращения 04.05.2024).

³⁵ Раздоры в РПСЦ, XXI век. URL: <https://starove.ru/anons/razdory/> (дата обращения 15.04.2024).

³⁶ Подробнее см.: «Открытая Россия»: будни старообрядческого Интернета: интервью О. Хохлова. URL: <https://starove.ru/izbran/otkrytaya-rossiya-budni-starobryadcheskogo-interneta-ot-starove-ru/> (дата обращения 02.12.2024).

³⁷ Постановления Освященного Собора РПСЦ, Москва, 16–17 октября 2013 г. URL: <http://rpsc.ru/docs/sobory/os2013/> (дата обращения 18.06.2024).

³⁸ Голос веры. URL: <https://golosveri.ru/lives/> (дата обращения 05.05.2024).

В 2018 г. официальный сайт РПСЦ обновился до современной архитектуры и дизайна и в последнее время, благодаря постоянному наполнению, стал центральным старообрядческим сайтом, где, помимо новостей, есть такие разделы, как документы, публикации, медиа, храмы и поисковая строка.

В последние годы старообрядцы разных согласий активно осваивают Телеграм. Наиболее популярными Телеграм-каналами с большим количеством подписчиков являются каналы просветительские, на которые подписываются представители разных согласий (например, «Записки о старообрядчестве», «Старообрядцы», «Старообрядческая мысль»). Большой интерес в старообрядческой среде вызывают и каналы, представляющие старообрядчество отдельных регионов (отметим среди них «Старовер Урала» и «Алтайский старообрядец»). Меньшее количество подписчиков у каналов отдельных общин, которые тем не менее играют важную роль в информировании о жизни прихода (к ним можно отнести каналы «Рогожское», «Старообрядческий Преображенский монастырь», «Старообрядцы Шувое» и др.). Ряд каналов вызывает интерес и за пределами старообрядческих сообществ.

Как показывают интервью, переход к ведению Телеграм-каналов продолжает представленную выше логику развития старообрядческого интернет-пространства и присутствия в сети. Так, для автора Телеграм-канала «Музейно-библиотечный-архивный отдел» отца Алексея Лопатина телеграм заменил новостную рассылку:

...Еще первоначально я вообще его хотел из-за того, что был подписан на Яндекс-рассылку по новостям о старообрядчестве. Оно все время появлялось, появлялось. А куда это вот девать? У меня как раз была мысль, когда у нас будет сайт, там мы будем эти новостные, культурные вот эти новости (где выставка открылась, где книга вышла), чтобы все человек мог в одном месте. Ну, в принципе телеграм-канал их заменил, но, к сожалению, умер Яндекс со своими новостями. И никакой рассылки нет теперь. Так и мучаемся. А первоначально вообще мысль была такой вот дайджест, чтобы людям не искать по всем этим, где что вышло» (из интервью с о. Алексеем Лопатиным, 2024 г., личный архив авторов).

Отметим, что после запрета ряда ресурсов и социальных сетей в последние годы Телеграм стал активно набирать популярность среди старообрядцев, которые переходят на эту площадку из других соцсетей.

Перспективы старообрядческого цифрового пространства

В развитии старообрядческого Интернета можно проследить несколько тенденций. С одной стороны, мы видим попытки создания общестарообрядческих ресурсов (форум, сайты, группы в соцсетях), к которым возвращаются с некоторой периодичностью. Вместе с тем, подобные ресурсы недолговечны из-за множества возникающих вокруг выстраиваемых площадок дискуссионных вопросов. Они могут касаться как взглядов на развитие старообрядчества в целом, так и на функции медиаплощадок, отбора контента, личных предпочтений в стратегиях взаимодействия с цифровой средой. В результате происходит фрагментация медиаполя, создается большое количество платформ, на которых общаются, ведут просветительскую и миссионерскую работу представители разных согласий.

В настоящее время в конструировании старообрядческого интернет-пространства сосуществуют конкурирующие логики. В то время как ряд религиозных лидеров продвигает размещение в сети максимально полной информации о старообрядческой культуре и истории в самых разных форматах (тексты, фотографии, аудиозаписи, видеоролики, фильмы), некоторые священнослужители высказывают опасения в отношении искажения информации в Интернете («что-то пропадает, случаются технические сбои», «в Интернете можно что-то подкорректировать, поэтому бумажный носитель надежнее, его не исправить»). Подобные различия прослеживаются не столько на уровне разных согласий, сколько на уровне активных представителей отдельных общин. Одни старообрядцы занимаются оцифровкой старых газет, в которых может содержаться информация об истории их общин, и выкладывают материалы на своих интернет-ресурсах; другие убеждены, что основными хранилищами знаний о старообрядческой истории и культуре должны оставаться библиотеки и архивы.

Различаться могут и представления об инфоповодах, целях сайта, страницы в соцсети или ЖЖ. В качестве примера успешной стратегии в старообрядческом поле можно привести ресурсы, разработанные о. Евгением Чуниным. Обсуждая идею общинной газеты, а позже и сайта, о. Евгений подчеркивал важность публичного повествования отдаленного прихода о своей жизни и для прихожан, и для подобных провинциальных общин, и для метрополии:

Я сижу в провинции, в глубинке, пусть эта глубинка не очень далеко от Москвы, но тем не менее это так. И мы там как-то живем, чем-то занимаемся. Я хочу показать, как мне кажется, что даже в этой

глубинке, даже вот в этой провинции жизнь может иметь какое-то содержание. Как-то соответствует духовным приоритетам. И, в принципе, поделиться нашим провинциальным содержанием жизни, околоцерковной. Может быть, в надежде, что кто-то другой, познакомившись с нашим каким-то опытом, с нашими рассказами, повествованиями, скажет: мы же тоже, наверное, можем.

То есть я москвичам и любым, кто со столицей себя как-то ассоциирует, заранее оставил возможность освещать какие-то вещи первого уровня. Совершенно мы на это не претендовали. И только тогда брались за эти темы, когда речь шла, ну, допустим, о нашем участии.

Мне кажется, что вот такой вот взгляд, в принципе, себя оправдал. Потому что мы не исчерпались, мы продолжаем. У нас много тем, о которых и сегодня мы готовы рассказывать. С одной стороны, конечно, это летопись. Может быть, потом, когда-то кому-то, много лет спустя захочется что-то там изучать, так сказать. А вот, оказывается, как она, эта жизнь, строилась. Мы какое-то свое понимание христианских идей, христианского патриотизма пытаемся выразить в тех материалах (из интервью с о. Евгением Чуниным, 2024 г., личный архив авторов).

Важную роль в предпочтении той или иной стратегии в выстраивании медиаполитики играют личные привычки и отношение к компьютеру и Интернету, сформированное в процессе адаптации и легитимации нового как на личном уровне, так и в рамках своих сообществ.

Не вызывает сомнений дальнейшее расширение присутствия старообрядчества в сети. Несмотря на недостаточное количество времени и ресурсов на создание и поддержание своих площадок в Интернете, сложности, связанные с блокировкой отдельных сегментов Интернета, подавляющее большинство старообрядческих сообществ вовлечено в развитие медиаполя и своей представленности в сети. Более того, сегодня мы наблюдаем не только активное создание новых Телеграм и YouTube-каналов, страниц в соцсетях, расширения сайтов и продолжение пользования ЖЖ, но и перенос ряда религиозных практик в цифровое пространство – а это еще один дискуссионный вопрос, который обсуждается и пока не находит единого решения среди старообрядцев.

Благодарности

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-78-10113.

Acknowledgements

The study was funded by the Russian Science Foundation – research project no. 23-78-10113.

Литература

- Богданова 2020 – *Богданова О.* Медиатизация пастырства в Русской православной церкви: предпосылки формирования сайтов с вопросами священнику // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. Т. 38. № 2. С. 207–234.
- Головинёв, Белоруссова, Киссер 2018 – *Головинёв А.В., Белоруссова С.Ю., Киссер Т.С.* Веб-этнография и киберэтничность // Уральский исторический вестник. 2018. № 1 (58). С. 100–108. DOI. 10.30759/1728-9718-2018-1(58)-100-108
- Гришаева, Бусыгин 2020 – *Гришаева Е.И., Бусыгин А.Г.* Интернет в православном приходе: особенности взаимодействия православных пользователей с интернет-технологиями // Научный результат: Социология и управление сетевой журнал – нужен адрес статьи. 2020. Т. 6. № 1. С. 3–15. URL: <https://rrsociology.ru/journal/annotation/2000/> (дата обращения 01.12.2024). DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-1-0-1
- Гришаева, Шумкова 2018 – *Гришаева Е.И., Шумкова В.А.* Традиционалистские православные медиа: структура дискурса и особенности функционирования // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 283–300. DOI: 10.14515/monitoring.2018.2.17
- Донцов, Николаев 2018 – *Донцов П.А., Николаев Д.М.* Современные технологии и проблема самоидентификации старообрядчества // Всемирный старообрядческий форум: Материалы международной конференции, Москва, 1–2 октября 2018 г. М., 2018. С. 100–103.
- Ермолин 2020 – *Ермолин Д.С.* Старообрядчество online: мосты, границы и информационные потоки // Кунсткамера. № 3 (9). 2020. С. 130–140.
- Лоскутов 2013 – *Лоскутов Г.* Добро пожаловать в мир информационных войн! // Сибирский старообрядецъ. 2013. № 6. URL: <https://yuri-loskutov.livejournal.com/161556.html?ysclid=lv9js9rg21618098535> (дата обращения 01.05.2024).
- Островская 2018 – *Островская Е.А.* Интернет-медиатизация исповеди в среде православных сетевых Vk.
- Сот сообществ // Logos et Praxis. 2018. Т. 17. № 3. С. 45–58.
- Писаревский В.Г.* Социальный портрет аудитории православных интернет-сообществ в социальной сети ВКонтакте // Вестник Института социологии. 2014. № 3 (10). С. 131–148.

