

Владислав Раздьяконов

# Религиозная антропология русского спиритуализма конца XIX — начала XX века

Vladislav Razdyakonov

Religious Anthropology of Russian Spiritualism of the Late 19<sup>th</sup> — Early 20<sup>th</sup> century

**Владислав Раздьяконов** (Российский государственный гуманитарный университет, доцент кафедры истории религий Центра изучения религий; кандидат исторических наук) razdyakonov.vladislav@gmail.com.

**Vladislav Razdyakonov** (PhD; Associate Professor, Center for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities) razdyakonov.vladislav@gmail.com.

**Ключевые слова:** спиритуализм, спиритизм, религиозная антропология, история религии, национализм, православие

**Key words:** spiritualism, spiritism, religious anthropology, history of religion, nationalism, Orthodoxy

УДК: 21+233.5

DOI: 10.53953/08696365\_2023\_180\_2\_91

UDC: 21+233.5

DOI: 10.53953/08696365\_2023\_180\_2\_91

В фокусе исследования статьи — культурная рецепция спиритуалистических идей в России. Современный спиритуализм рассматривается в антропологическом аспекте: раскрываются представления русских спиритуалистов о цели существования человека и человечества, а также об устройстве человека и его духовной судьбе. По сравнению с зарубежными спиритуалистами русские спиритуалисты часто критически оценивали индивидуализм как разновидность эгоизма, отдавая приоритет коллективизму и традиционализму и считая принцип духовной иерархии выше принципа личной свободы. Подобные приоритеты были обусловлены эволюционистской и монистической философией спиритуализма, а также влиянием национального и религиозного факторов. Русские спиритуалисты ставили внутреннюю духовную свободу человека, заключающуюся в его подчинении духовному закону, выше требования его экономического, социального и политического освобождения.

This research focuses on cultural reception of spiritualistic ideas in Russia. Contemporary spiritualism is examined in the anthropological aspect. It reveals the ideas of Russian spiritualism on the purpose of man and humanity, as well as the organization of man and his spiritual destiny. Compared to foreign spiritualists, Russian spiritualists have frequently criticized individualism as a variety of egoism, gave priority collectivism and traditionalism, and felt that the principle of spiritual hierarchy was above the principle of personal freedom. These types of priorities were due to the evolutionary and monistic philosophy of spiritualism but also were deeply influenced by national and religious factors. Russian spiritualists have placed the inner spiritual freedom of a person. In Russian spiritualism internal spiritual human freedom, which included their submission to spiritual law, higher than the demands of their economic, social, and political liberation.

Современный спиритуализм (modern spiritualism) представлял собой движение, в основе которого находилась вера в сохранение и развитие человеческой личности после смерти физического тела и видимого прекращения его функций. Вера спиритуалистов в посмертный прогресс человеческой души основывалась на эволюционном учении, ставшем магистральной теоретической рамкой для наук о природе и культуре во второй половине XIX столетия. В контексте истории отношений науки и религии спиритуализм можно определить как одну из традиций, постулировавших возможность их примирения, в эпоху расцвета монистической научной философии и кризиса традиционных

религиозных институтов. Хотя в движении принимали участие люди весьма разные по их научным интересам и религиозным убеждениям, сами спиритуалисты хорошо различали два его идеальных типа, которые можно обозначить как «экспериментальный» и «коммуникативный».

Расцвет экспериментального и теоретического типа спиритуализма происходил в контексте напряженной дискуссии об относительности научного знания о природе. Спиритуалисты определяли смерть как понятие, конструируемое современной физической и биологической наукой, и отказывались делать из имеющихся научных данных метафизический вывод об окончательном уничтожении человека. Они полагали, что отстоять бессмертие индивида можно, утверждая субстанциональность человеческого сознания, вопреки господствующему представлению о нем как о всего лишь функции биологического организма. Кроме того, они апеллировали к собственным опытам и разным научным гипотезам, например гипотезе о существовании эфира, утверждая принципиальную возможность иных, неизвестных современной науке, форм материи, способных обеспечить выживание человека после смерти тела. Спиритуалисты этого типа обычно обходили стороной религиозные вопросы, по крайней мере находясь в публичной сфере, либо доверяя собственной религиозной традиции, либо занимая позицию религиозного универсализма. Они выступали за формирование науки, открытой для обсуждения необычных фактов и свободной, с одной стороны, от религиозных суеверий, с другой — от академического научного догматизма.