- Симонов 2013 – *Симонов И.В.* Особенности средств массовой информации религиозных меньшинств России (на примере старообрядчества) // *Международный журнал гуманитарных и естественных наук.* № 3–2 (78). 2023. С. 84–89.
- Campbell 2010 – *Campbell H.A.* When religion meets new media. N.Y.: Routledge, 2010. 232 p.

References

- Bogdanova, O. (2020), “Mediatization of Pastoral care in the Russian Orthodox Church. Reasons behind ‘Ask the Priest’ websites], *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, vl. 38, no. 2, pp. 207–234.
- Campbell, H.A. (2010), *When religion meets new media*, Routledge, New York, USA.
- Golovnev, A.V., Belorussova, S.Yu. and Kisser, T.S. (2018), “Web-ethnography and cyber-ethnicity”, *Ural’skii istoricheskii vestnik*, vol. 58, no. 1, pp. 100–108, DOI. 10.30759/1728-9718-2018-1(58)-100-108
- Grishaeva, E.I. and Busygin, A.G. (2020), “The Internet in the Orthodox parish. Peculiarities of interaction between Orthodox users and Internet technologies”, *Research Result. Sociology and Management*, vol. 6, no. 1, pp. 3–15, available at: <https://rrsociology.ru/journal/annotation/2000/> (Accessed 01 Dec. 2024), DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-1-0-1
- Grishaeva, E.I. and Shumkova, V.A. (2018), “Traditionalist Orthodox Christian media. Discourse structure and peculiarities of the functioning”, *Monitoring obshchestvennogo mneniya: Ekonomicheskie i sotsial’nye peremeny*, no. 2, pp. 283–300, DOI: 10.14515/monitoring.2018.2.17
- Dontsov, P.A. and Nikolaev, D.M. (2018), “Modern technologies and the issue of self-identification of Old Believers”, in *Vsemirnyi staroobryadcheskii forum: Materialy mezhdunarodnoi konferentsii, Moskva, 1–2 oktyabrya 2018 g.* [World Old Believer Forum. Proceedings of the International Conference, Moscow, October 1–2, 2018], Moscow, Russia, pp. 100–103.
- Ermolin, D.S. (2020), “Old Believers online. Bridges, borders and media streams”, in *Kunstkamera*, vol. 9, no. 3, pp. 130–140.
- Loskutov, G. (2013), “Welcome to the world of information wars!”, *Sibirskii staroobryadets*, no. 6, available at: <https://yuri-loskutov.livejournal.com/161556.html?ysclid=lv9js9rg21618098535> (Accessed 1 May 2024).
- Ostrovskaya, E.A. (2018), “Internet mediatization of confession among Orthodox Network communities on Vk.com”, *Logos et Praxis*, vol. 17, no. 3, pp. 45–58.
- Pisarevskii, V.G. (2014), “Social portrait of the audience of Orthodox online communities on a social Network V Kontakte”, *Bulletin of the Institute of Sociology*, vol. 10, no. 3, pp. 131–148.
- Simonov, I.V. (2023), “Features of the mass media of religious minorities in Russia (on the example of the Old Believers)”, *Mezhdunarodnyi zhurnal gumanitarnykh i estestvennykh nauk*, vol. 78, no. 3–2, pp. 84–89.

Информация об авторах

Наталья С. Душакова, кандидат исторических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; dushakova@list.ru

Наталья В. Литвина, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; tartalja@mail.ru

Information about the authors

Natalia S. Dushakova, Cand. of Sci. (History), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; dushakova@list.ru

Natalia V. Litvina, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq. Moscow, Russia, 125047; tartalja@mail.ru

Разработка стратегии новой евангелизации в документах Римско-католической церкви

Рустам М. Касимов

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

Аннотация. Статья посвящена эволюции стратегии новой евангелизации, одной из ключевых категорий современной миссионерской деятельности и социального учения Римско-католической церкви. В статье анализируются документы Второго Ватиканского собора, апостольские послания и энциклики римских понтификов Павла VI, Иоанна Павла II и Франциска I. Миссионерская деятельность в классическом понимании слова переживает кризис в условиях глобального мирового общества и связанных с этим процессами: секуляризации, массовой миграции, урбанизации, проблемами бедности и неравенства. Учитывая данные обстоятельства, представляется необходимым зафиксировать, какой образ и вид приняла миссия Церкви в евангелизационном апостольском обращении Франциска I «*Evangelii Gaudium*» (2013). Автор на основе компаративного, генетического, системного и структурного анализа прослеживает путь понятия «новая евангелизация» от «реевангелизации» традиционно христианских стран до интегрирующей стратегии, к которой должны стремиться все церковные структуры и сосредотачиваться вся земная деятельность Римско-католической церкви.

Ключевые слова: Римско-католическая церковь, новая евангелизация, Второй Ватиканский собор, миссионерская деятельность

Для цитирования: Касимов Р.М. Разработка стратегии новой евангелизации в документах Римско-католической церкви // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2025. № 1. С. 137–150. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-1-137-150

Development of a new evangelization strategy in the documents of The Roman Catholic Church

Rustam M. Kasimov

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

Abstract. The article is dedicated to the evolution of the strategy of the new evangelization, one of the key categories of modern missionary activity and social doctrine of the Roman Catholic Church. The study analyzes documents of the Second Vatican Council, apostolic letters, and encyclicals of the Roman Pontiffs Paul VI, John Paul II, and Francis I. Missionary activity, in the classical sense of the word, is experiencing a crisis in the conditions of the globalized world society and the associated processes: secularization, mass migration, urbanization, poverty, and inequality issues. Given these circumstances, it is deemed necessary to document the form and nature that the Church's mission has taken in the evangelizing apostolic exhortation of Francis I, "Evangelii Gaudium" (2013). Based on a comparative, genetic, systemic, and structural analysis, the author traces the trajectory of the concept of "new evangelization" from the "re-evangelization" of traditionally Christian countries to an integrating strategy that all church structures should strive for, focusing on the entire earthly activity of the Roman Catholic Church.

Keywords: Evangelii Gaudium Roman, Catholic Church, new evangelization, Second Vatican Council, missionary activity, Paul VI, John Paul II, Francis I, Evangelii Gaudium

For citation: Kasimov, R.M. (2025), "Development of a new evangelization strategy in the documents of The Roman Catholic Church", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 137–150, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-1-137-150

Римско-католическая церковь в декрете «Ad gentes»¹ (1965) Второго Ватиканского собора (1962–1965) объявила себя «миссионеркой по природе»², поэтому ее главная миссия – проповедь Евангелия. В условиях быстроменяющихся социокультурных ландшафтов современного мира Церковь осознала необходимость поиска новых подходов к осуществлению миссионерской деятельности, адаптированных к уникальным потребностям и вызовам

¹ К народам (лат.).

² Ad gentes: Декрет о миссионерской деятельности Церкви: Догматические постановления о Церкви // Документы II Ватиканского Собора. М.: Изд-во Паoline, 1966. П. 2. С. 353.

нашего времени. Обновленный подход стал известен как стратегия новой евангелизации, и в последние десятилетия она была предметом дискуссий внутри Церкви.

Данная статья посвящена зарождению и последующей эволюции стратегии новой евангелизации в католических церковных документах, прежде всего апостольских посланий и энциклик римских pontификов. Исследование сосредоточено прежде всего на выявлении дефиниции новой евангелизации и ее способов реализации. Стоит отметить, что церковное учение изложено в более широком круге источников, таких как: актуальные теологические работы, апостольские конституции, папские проповеди и католическая литература, но тем не менее pontификальные апостольские послания являются компиляцией учения Церкви по обозначенному вопросу и адресуются всем католикам: как духовенству, так и мирянам. Актуальность работы обусловлена необходимостью понять то, как традиционно консервативный институт Церкви адаптирует свое учение к современным условиям жизни общества: снижению религиозности и росту секуляризма, глобализации и культуре постмодерна, формулируя новые подходы к осуществлению миссионерской деятельности. Данная статья выявляет расширение смыслов термина «новая евангелизация», появившегося в апостольском послании нынешнего pontифика Франциска I «*Evangelii Gaudium*».

За десятилетия, предшествующие Второму Ватиканскому собору, мир переживал период значительных изменений в области науки, технологий и коммуникаций, в социальной и политической сфере, оказавших влияние на жизнь человечества. Учредивший Собор Папа Римский Иоанн XXIII (1958–1963) указывал на духовный упадок современного общества, несмотря на достижения материального прогресса. В связи с этим Римско-католическая церковь призвана содействовать духовному обновлению общества, а также оказывать влияние на решение современных вызовов.

Второй Ватиканский собор не был созван для решения доктринального или иерархического кризиса в церковной структуре, цель созыва Собора – обновление церковного учения для разработки эффективной и актуальной стратегии по распространению Евангелия. Соответственно, основные документы Второго Ватиканского собора (4 конституции, 9 декретов и 3 декларации), описывающие функционирование Римско-католической церкви в современном мире, мотивированы продвижением миссионерской деятельности и создают доктринальную основу для евангелизации. Именно Второй Ватиканский собор задает новый вектор развития Римско-католической церкви, запустив процесс формирования образа Церкви, открытой к диалогу с внешним миром

и стремящейся к обновлению форм миссионерской деятельности, к евангелизации [Лункин 2020, с. 95].