Представители «коммуникативного» направления со скепсисом относились к попыткам научного обоснования бессмертия человеческой личности либо не возлагали больших надежд на науку как средство познания духовного мира. Они делали акцент на социальной и этической составляющих спиритуализма, рассматривая его прежде всего как духовно-нравственную философию. Главная цель этой философии заключалась в том, чтобы дать ответ на социальный и мировоззренческий кризис второй половины XIX столетия. Отвечая на религиозные и философские вопросы, представители этого направления неминуемо оказывались на территории религиозных и, шире, мировоззренческих идей, и не удивительно, что по многим позициям они вступали то в конфронтационные, то в синкретические отношения с ключевыми христианскими конфессиями.

В то время как представители «экспериментального» направления превращали спиритические сеансы в лаборатории, представители «коммуникативного» направления смотрели на них как на священные места, в которых можно было вступить в общение с духовным миром. Между обоими типами спиритуализма существовало напряжение, выражавшееся во взаимной критике и дискуссиях о том, в чем именно заключается сущность спиритуализма и какой метод следует признать наиболее подходящим для ее раскрытия. Последнее обстоятельство в то же время не мешало одним и тем же спиритуалистам заниматься как общением с духами, так и исследованиями неизвестных человеческих способностей и природы духовной коммуникации. В фокусе внимания представителей обоих направлений была «тайна человека», которую они стремились разгадать, прибегая либо к научному исследованию, либо к рациональной интерпретации библейского текста и сообщений духов.

Цель этой статьи заключается в том, чтобы, основываясь на материалах русских спиритуалистов, дать ответ на вопрос о причине амбивалентного характера спиритуалистической антропологии. С одной стороны, спиритуалисты

говорили о человеке как о наивысшей ценности, поэтому не покажется удивительным процитированное журналом «Ребус» высказывание священника Епископальной церкви Ричарда Хебера Ньютона (1840—1914): «Спиритуализм является либерализмом в религии, он представляет собой прогрессивную теологию; он совершает именно то самое дело, которое налагалось на человека христианством»<sup>1</sup>. С другой стороны, вопреки, казалось бы, очевидной трактовке спиритуализма как разновидности либерального христианства, отнюдь не все русские спиритуалисты разделяли ценности либеральной философии, критикуя ее не только с коллективистских позиций, но и с позиций консервативных, традиционалистских и монархических. Гипотеза статьи заключается в том, что особенности русской спиритуалистической антропологии были обусловлены спиритуалистической метафизикой, центральная идея которой состояла в духовной эволюции и предполагала определение эволюционного лидера. Консервативный характер русского спиритуализма был обусловлен его укорененностью в религиозной традиции, ориентацией на монистическую научную философию, а также выборочной рецепцией спиритуалистических идей в России конца XIX — начала XX века.

Для определения особенностей и характера спиритуалистической антропологии необходимо принять во внимание, что спиритуализм фактически поддерживал дискуссионную для второй половины XIX века мысль о том, что, по крайней мере, некоторые формы религии, например анимизм, имеют антропологическую природу — более совершенные развоплощенные люди создавали их для менее совершенных людей, воплощенных в земные тела. Этот антропологический тезис служил примирению двух конкурировавших в публичном пространстве во второй половине XIX века представлений о происхождении религии, которые можно обозначить как «христианское» и «гражданско-социальное». Христианство определяло религию как связь с Богом и настаивало на ее трансцендентном по отношению к природе происхождении. Социальное представление о религии предполагало, что все религии создаются людьми для людей и служат удовлетворению человеческих, или, шире, природных потребностей. Отчетливо эту точку зрения сформулировал Людвиг Фейербах, отметивший, что «содержание и предмет религии совершенно человеческие... теологическая тайна есть антропология... сознание бога есть не что иное, как сознание рода» [Фейербах 1955: 308]. Спиритуалисты, используя старый религиозный космологический концепт «духовного мира», попытались совместить оба видения — они утверждали, что развитые и совершенные люди, живущие в духовном мире, создают и поддерживают религии, и делают это в согласии с замыслом Бога о судьбе человечества.