Непосредственно осуществление миссионерской деятельности описывает декрет Второго Ватиканского собора «Ad gentes». Данный декрет является первым документом, изданным на Вселенском Соборе Римско-католической церкви, полностью посвященным миссионерской деятельности. Евангелизация в «Ad gentes» рассматривается как важнейший способ манифестации церковной жизни, эта мысль отражена в начале документа: «Странствующая Церковь по природе своей является миссионеркой»³. В декрете отмечается, что евангелизация никак не может расцениваться как что-то вторичное по отношению к жизни Церкви, миссионерская деятельность и есть отражение самой Церкви. Таким образом, евангелизация не рассматривается как деятельность небольшого числа профессионально подготовленных специалистов, она должна быть частью жизни каждого католика.

Тем не менее «Ad gentes» сохраняет традиционное понимание миссии как проповеди Евангелия тем, кто еще не слышал весть о Христе, во второй главе декрета миссионерская деятельность делится на три ситуации: для верующих в мировые религии, для неверующих и для отрицающих Бога. Тем самым теология миссии отказывается от территориального акцента в евангелизации: миссия концентрируется не на территории, а на людях. Миссия равноправна как в отношении жителей стран Африки, так и иммигрантов, утративших веру и неверующих, проживающих в странах Западной Европы и Северной Америки. В «Ad gentes» природа миссии эсхатологична: она необходима для спасения всего человечества и нацелена на вовлечение каждой человеческой культуры в жизнь Иисуса Христа. При этом культура, где насаждается Иисус Христос, не уничтожается, а приходит к законченному образу, так как во всех культурах имеется «некое скрытое присутствие Божие»⁴, а с помощью евангельского свидетельства традиции и обряды народов «исцеляются»⁵. Таким образом, в декрете «Ad gentes» миссионерство рассматривается как неустанно осуществляемая деятельность, везде, где есть христиане. Поскольку основная часть верующих не возведены в сан и не являются профессиональными миссионерами, одним из основных методов осуществления миссионерской деятельности объявляется христианское свидетельство, которое католики совершают в повседневной жизни.

³ Там же. С. 353.

⁴ Там же. С. 364.

⁵ Там же.

Во исполнение призыва к апостольству мирян Римско-католическая церковь приняла ряд важных решений для выстраивания нового формата взаимодействия между духовенством и мирянами. В декрете «*Apostolicam actuositatem*»⁶ предлагается расширить функции мирян в активности прихода, к примеру, прихожанам может быть доверена часть пастырских обязанностей, таких как: катехизаторская деятельность, душепастырство, а в отдельных случаях исполнение под руководством священника части литургического служения⁷. Важно отметить, что до Второго Ватиканского собора священники воспринимались как эксклюзивные носители таинств и пастырского служения, что подчеркивалось их властью приносить бескровную жертву и прощать грехи. Однако собор пересмотрел эту точку зрения, признал, что миряне, наряду с клириками, могут осуществлять пастырские задачи, включая те, которые ранее были исключительно в компетенции духовенства [Черный 2013, с. 130]. Литургическая реформа, объявленная в конституции «*Sacrosanctum Concilium*»⁸, легализовала использование национальных языков в католическом богослужении⁹, что также повлияло на установление более тесных связей между духовенством и мирянами, особенно в нехристианских странах. Акцент на особой миссионерской роли мирян является одной из главных предпосылок новой евангелизации, ориентированной на традиционно христианские страны.

Следующий этап становления новой евангелизации ознаменует послесинодальное апостольское послание Павла VI «*Evangelii Nuntiandi*»¹⁰ (1975). Понтифик Павел VI (1963–1978) в своем обращении окончательно вводит в терминологический оборот понятие «евангелизация», заменяя им термин «миссия». Зарубежный исследователь католической миссиологии Р.П. Шредер предполагает, что данная ротация терминов произошла в связи с традиционной связью христианской миссии с процессом колонизации [Schroeder 2013, p. 113]. С этого момента понятия «миссия» и «евангелизация» становятся комплементарными. В рамках реформ, предпринятых на Втором Ватиканском соборе,

⁶ Об апостольстве мирян (*лат.*).

⁷ *Apostolicam actuositatem*: Декрет об апостольстве мирян: Догматические постановления о Церкви // Документы II Ватиканского Собора. М.: Изд-во Паолине, 2004. П. 2. С. 3.

⁸ О священной Литургии (*лат.*).

⁹ *Sacrosanctum Concilium*: О Священной литургии: Догматические постановления о Церкви / Документы II Ватиканского Собора. М.: Изд-во Паолине, 2004. П. 40. С. 31.

¹⁰ Евангелизация современного мира (*лат.*).

Папа Павел VI также учредил Синод епископов в 1965 г., что стало важным шагом к более активному вовлечению епископов в церковное управление, укрепив коллегиальные структуры и обеспечив более широкое участие в евангелизационной миссии [Филиппов 2016, с. 109].

Апостольское обращение «*Evangelii Nuntiandi*» задает ряд важных тем, которые впоследствии станут основой стратегии «новой евангелизации». Евангелизация признается главной составляющей всей земной миссии Римско-католической церкви, ее истинной природой. Павел VI выделяет следующие аспекты обоснования евангелизации: во-первых, «Церковь начинает с евангелизации самой себя»¹¹, во-вторых, «Евангелизация невыполнима без Церкви»¹², соответственно, евангелизация происходит неустанно и неотделима от любой деятельности Римско-католической церкви. Евангелизирующая Церковь нуждается в участии каждого католика, именно поэтому решающая роль отводится мирянам, присутствующим во всех сферах общества, нуждающихся в евангелизации: культуре, науке, международных отношениях, средствах массовой коммуникации.

В апостольском послании понтифика Павла VI миссионерская деятельность не сводится лишь к провозглашению Евангелия, она и: «проповедь, катехизис, крещение и другие совершаемые таинства»¹³, а также: «Никакое частичное и отрывочное определение не может охватить ту богатую, сложную и пребывающую в движении реальность, называемую евангелизацией»¹⁴. Соответственно, евангелизация включает в себя широкий спектр форм осуществления миссионерской деятельности.

Понтифик Павел VI обращает внимание на культурный контекст, в котором происходит проповедь Евангелия. Папа Римский признает разрыв между евангельскими ценностями и современной культурой «драмой нашего времени»¹⁵. Поэтому необходимо инкорпорировать Евангелие в культуры народов с почтительным уважением, учитывая местную историю, ценности, особенности и традиции, а также то, как они могут помочь лучше понять Благоую Весть. Таким образом, все вышеперечисленное становится основой процесса инкультурации.

¹¹ *Evangelii Nuntiandi*: Апостольское обращение Его Святейшества Папы Павла VI о евангелизации современного мира. М.: Изд-во францисканцев, 2002. С. 8.

¹² Там же. С. 8.

¹³ Там же. С. 10

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 11.

Павел VI ввел в сферу евангелизации заботу о социальной справедливости и освобождении угнетаемых групп, провозглашение о «правах и обязанностях каждой человеческой личности... о совместной жизни в обществе... о мире, о справедливости... послание, которое в наши дни имеет особенно большое значение: об освобождении»¹⁶. Последнее упомянутое в цитате слово впервые встречается в папском послании и связано с популярной в то время латиноамериканской теологией освобождения. В обращении Павла VI евангелизация выступает в качестве способа освобождения, а любая форма насилия подвергается осуждению. Тем самым послесинодальное апостольское обращение «*Evangelii Nuntiandi*», не используя термин «новая евангелизация», закладывает ее основы: ведущая роль мирян, евангелизация современной культуры, внимание к социальным проблемам человечества, необходимость евангелизации науки, искусства, средств массовой информации, сферы международных отношений.

Отправной точкой новой евангелизации является энциклика Иоанна Павла II (1978–2005) «*Redemptoris Missio*»¹⁷ (1990). Энциклика является естественным продолжением преобразований в миссии Римско-католической церкви, положенных документами Второго Ватиканского собора и апостольским посланием Павла VI «*Evangelii Nuntiandi*». Именно Иоанн Павел II вводит в терминологический оборот понятие «новая евангелизация», систематизирует его и дает основы в «*Redemptoris Missio*».

Папа Римский Иоанн Павел II предлагает рассматривать единую миссию Римско-католической церкви в контексте различных ситуаций, с которыми сталкиваются миссионеры, в связи с этим евангелизация делится на три ситуации. Во-первых, миссия *ad gentes* – «к народам», то есть проповедь Евангелия в регионах, где еще не слышали Благоую Весть либо же где не сложилась устоявшаяся поместная церковь, которая может: «воплощать свою веру в жизнь в своем окружении, а также возвещать ее другим»¹⁸. Вторая ситуация евангелизации реализуется в странах с устоявшейся поместной церковью, и выражается в пастырской деятельности Римско-католической церкви. Третья ситуация единой миссии реализуется в традиционно христианских странах, в которых наблюдаются процессы дехристианизации. Именно данный

¹⁶ Там же. С. 15.

¹⁷ Миссия Искупителя (*лат.*).

¹⁸ *Redemptoris Missio*: Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II. М.: Изд-во францисканцев, 1990. П. 33. URL: http://ccconline.ru/redemptoris_missio.pdf (дата обращения 27.12.2023).

горизонт миссии Папа Иоанн Павел II называет «новой евангелизацией» или «реевангелизацией».

Новая евангелизация, призывая к активному участию в миссионерской деятельности мирян, направлена на возникновение стремления у католиков, живущих преимущественно в западных секулярных странах, провозглашать Евангелие среди соотечественников, возвращая христианство в современный культурный контекст. Тем самым, идея новой евангелизации не замещает собой остальные направления миссионерской деятельности, а предлагает обратить взор всех членов Церкви на изменившуюся социокультурную ситуацию в западном обществе. Ослабление влияния христианства на жизнь общества, секуляризация современной культуры, снижение посещаемости церквей – все эти процессы требовали незамедлительной реакции Римско-католической церкви, так как западные ценности и образ жизни являются культурным образцом для остального мира.

В связи с этим деятельность миссионеров *ad gentes*, являясь миссией «в собственном смысле слова»¹⁹, неразрывно связана с новой евангелизацией. Учитывая культурное влияние Запада на остальной мир, а также такие явления современности, как массовая миграция из стран третьего мира в Западную Европу и Северную Америку, урбанизация, возникновение «новых» эклектичных культур в больших городах, миссия *ad gentes* выходит за пределы провозглашения Евангелия в нехристианских странах. Миссионерская деятельность *ad gentes*, согласно «*Redemptoris Missio*», включает в себя большие города, молодежные сообщества, пастырскую заботу о мигрантах, беженцах, бедных слоях населения²⁰.

В связи с вышеупомянутыми явлениями и возрастанием роли средств массовой коммуникации в современном обществе Иоанн Павел II приводит в пример евангелизации миссионерскую деятельность апостола Павла в афинском Ареопаге в качестве символа «новых областей, в которых надлежит возвещать Евангелие»²¹. Понтифик отмечает, что новым «ареопагом» современного общества являются средства массовой коммуникации, которые незаслуженно обделялись вниманием миссионерской деятельности Римско-католической церкви. Современные способы коммуникации оказывают большое влияние на культуру, формируя ее, поэтому евангелизация культуры невозможна без интеграции Евангелия в этот способ взаимодействия в обществе. Как отмечал

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. П. 37 (б).

²¹ Там же. П. 37 (в).

Бенедикт XVI (2005–2013) в своем послании на 47-й Всемирный день средств массовой коммуникации, интернет и медиа являются новой «Агорой» – пространством для диалога, взаимодействия и формирования отношений. Подобно том, как древнегреческая agora была местом для общественных собраний и обмена идеями, современные социальные медиа становятся площадкой, где люди общаются, обсуждают и даже находят точки соприкосновения в вопросах веры [Galang, Macaraan 2021].

Важным вкладом энциклики «*Redemptoris Missio*» является признание межрелигиозного диалога «частью евангелизационной миссии Церкви»²², так как и на Втором Ватиканском Соборе, и в обращении «*Evangelii Nuntiandi*» лишь признается возможность наличия истины в других религиозных традициях. Признавая важность межрелигиозного диалога, Конгрегация доктрины веры отмечает, что «Церковь Христова присутствует в церковных общинах, находящихся “не в полной мере в общении с Католической церковью”, за счет элементов истины, которые в них присутствуют, однако добавляет, что «слово “существует” (*subsists*) относится только к Католической церкви, в которой пребывает Церковь Христова» (LG, 8)» [Данненберг 2017, с. 19].

Бенедикт XVI еще до избрания на пост Римского Первосвященника содействовал развитию католической миссиологии и реализации стратегии новой евангелизации на должности префекта (1981–2005) Конгрегации доктрины веры, в частности оказал серьезное влияние на подготовку декларации «*Dominus Iesus*»²³ (2000). На посту Папы Римского Бенедикт XVI продолжил миссионерский путь, начатый Вторым Ватиканским собором. Основываясь на трудах Павла VI и Иоанна Павла II о миссионерской деятельности, Бенедикт XVI также призывает каждого члена Церкви к решительной и всеобщей евангелизации. Для более эффективной миссионерской деятельности в христианских странах Бенедикт XVI учреждает Папский Совет по содействию новой евангелизации 28 июня 2010 г. [Максимов 2015, с. 907]. Данный совет был организован для координации деятельности Епископских конференций в реализации стратегии новой евангелизации, поддержки общественных мероприятий, внедрения современных способов коммуникации в церковные структуры.

Нынешний понтифик Франциск I, опираясь на Синод епископов 2012 г. в обращение «*Evangelii Gaudium*»²⁴ (2013) закладывает обновленное понимание новой евангелизации. Данное понятие

²² Там же. П. 55.

²³ Господь Иисус (*лат.*).

²⁴ Радость Евангелия (*лат.*).

теряет дефиницию исключительной направленности на дехристианизированные страны. Согласно «*Evangelii Gaudium*» любая миссионерская деятельность, вне зависимости от географического контекста, считается новой евангелизацией. Поэтому данное обновленное понимание новой евангелизации вписывается в общую канву социального учения Католической церкви, заключающуюся во включении в миссию Церкви не только классической миссионерской деятельности, но и содействии решению вышеупомянутых социальных вызовов, таких как: военные конфликты, борьба за права человека и социальную справедливость, экологические проблемы и т. д.

Новая евангелизация образца понтификата Франциска I включает сферу пастырской заботы Католической церкви всех оставшихся на периферии общества людей современного мира. При этом Церковь в лице каждого верующего должна проявлять милосердие и оказывать помощь ближнему. Франциск I заявляет: «...сегодня Церковь больше всего нуждается в умении исцелять раны и согревать сердца верующих... Для меня Церковь – как полевой госпиталь»²⁵. Сфера миссионерской деятельности со Второго Ватиканского собора постепенно расширялась и в конце концов стала включать в себя проповедь Евангелия, катехизацию, инкультурацию, экуменическую деятельность, межрелигиозный диалог, взаимодействие со светской культурой, борьбу за права человека и социальную справедливость, благотворительность, укрепление мира и др.

Франциск I обращает свой призыв к евангелизации ко всем, «кто занят пастырской работой»²⁶, акцентируя внимание на равенстве духовенства и мирян в миссии Церкви. Понтифик отмечает такие проблемы, как: излишний клерикализм духовенства, любое возникающее ощущение претенциозности священника над мирянином, замкнутость Римско-католической церкви, что препятствует продвижению всеобщей евангелизации. В связи с этим предлагается обновить деятельность приходов и малых общин. Приход является важной ячейкой в католической церковной структуре, именно они контактируют с «малой церковью» – христианской семьей, для всеобщего миссионерского служения общины мирян должны быть интегрированы в пастырскую деятельность Церкви.

²⁵ Франциск. Интервью Папы Франциска главному редактору «*La Civiltà Cattolica*». 28 ноября 2013. URL: laciviltacattolica.ru (дата обращения 10.01.2023).

²⁶ *Evangelii Gaudium*: Апостольское обращение Святейшего Отца Франциска о возвещении Евангелия в современном мире. М.: Изд-во францисканцев, 2014. С. 23.

Еще один важный шаг на пути к воплощению стратегии новой евангелизации является объявленная Франциском I «благотворная децентрализация» власти партикулярных церквей в Римско-католической церкви. Видение Франциска I заключается в создании механизмов по саморегулированию сложностей, возникающих «на местах» (действуя согласно принципу субсидиарности): «Папе нецелесообразно подменять собой местные епископаты в распознании всех территориальных проблем»²⁷. Иначе говоря, для принятия эффективных решений местной коллегии епископов необходима большая свобода действий на вверенной им территории. Главной же территорией новой евангелизации признаются большие города – мультикультурные пространства, создающие как новые социальные связи, так и вызовы [Язькова 2019, с. 101]

В рамках децентрализации власти», Франциск I призывает каждую поместную церковь поддерживать инициативы по использованию искусства для передачи евангельских истин. Нынешний понтифик признает, что Церковь должна вводить проповедь в актуальный времени контекст, для этого требуется распространение использования новых культурных форм, в частности современного искусства²⁸. В апостольском обращении «*Evangelii Gaudium*» в рамках межрелигиозного и экуменического диалога Франциск допускает Божественное происхождение ритуалов нехристианских религий, а иудаизм признается «священным корнем собственной христианской идентичности»²⁹.

Для продвижения новой евангелизации Папа Римский Франциск I в рамках инкультурации Евангелия призывает к поощрению народного благочестия (народных религиозных практик) в качестве евангелизационной силы. В апостольском обращении также уделяется внимание важности литургической проповеди. Священник, подготавливаясь к проповеди, должен выделять главную мысль богослужебного текста, чтобы текст соответствовал обозначенной теме проповеди. При этом проповедь должна быть короткой, позитивной (вместо «что нельзя сделать» – «что можно сделать лучше»³⁰), насыщенной образами, донесенной понятным для слушателей языком, без наслоения специальной теологической терминологии. Децентрализация власти и коллегиальность решений, использование современного искусства в проповеди, признание народных религиозных практик, борьба с социальными

²⁷ Там же. С. 16.

²⁸ Там же. С. 110.

²⁹ Там же. С. 154.

³⁰ Там же. С. 106.

вызовами, упрощение проповеди – все эти изменения направлены на выстраивание новой социальной идентичности Римско-католической церкви, актуальной современному мультикультурному обществу больших городов.

Подводя итоги, отметим, что миссионерская деятельность Римско-католической церкви претерпела ряд значительных изменений после Второго Ватиканского собора: положения о свободе вероисповедания, уважении к евангелизируемым культурам и допустимости спасения вне лона католической церкви, среди прочих, заложили основы для новой евангелизации. Новая евангелизация, объявленная Иоанном Павлом II, призвала возродить миссионерское рвение христиан в западном секулярном обществе, вернуть христианство в контекст современной социокультурной реальности, расширив области миссионерской деятельности и способов ее осуществления.

Продолжая дело предшественников, текущий Римский Первосвященник Франциск I подчеркивает, что новая евангелизация не должна сводиться к простому распространению христианского послания, новая евангелизация – это нечто большее, чем просто проповедь, это создание такой среды в Церкви, в которой Евангелие может быть воплощено во всех аспектах жизни, что входит в современное понимание социального учения Римско-католической церкви, включающее в миссию не только классическую миссионерскую деятельность, а любое взаимодействие Церкви с миром.

Литература

- Данненберг 2017 – *Данненберг А.Н.* Современная католическая экклезиология: место Церкви в мире // Миссия конфессий. 2017. № 20. С. 15–26.
- Лункин 2020 – *Лункин Р.Н.* Церкви в политике и политика в церквях: Как современное христианство меняет европейское общество. М.: ИЕ РАН: Нестор-История, 2020. 488 с.
- Максимов 2015 – *Максимов А.С.* «Новая евангелизация»: задачи, проблемы и перспективы христианского свидетельства в контексте глобального мирового социума // Гуманитарное пространство. 2015. Т. 4. № 5. С. 905–915.
- Филиппов 2016 – *Филиппов Б.А.* Папа Франциск, II Ватиканский Собор и новая модель Католической церкви // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2016. № 1 (68). С. 102–119.

- Черный 2013 – *Черный А.И.* Богословие церковного служения и штатные должности для мирян в Католической церкви Германии после Второго Ватиканского Собора // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2013. № 5 (49). С. 26–40.
- Язькова 2019 – *Язькова В.Е.* «Бог живет в городах»: католическая модель евангелизации в мегаполисе // Научно-аналитический вестник Института Европы РАН. 2019. № 5. С. 97–104. URL: <http://dx.doi.org/10.15211/vestnikieran420199297103> (дата обращения 25.12.2024).
- Galang, Macaraan 2021 – *Galang, J.F., Macaraan W.E.* Digital apostleship. Evangelization in the New Agora // Religions. 2021. Vol. 12. No. 92. URL: <https://doi.org/10.3390/rel12020092> (дата обращения 10.03.2023).
- Schroeder 2013 – *Schroeder R.P.* Catholic teaching on mission after Vatican II: 1975–2007 // Century of Catholic mission Roman Catholic missiology 1910 to the present / ed. by S. Bevans. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Pub, 2013. 338 p.

References

- Chernyi, A.I. (2013), “Theology of Church ministry and lay positions in the Catholic church in Germany after the Second Vatican Council”, *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo humanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya*, vol. 49, no. 5, pp. 26–40.
- Dannenbergh, A.N. (2017), “Modern Catholic ecclesiology. The place of the Church in the world”, *Mission confessions*, no. 20, pp. 15–26.
- Filippov, B.A. (2016), “Pope Francis, the Second Vatican Council, and the new model of the Catholic church”, *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo humanitarnogo universiteta. Seriya 2: Istoriya. Istoriya Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi*, vol. 68, no. 1, pp. 102–119.
- Galang, J.F. and Macaraan, W.E. (2021), “Digital apostleship. Evangelization in the New Agora”, *Religions*, vol. 12, no. 92, available at: <https://doi.org/10.3390/rel12020092> (Accessed 10 March 2023).
- Lunkin, R.N. (2020), *Tserkvi v politike i politika v tserkvyakh: Kak sovremennoe khristianstvo menyaet evropeiskoe obshchestvo* [Churches in politics and politics in Churches. How contemporary Christianity changes European society], IE RAN, Nestor-Istoriya, Moscow, Russia.
- Maximov, A.S. (2015), “ ‘The new evangelization’. Challenges, problems and prospects of Christian evidence in the context of a global world society”, *Gumanitarnoe prostranstvo*, vol. 4, no. 5, pp. 905–915.
- Schroeder, R. (2013), “Catholic teaching on mission after Vatican II: 1975–2007”, in Bevans, S., ed., *Century of Catholic mission Roman Catholic missiology 1910 to the present*, Wipf and Stock Pub, Eugene, Oregon, USA, pp. 112–123.

Yaz'kova, V.E. (2019), “‘God lives in cities’. Catholic model of evangelization in the megapolises”, *Nauchno-analiticheskii vestnik Instituta Evropy RAN*, no. 5, pp. 97–104, available at: <http://dx.doi.org/10.15211/vestnikieran420199297103> (Accessed 25.12.2024).

Информация об авторе

Рустам М. Касимов, аспирант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; alkdigma@gmail.com

Information about the author

Rustam M. Kasimov, postgraduate student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; alkdigma@gmail.com

Рецензии

УДК 2-12

DOI: 10.28995/2658-4158-2025-1-151-158

«Все, что ты знаешь – ложь».

Рецензия на книгу: *Versluis A. American gnosis.*

Political religion and transcendence.

Oxford: Oxford University Press, 2023. 296 p.

Роман С. Королев

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, chevengur.23@gmail.com*

Для цитирования: Королев Р.С. «Все, что ты знаешь – ложь». [Рец.:] *Versluis A. American gnosis. Political religion and transcendence.* Oxford: Oxford University Press, 2023. 296 p. // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2025. № 1. С. 151–158. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-1-151-158

“Everything you know is a lie”.

Book review: *Versluis A. American gnosis.*

Political religion and transcendence.

Oxford: Oxford University Press, 2023. 296 p.

Roman S. Korolev

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, chevengur.23@gmail.com*

For citation: Korolev, R.S. (2025), “ ‘Everything you know is a lie’ . [Book review:] *Versluis A. American gnosis. Political religion and transcendence.* Oxford: Oxford University Press, 2023. 296 p.”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 151–158, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-1-151-158

Судьба гностицизма является примечательным примером того, как религиозные идеи, пережив на тысячелетия своих создателей, способны возрождаться в рамках фундаментально изменившихся культур. Даже не будучи знакомым с текстами библиотеки Наг-Хаммади, нетрудно заметить в многочисленных произведениях современной массовой культуры набор представлений, отсылающих к гностическому мифу: материальный мир являет собой тюрьму для человеческого духа; его создатель зол либо несовершенен; за пределами мира сего лежит иная, подлинная реальность; путь к освобождению лежит через достижение внерационального знания об устройстве мироздания (гнозиса) [Носачев 2015].

Американский религиовед А. Верслуис, профессор Мичиганского государственного университета (один из наиболее известных ныне живущих специалистов по западному эзотеризму и наиболее заметных представителей того направления, которое П. Г. Носачев называет «американским подходом» к его исследованию [Носачев 2023, с. 346–457]), предлагает использовать для «символической системы, взятой из античного гностицизма и адаптированной к современному политическому, религиозному или культурному контексту» (р. 11–12) термин «неогностицизм». Его книга “*American gnosis. Political religion and transcendence* («Американский гнозис: Политическая религия и трансцендентность») посвящена рассмотрению того, как неогностические идеи функционируют в литературе, кинематографе, эзотерических учениях, пространстве социальных сетей и политической жизни США (а неогностицизм, с точки зрения исследователя, являет собой религию *par excellence* политическую по причинам, которые мы еще обсудим позднее).

Вероятно, наиболее известный вклад, сделанный А. Верслуисом в эзотериологию, заключается в описании такого явления, как гнозис, и проведенном им различии между гнозисом «космологическим» и «метафизическим». Оба вида гнозиса связаны с преодолением субъект-объектного дуализма, однако первый из них ассоциирован с магией и обнаружением скрытых измерений Вселенной, а второй с мистицизмом и познанием о трансцендентном [Носачев 2017].

В эту дуальную систему автор на сей раз добавляет еще два этажа так, что она начинает выглядеть следующим образом: антигнозис → политический гнозис → космологический гнозис → метафизический гнозис. Антигнозис – это тоталитарная форма мышления, требующая от своих адептов полного подчинения определенной картине мира и криминализации инакомыслия. В свою очередь, политический гнозис «означает осознание того, что существующая система, навязанная государством или государством-и-технологиями, в действительности основана на лжи» (р. 19). От понимания

того, что развитие общества пошло неправильным путем, человек может перейти к духовным поискам и достижению следующих уровней гнозиса.

В схеме, изложенной выше, мы также видим движение от экстремального дуализма (существуют лишь моя точка зрения и неправильные; и все, что неправильно, должно быть уничтожено) к предельному нон-дуализму космологического гнозиса.

А. Верслуис не может сам не замечать противоречия в том, что, с одной стороны, (нео)гностицизм является крайне дуалистической системой с четким разделением на добрые и злые силы в природе человека и мироздании; с другой – определяющей характеристикой гнозиса в его интерпретации является нон-дуальность. Одно из предложенных им решений заключается в том, что неогностицизм и достижение гнозиса представляют собой, в сущности, разные религиозные явления; другое – в том, что «неогностицизм можно понимать как движение от ложной реальности к подлинной, а следовательно, от дуалистической иллюзии к не двойственной истине» (р. 24).

Книга А. Верслуиса состоит из предисловия и 12 глав, в первой из которых он отвечает на вопрос, что такое неогностицизм и гнозис. Во второй и третьей главах А. Верслуис занимается поиском неогностических мотивов в американской литературе (в этот список попадают не только достаточно очевидные фигуры вроде Уильяма Берроуза, Филипа Дика, Гарольда Блума, Томаса Пинчона или Кормака Маккарти, но и такие классики, как Герман Мелвилл, Эдгар Аллан По и Натаниэль Готорн, причисленные к сонму неогностиков за несправимо пессимистический взгляд на мир) и кинематографе (тетралогия «Матрица», «Темный город», «С широко закрытыми глазами»).

Далее автор переходит к рассмотрению конкретных персоналий, идентифицируемых им как неогностиков: четвертая и пятая главы посвящены соответственно чилийскому эзотерическому гитлеристу Мигелю Серрано и колумбийскому спиритуалисту Самаэлю Аун Веору. Эти авторы ответственны за создание эзотерических систем, в которых роль средства достижения гнозиса играет религиозное почитание Гитлера у Мигеля Серрано и занятие сексом без эякуляции в случае Аун Веора.

Известный интерес с точки зрения отношений эзотеризма и науки представляет рассмотренные А. Верслуисом в шестой главе воззрения Чарльза Мьюзеса, совмещавшего в себе идентичности выдающегося математика и эзотерического философа, который создал известную как «Львиный путь» систему духовного развития. Теория гиперчисел, разработанная Мьюзесом как математиком, становится в его картине мира как эзотерика средством

духовного преобразования человечества, поскольку созерцание и использование их форм и свойств открывает доступ к возможностям сверхсознательного-Я.

В седьмой главе А. Верслуис достаточно лапидарно рассматривает такое явление, как американская психоделическая культура, с целью продемонстрировать, что «неогностические элементы уже давно присутствуют у тех, кто исследует скрытые аспекты космоса с помощью психоделиков» (р. 139).

Наконец, последние четыре главы монографии посвящены описанию религиозного явления, которое А. Верслуис предлагает называть «американским архонтическим неогностицизмом», и концептуализации неогностицизма как политической религии.

Основополагающим автором для формирования мировоззрения, о котором далее пойдет речь, стал британский конспиролог Д. Айк, прославившийся благодаря своей теории о злонамеренной расе разумных рептилий, что правят людьми под видом мировых элит. Менее известен русскоязычному читателю Джон Лэмб Лэш, занятый объединением идей античного гностицизма с экологической повесткой. Однако архонтический неогностицизм в любом случае не сводится к комбинации взглядов этих двух (или иных многочисленных) авторов, поскольку представляет собой живое явление, формирующееся на наших глазах в социальных сетях Gab, Reddit и т. п.

Взгляды участников подобных сообществ могут существенно разниться, однако они так или иначе верят в то, что наша Земля является «планета-тюрьмой» под властью злых существ (архонтов, инопланетян, рептилоидов и т. п.), которые эксплуатируют человечество в своих целях; реинкарнация призвана исключить возможность побега; мировые элиты безумны и\или открыто враждебны человечеству (р. 160).

Итак, архонтический неогностицизм, с точки зрения А. Верслуиса, вполне определенно представляет собой «новое религиозное явление» (р. 162); это явление формируется на наших глазах в интернет-сообществах, где подписчики обмениваются тысячами мемов подобной тематики¹; и оно сущностным образом связано с крайне правыми.

Развивая рассмотренную нами выше концепцию антигнозиса и свои идеи о борьбе с ересями, лежащей в основе тоталитаризма [Versluis 2006], А. Верслуис пишет, что в современных США уста-

¹ По адресу <https://arthurversluis.com/american-gnosis-political-religion-and-transcendence/a-neo-gnostic-meme-repository/> желающие могут ознакомиться с коллекцией неогностических мемов, собранных А. Верслуисом в процессе работы над книгой.

новлен репрессивный режим подавления инакомыслия. В то время как левые захватили университеты и медиа и используют их для продвижения своей повестки, книги крайне правых запрещают к продаже Amazon, их аккаунты блокируют в социальных сетях, их вытесняют из академической среды, а следовательно, именно они и являются в США настоящей политической оппозицией.

В условиях, когда весь мир, с их точки зрения, будто бы скрыт за амальгамой из левой пропаганды, именно неогностицизм с его различием между подлинной и неподлинной реальностями становится для крайне правых тем религиозным мировоззрением, на языке которого они выражают свое недовольство: удачной метафорой здесь может послужить фильм Джона Карпентера «Они живут». В этом фильме Лос-Анджелес оказывается захвачен «инопланетянами с черепоподобными лицами, получившими политическую, техническую, медийную и полицейскую власть, и только те, у кого есть очки (или контактные линзы), могут видеть подлинную ситуацию» (р. 1), – а в качестве таких очков как раз и выступает политический гнозис.

Из пространства мейнстримных соцсетей крайне правые бегут в децентрализованные блог-платформы (одна из которых даже носит название Pleroma), где некоторые из них становятся «работниками света», занимаясь распространением нью-эйджерского контента. Примечательно, что если одна из наиболее известных идей А. Верслуиса заключается в возможности инициации через текст, ставшей для западного эзотеризма заменой непрерывной инициатической цепи [Versluis 2004], то в новой книге он рассматривает, как в среду распространения гнозиса превратились социальные сети.

Не затрагивая релевантность рисуемой А. Верслуисом апокалиптической картины политическим реалиям США, здесь хочется сделать три замечания. Для первого из них мы обратимся к упоминаемому А. Верслуисом в качестве примера архонтического неогностицизма сообществу в социальной сети Reddit r/ EscapingPrisonPlanet/. За минувший год в этом сообществе прошли два опроса на тему политических взглядов участников². На их материале можно увидеть, что большинство респондентов демон-

² Before arriving at Prison Planet Theory, did yall identify more with conservative talking points or liberal talking points? URL: https://www.reddit.com/r/EscapingPrisonPlanet/comments/18tatq2/before_arriving_at_prison_planet_theory_did_yall/ (дата обращения 30.08.2024); Are you political? and if so are you conservative or liberal? URL: https://www.reddit.com/r/EscapingPrisonPlanet/comments/16dnphu/are_you_political_and_if_so_are_you_conservative/ (дата обращения 30.08.2024).

стрирует полное равнодушие либо резкое неприятие политики, называя все существующие идеологии инструментами порабощения человечества архонтами, а из оставшихся – почти все относят себя к либералам, либертарианцам либо сторонникам крайне левых идеологий в диапазоне от марксизма до анархизма (лишь два человека в одном из опросов охарактеризовали себя как консерваторов – и ни один как ультраправого). Хотя подобные опросы с общей аудиторией менее 50 человек едва ли могут быть признаны репрезентативной выборкой в отношении сообщества с более чем 60 000 участников, по ним уже можно предположить, что описываемое явление несколько сложнее, чем его описывает исследователь – и причиной обращения к архонтическому неогностицизму может быть ощущение тотальной лжи, исходящее от всех (а не только «левых») форм политики.

Еще более показательной в этом отношении выглядит реакция подписчиков сообщества на победу на выборах президента США 2024 г. Дональда Трампа: в отличие от опрошенной А. Верслуисом респондентки, сравнивающей последнего с гностическим посланцем света (р. 3), большинство этих людей негативно воспринимает и его, и Илона Маска, считая такими же аффилированными с архонтами элитариями, что и прочих политиков³.

Другой вопрос, который хочется поставить к книге А. Верслуиса, заключается в том, насколько рассматриваемое в ней религиозное мировоззрение является, собственно говоря, «новым». Уже в цитируемых Айком трудах Рудольфа Штайнера можно встретить представление о сущностях, чьей пищей служат человеческий страх, – а в более разработанном виде мы встречаемся с идеей человечества как источника энергии для более развитых существ в трудах Роберта Монро и Карлоса Кастанеды⁴, которые А. Верслуисом не рассматриваются вовсе.

Между тем, на наш взгляд, полезно было бы обратиться не только к этим идеям, но и к описываемым у вышеупомянутых авторов практикам астральной проекции (Монро) и осознанных сновидений (Кастанеда), набравших в неогностических сообществах известную популярность. В таком случае как раз можно было заметить общее эскапистское желание бежать от опостылевшего мира

³ This election got me thinking... URL: https://www.reddit.com/r/EscapingPrisonPlanet/comments/1glfrjy/this_election_got_me_thinking/ (дата обращения 14.12.2024); I'll just let Elon's Tweet Speak for itself... URL: https://www.reddit.com/r/EscapingPrisonPlanet/comments/1glgv3o/ill_just_let_elons_tweet_speak_for_itself/ (дата обращения 14.12.2024).

⁴ См.: *Кастанеда К.* Огонь изнутри. М.: София Медиа, 2018. 350 с.; *Монро Р.* Далекие путешествия. Киев: София, 2008. 350 с.

в пространство персональных реальностей как у неогностических сообществ, обращающихся для этого к практикам внетелесного опыта, так и у тех возрождающих идею сессиионизма ультраправых групп, о которых пишет А. Верслуис.

Наконец, можно заметить, что гностицизм и его современные формы понимаются А. Верслуисом чрезвычайно расширительно, превращаясь из конкретного религиозного явления в тип мировоззрения, субверсивного по отношению к любым установленным догмам. Подобное эссенциалистское понимание гностицизма и гнозиса, как вполне убедительно показал Д. Робертсон, было сконструировано близкими к кругу «Эранос» исследователями, которым подход А. Верслуиса во многом наследует [Robertson 2021].

Книга А. Верслуиса обладает несомненной ценностью с точки зрения эзотериологии, так как в ней находят развитие магистральные для этого автора идеи: различные формы гнозиса, инициация через текст и развитие тоталитаризма из борьбы с религиозным инакомыслием. Она представляет интерес и для неспециалиста своей попыткой осмыслить мировоззренческий субстрат, на основе которого на Западе формировались набравшие в последние годы популярность крайне правые сообщества (правда, движение QAnon, представляющее большой интерес в этой связи, А. Верслуис практически не затрагивает). В то же время следует понимать, что А. Верслуис, и ранее соотносивший себя с позицией «симпатического эзотеризма» [Верслуис 2013], свою последнюю книгу пишет со столь же нескрываемой симпатией к американским «альтрайтам» – и подобная ангажированность может не всегда способствовать тому, чтобы охватить описываемое явление во всей его полноте.

Литература

- Верслуис 2013 – *Верслуис А.* Что такое эзотерика? Методы исследования западного эзотеризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4. С. 11–35.
- Носачев 2017 – *Носачев П.Г.* Нет ничего нового под солнцем: «гнозис» как категория в исследовании западного эзотеризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 4. С. 187–208.
- Носачев 2021 – *Носачев П. Г.* Гностический троп в современной медиакультуре. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 1. С. 295–315.
- Носачев 2023 – *Носачев П.Г.* «Отреченное знание»: Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI в.: Историко-аналитическое исследование. М.: НЛО, 2023. 504 с.

- Robertson 2021 – *Robertson D.* Gnosticism and the history of religions. L.: Bloomsbury Publishing Plc, 2021. 240 p.
- Versluis 2004 – *Versluis A.* Restoring paradise. Western esotericism, literature, art, and consciousness. N.Y.: State University of New York Press, 2004. 174 p.
- Versluis 2006 – *Versluis A.* The new inquisitions. Heretic-hunting and the intellectual origins of modern totalitarianism. Oxford: Oxford University Press, 2006. 208 p.

References

- Nosachev, P.G. (2017), “There is nothing new under the sun. ‘Gnosis’ as a category in studies of Western esotericism”, *Gosudarstvo, religiya, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, no. 4, pp. 187–208.
- Nosachev, P.G. (2021), “The gnostic trope in contemporary media culture”, *Gosudarstvo, religiya, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, no. 1, pp. 295–315.
- Nosachev, P.G. (2023), «*Otrechennoe znanie*»: *Izuchenie marginal’noi religioznosti v XX i nachale XXI v.: Istoriko-analiticheskoe issledovanie* [“Rejected knowledge”. Research of marginal religiosity in the 20th and beginning of the 21st century. Historical and analytical research], NLO, Moscow, Russia.
- Robertson, D. (2021), *Gnosticism and the history of religions*, Bloomsbury Publishing Plc, London, UK.
- Versluis, A. (2004), *Restoring paradise. Western esotericism, literature, art, and consciousness*, State University of New York Press, New York, USA.
- Versluis, A. (2006), *The new inquisitions. Heretic-hunting and the intellectual origins of modern totalitarianism*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Versluis, A. (2013), “What is esoteric? Methods in the study of western esotericism”, *Gosudarstvo, religiya, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, no. 4, pp. 11–35.

Информация об авторе

Роман С. Королев, магистрант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Москва, Миусская пл., д. 6; chevengur.23@gmail.com

Information about the author

Roman S. Korolev, master’s student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; chevengur.23@gmail.com

УДК 233

DOI: 10.28995/2658-4158-2025-1-159-165

Движение трансцендентальной медитации
в исторической перспективе:
от универсализма к партикуляризму
Рецензия на книгу: *Sawyer D., Humes C.*
The transcendental meditation movement.
Cambridge: Cambridge University Press. 2023. 80 p.

Виктория В. Тихонова

Независимый исследователь, Москва, Россия, vic.tikhonova@yandex.ru

Для цитирования: Тихонова В.В. Движение трансцендентальной медитации в исторической перспективе: от универсализма к партикуляризму. [Рец.]: *Sawyer D., Humes C.* The transcendental meditation movement. Cambridge: Cambridge University Press. 2023. 80 p. // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2025. № 1. С. 159–165. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-1-159-165

The transcendental meditation movement
in historical perspective.
From universalism to particularism
Book review: *Sawyer D., Humes C.*
The transcendental meditation movement.
Cambridge: Cambridge University Press, 2023. 80 p.

Victoria V. Tikhonova

Independent researcher, Moscow, Russia, vic.tikhonova@yandex.ru

For citation: Tikhonova, V.V. (2025), “The transcendental meditation movement in historical perspective. From universalism to particularism. [Book review]: *Sawyer D., Humes C.* The transcendental meditation movement. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. 80 p.”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 159–165, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-1-159-165

© Тихонова В.В., 2025

В книге «Движение трансцендентальной медитации» (далее – ТМ) рассматривается история развития ТМ-организации (далее – ТМО) и ее внутренние проблемы. Авторы книги Дана Сойер и Синтия Хьюмс – религиоведы¹, но до 1983 г. они были участниками движения ТМ, имели личное общение с Махариши и многими членами ТМО, поэтому хорошо знакомы с инсайдерским пониманием учения Махариши и деятельности ТМО. Представление о современном состоянии движения ТМ авторы составили на основании бесед и переписки с ключевыми фигурами ТМО и учителями ТМ, покинувшими ТМО, а также анализа публикаций о ТМ исследователей новых религиозных движений (далее – НРД). Сойер и Хьюмс сопоставили в своей книге разные интерпретации особенностей развития движения ТМ и высказали свое мнение по наиболее дискуссионным вопросам.

Первый из таких вопросов – является ли движение ТМ религиозным. Отвечая на этот вопрос, по словам авторов, следует учитывать разделение сообщества людей, практикующих ТМ, на малочисленный внутренний круг ТМО («культовое движение» в понимании У.С. Бейнбриджа и Р. Старка) и подавляющее большинство людей, медитирующих после обучения ТМ автономно («клиентурный культ» и «аудиторный культ», по Бейнбриджу, или НРД, «принимающее мир», согласно Р. Уоллису) (с. 2). Для тех, кто медитирует, не меняя образа жизни и религиозной идентичности, игнорирует значение пуджи и считает, что мантра – «бессмысленный звук», ТМ – не религия (с. 55). Но культовое ядро движения ТМ, по мнению авторов, религиозно, примыкает к традиции Адвайта Веданты Шанкары в форме неоиндуизма и вписывается в две из восьми семейных групп НРД, описанных Дж.Г. Мелтоном: «5) “семьи древней мудрости”» и «7) “Восточная и ближневосточная семья”» (с. 1). Сложность идентификации ТМО состоит в том, что ее представители «проводят пуджи, включающие имена индуистских богов, повторяют санскритские мантры, читают Бхагавад Гиту, придерживаются вегетарианской диеты, слушают записи Сама Веды и при этом не считают себя индуистами» (с. 26). Они утверждают, что учение Махариши универсально, отражает суть всех религий, но не принадлежит ни к одной из них, оно согласуется только с мировоззрением Шанкары и священной традицией святых, живших до и после него. Кроме того, они считают, что

¹ Дана Сойер – почетный профессор религиоведения и мировых религий в Колледже искусств и дизайна штата Мэн и адъюнкт-профессор азиатских религий в Институте капелланов штата Мэн. Синтия Энн Хьюмс – профессор религиоведения в колледже Клермонт Маккенна в Клермонте, штат Калифорния.

«Махариши знал истинную чистоту послания Шанкары лучше, чем кто-либо другой, включая индийских пандитов» (с. 26), поэтому все изменения, внесенные им в учение Шанкары, с их точки зрения, правильны, они воспринимаются членами ТМО как неопровержимые догматы, которые в конечном счете и являются для них объектом культа.

Вопрос о происхождении практики ТМ тоже остается спорным. Существует три предположения: Махариши обучался этой технике у своего учителя свами Брахмананды Сарасвати, который восстановил древнюю форму медитации, утраченную с течением времени; Махариши сам изобрел технику ТМ по благословению Брахмананды; и Брахмананда и Махариши обучали традиционной для ордена Сарасвати монашеской практике. Последнюю версию Сойер и Хьюмс считают наиболее правдоподобной, хотя в приложениях к статье Хьюмс 2005 г. можно прочитать рекомендации по медитации для мирян, оставленные Брахманандой, которые отличаются от инструкций Махариши для медитирующих и учителей ТМ [Humes 2005, p. 76].

История движения ТМ, согласно Сойеру и Хьюмс, начинается в октябре 1955 г. в Кочи (Индия) на «Великой Конференции по духовному развитию Кералы», поскольку именно с этого момента Махариши начал предлагать свой метод медитации. Авторы придерживаются хронологической последовательности в изложении материала. Рассматривая начальный этап формирования ТМО, Сойер и Хьюмс раскрывают суть учения Махариши, исследуют динамику роста численности медитирующих на Западе и проясняют причины нововведений. Например, показывают, когда и почему возникло понятие «чистота учения Махариши» и требование к членам ТМО ее соблюдать: в 1960 г. вследствие того, что обученная ТМ в Лондоне группа последователей Г.И. Гурджиева и П.Д. Успенского, изначально провозгласившая Махариши спасителем, в дальнейшем стала рассматривать его систему медитации лишь как дополнение к учениям их предыдущих мастеров (с. 11–13). Это побудило Махариши систематизировать, стандартизировать свое учение в эксклюзивный бренд и в дальнейшем защитить его товарным знаком.

Согласно первичной концепции Махариши высшая истина постигается не путем изучения какой-либо информации, а с помощью непосредственного опыта трансцендентного Абсолюта, поэтому его техника и называется «Трансцендентальная Медитация». Когда этот опыт становится постоянным, медитирующий достигает состояния духовного просветления, которое Махариши назвал Космическим Сознанием, заимствовав термин из одноименной книги Р.М. Бекка (1901), чтобы заменить синонимичные понятия дживанмукти Адвайты и нитья-самадхи (с. 10).

Сойер и Хьюмс полагают, что самый мощный импульс распространение ТМ получило после того, как в 1974 г. врач Ганс Селье, создатель теории стресса, прочитал статьи Р.К. Уоллеса и Г. Бенсона (1972), изучавших физиологические показатели медитаторов, и публично поддержал ТМ как практику глубокого отдыха, помогающую устранить стресс (с. 24). Публикации научных исследований ТМО в *Science*, *Scientific American*, *Lancet*, четырех бесцеллеров о ТМ, появление Махариши в популярном шоу Мерва Гриффина вызвали повальное обучение ТМ, называемое в ТМО «Волна Мерва» (с. 30).

Изначально созданная Махариши организация существовала для того, чтобы научить медитации, а не диктовать мировоззрение. Но в конце 1970-х гг. ситуация начала изменяться. «Волна Мерва» привела к тому, что «мейнстримеры», обучившиеся ТМ, чтобы получить пользу для здоровья, снизить кровяное давление, улучшить успеваемость в школе, повысить производительность труда, образовали значительно более многочисленную группу, чем «инсайдеры», жаждущие просветления, в результате чего «инсайдеры» почувствовали себя скорее изгнанниками, нежели лидерами своего движения (с. 31). Поэтому Махариши разработал программу ТМ-Сидхи, «чтобы отключить случайных медитирующих, одновременно привлекая к себе набожных верующих», по словам экс-члена ТМО П. МакВильямса (с. 39), занялся созданием «идеальных деревень», излучающих «суперсияние», выстраивал иерархию в ТМО, «эквивалентную индийской кастовой системе» (с. 38); утвердил дресс-код, режим, моральные, поведенческие, лексические нормы для внутреннего круга; заявлял, что метод достижения конечной цели ТМО – духовно возродить мир – больше не сводился к одной ТМ, а тех, кто был не согласен с его новыми планами, исключал из ТМО. Сойер и Хьюмс считают, что с 1980 г. «ТМО как общественно ориентированная образовательная организация в значительной степени перестала существовать» и потеряла, согласно их оценке, «многих лучших и ярких своих представителей» (с. 38).

Авторы подробно описывают два раскола в ТМО (1982–1983 гг.) – Р. Карлсена и Шри Шри Рави Шанкара (с. 40–46), – после которых ТМО еще дальше дистанцировалась от медитирующих и постепенно становилась «не только более индуистской, но и более замкнутой», по словам С. Лоу (с. 46). Простые и ясные объяснения, которые Махариши использовал ранее, были заменены понятиями из учебников физики, смешанными с ведическими терминами, и этот синтез, по определению авторов, напоминал «Бармаглота» Л. Кэрролла» (с. 46). Как сказал им бывший представитель ТМО, в ТМО утвердился «замысловатый лексикон полукровной санскритской науки» (с. 47).

Самыми финансово успешными из новых продуктов и программ Махариши были подходы «Аюр Веды Махариши» («АВМ»), продвигаемые Д. Чопрой. Его книга «Квантовое исцеление» (1989) стала бестселлером. Но в 1993 г. Чопра ушел из движения, и всем центрам ТМ было предписано прекратить рекламировать его курсы, кассеты и книги ради соблюдения «чистоты учения» (с. 52). А новые курсы «АВМ», разработанные ТМО, в частности «открытия» Т. Надера, были сложными и непонятными, поэтому неприглядными для потребителей духовных услуг (с. 52).

В 1990-е гг. в рядах ТМО нарастало недовольство инсайдеров продвижением сомнительных научных интерпретаций программ Махариши, принуждением углубляться в индуизм, политикой лидеров, исключаящих из ТМО инакомыслящих, авторитарностью этих лидеров, навязыванием дорогостоящих продуктов и методов лечения Аюрведы (с. 56); группа, проживающая в Фэйрфилде и регулярно практикующая ТМ, ТМ-Сидхи в течение двадцати пяти лет, устала ждать обещанного через 8 лет просветления; «качества, которые можно было бы связать с расширением сознания и ростом духовности, никто не продемонстрировал» (с. 57). Члена этой группы Л.Б. Шрайвера за статью «Выживание в раю», призывающую к открытой дискуссии, исключили из ТМО, как и Р. Арчера, запустившего веб-сайт Fairfield Life (с. 59). Исключали из ТМО также тех, кто посещал лекции Шри Шри Рави Шанкара.

В 2000 г. Махариши основал «Всемирную Страну Всеобщего Мира» и назначил ее правителем Т. Надера, получившего титул «Махараджа Надер Раам» (с. 59). В 2005 г. учителей ТМ обязали пройти курс переаттестации. Но это привело к тому, что больше людей стало обучаться ТМ за пределами ТМО, чем в ТМО, у тех учителей ТМ, которые отказались переаттестовываться и подчиняться указаниям ТМО взимать за обучение ТМ не менее 1000 долларов. Эти учителя утверждали, что движение ТМ уже не является синонимом ТМО: «для них ТМО – это мошенническая организация, которая отошла от первоначальной миссии, как и Махариши, возможно, тоже» (с. 60).

После смерти Махариши в 2008 г. ТМО руководят «Махараджа Надер», 33 раджи и тринадцать министров. Существует также официальная, но не зависящая от раджей организация «Фонд Дэвида Линча», руководимая Р. Ротом и возрождающая стратегию ТМО 1970-х гг.

ТМО по-прежнему отказывается признать решение суда Нью-Джерси 1977 г. и выводы ученых, идентифицирующих ТМО как религиозную организацию. Но Сойер и Хьюмс считают, что «мировоззрение ТМ-инсайдеров было и продолжает оставаться религиозным как в обычном, так и в академическом смысле этого слова.

Это конкретная разновидность неоиндуизма» (с. 55). Членам ТМО только «кажется, что они могут верить, как индуисты, вести себя, как индуисты, и при этом не быть индуистами» (с. 63). Что касается заявленных Махариши высших целей – даровать Космическое Сознание своим ученикам и принести мир всему миру – результаты оставляют желать лучшего: «многие практиковали ТМ 35, 40 и даже 50 лет, но немногие из них утверждали, что достигли просветления, и никто, включая Шри Шри Рави Шанкара, не был признан Махариши или ТМО просветленным» (с. 62). Признаков того, что мир вступил в «эпоху Просветления», тоже мало.

О перспективах дальнейшего развития ТМО Сойер и Хьюмс затрудняются сказать что-либо определенное. В Фэйрфилде, например, осталось уже менее 300 человек, выполняющих регулярные программы, в то время как самые давние последователи Махариши либо покинули Фэйрфилд, либо скончались, а неопиты опасаются вступать в новую организацию ТМ, поскольку в обществе утвердилось настороженное отношение к авторитарным НРД.

Относительно будущего движения ТМ за пределами ТМО Сойер и Хьюмс рассматривают три варианта развития событий: 1) учителя ТМ, отошедшие от официальной ТМО, постепенно вымрут; 2) учителя ТМ, ушедшие из ТМО, создадут прочные связи, свои объединения, подготовят преемников, и эта возможность уже реализуется. Например, Т. Ноулз утверждает, что ТМ – просто торговая марка, а сама медитация относится к индийской традиции Шанкары, ей можно дать другое наименование и обучать без какого-либо изменения инструкций, полученных от Махариши, лично он с 2022 г. предлагает «Ведическую медитацию» (с. 64). 3) Учителя могут обучать ТМ бесплатно, и в Британии это уже осуществляется. Так, с 2000 г. по сей день действует «Фонд медитации» («The Meditation Trust»), зарегистрированный в Англии и США (с. 65).

Подводя итог, следует сказать, что книга «Движение трансцендентальной медитации» займет особое место в историографии ТМ, поскольку в ней представлен и проанализирован большой объем эмпирического материала, показаны внутренние проблемы и противоречия этого движения, рассмотрено восприятие преобразований, происходящих в движении, инсайдерами, отступниками и исследователями НРД, прояснены многие моменты, упущенные другими авторами, сказано, откуда Махариши заимствовал главные термины, учтена вариативность дальнейшего распространения ТМ. Вместе с тем в книге отсутствует религиозоведческий анализ, подтверждающий тезис авторов о том, что ТМ – традиционная ведическая монашеская практика, и ничего не сказано о мнении ортодоксальных представителей ордена Сарасвати о мантрах, предложенных Махариши. Однако такое доказательство кажется

существенным для ответа на вопрос, является ли практика ТМ религиозной: если ТМ – традиционная ведическая практика, она религиозна для всех медитаторов. Разница между ними в том, что члены ТМО имеют одну религиозную идентичность («чистоту учения Махариши»), а свободные медитаторы – две или больше. Эту тему авторы оставили за скобками, так как их задача, судя по анализу их текста, состояла в том, чтобы показать, как ТМО из общественно ориентированной организации постепенно превратилась в эксклюзивное закрытое сообщество.

Литература

Humes 2005 – *Humes C.A. Maharishi Mahesh Yogi. Beyond the TM technique // Gurus in America / ed. by R.A. Forsthoefel, C.A. Humes. Albany: State University of New York Press, 2005. P. 55–79.*

References

Humes, C.A. (2005), “Maharishi Mahesh Yogi. Beyond the TM technique”, in Forsthoefel, R.A. and Humes, C.A., eds., *Gurus in America*, State University of New York Press, Albany, USA, pp. 55–79.

Информация об авторе

Виктория В. Тихонова, независимый исследователь, Москва, Россия; vic.tihonova@yandex.ru

Information about the author

Victoria V. Tikhonova, independent researcher, Moscow, Russia; vic.tihonova@yandex.ru

Научный журнал
Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии
№ 1 • 2025

Оформление обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
Н.В. Москвина

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет
125047, Москва, Миусская пл., 6

Свидетельство о регистрации СМИ
ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.
Периодичность 4 раза в год

Подписано в печать 18.03.2025

Выход в свет 25.03.2025

Формат 60×90^{1/16}

Уч.-изд. л. 10,0. Усл. печ. л. 10,4

Тираж 1050 экз. Свободная цена

Заказ № 2126

Отпечатано в типографии Издательского центра
Российского государственного гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., 6
www.rsuh.ru