## Духовное человечество и проблема духовного разнообразия

Хорошо известны социально-утопические корни спиритуалистической социальной философии, с которой русские спиритуалисты знакомились по сочи-

1 Гебер Ньютон Р. Взгляд на спиритуализм с птичьего полета. Статья Р. Гебер Ньютона (New-York Herald, 31 марта 1889) // Ребус. 1890. № 27. С. 229.

нениям Андрея Джексона Дэвиса и Аллана Кардека. По словам Катрин Албанезе, социальный проект Дэвиса предлагал «решение для болезней общества, и решение это было фурьеристским» [Albanese 2007: 2013]. К примеру, Дэвис, сравнивая Фурье с Иисусом, заключал, что первый «систематизировал основные принципы» последнего так, чтобы «они могли быть воплощены практически и таким образом произвели бы моральное обновление человечества» [Davis 1847: 590—591]. Согласно Кардеку, спиритуализм служил выражению воли человечества — по его словам, «это своего рода существо коллективное, под именем которого подразумевается совокупность существ мира духовного» [Кардек 2019: 68]. Как замечала Линн Шарп, «логика перевоплощения прямо коренилась во французских социальных и культурных ценностях равенства» [Sharp 2006: 63].

Социальной идее всемирного человеческого братства соответствовала в большинстве известных спиритуалистических учений идея религиозного универсализма, утверждавшего единство Божественного откровения, предназначенного для всего человечества без какого-либо религиозного, национального и расового предпочтения. Спиритуализм и был, по мнению некоторых спиритуалистов, «новым откровением» (new dispensation), доказывавшим существование духовного мира и возможность прямой коммуникации с ним. Кредо американского спиритуализма хорошо сформулировала известная медиум Кора Ричмонд (1840—1923): «Спиритуализм не принадлежит какой-либо стране, нации или народу. Он принадлежит человечеству; он находится во владении мира душ»<sup>2</sup>. Кредо французского спиритизма в этом отношении было очень похожем: «Иисус сказал: “Люби ближнего своего, как самого себя”; значит, кто же ближний? Разве семья, секта или нация? Нет, это человечество во всем объеме, во всей полноте» [Кардек 2019: 191]. С точки зрения английского спиритуалиста Уильяма Стейнтон Мозеса, «фикция, что данный народ, данная местность земного шара имеет монополию истины, есть грубое порождение тщеславия и глупости людской», в то время как «христианство стоит в одном ряду с другими и имеет свои недостатки и несовершенства»<sup>3</sup>.

Главной причиной разделения человечества считалось господство частных материальных интересов над единством интересов духовных. По крайней мере, в американском спиритуализме «борьба с материализмом» включала в себя борьбу за право свободного самовыражения в любой из сфер человеческой жизни и явным образом в сочинениях и публичных выступлениях популярных медиумов сопровождалась требованиями либеральной реформы общественных отношений. Характерная для англо-американского спиритуализма и французского спиритизма критика религии была направлена против «теологии» с ее догматами и обрядами «духовенства», эксплуатирующего в своих интересах паству, и «церкви» как репрессивного института. Освобождения человечества можно было достичь посредством воспитания и образования общества — в общем и целом, на мой взгляд, такой спиритуализм можно отнести к традиции

- 
- 2 The Spiritual Harvest of the Year. A Discourse by Mrs. Cora L.V. Richmond, trancespeaker for the First Society of Spiritualists, was delivered on her return from England, at Fairbank Hall. Sunday evening, December 26, 1880 // *Medium and Daybreak*. 1881. № 564. January 21. P. 49.
  - 3 Мозес У.С. Учение Духов — социальное, этическое и религиозное // Ребус. 1908. № 16. С. 3.

«религиозного просвещения» и определить как одного из исторических предшественников современного феномена «внерелигиозной духовности» [Ореханов, Колкунова 2018].

Ключевым проводником идей религиозного просвещения на русской почве был А.Н. Аксаков, считавший Дэвиса своим духовным учителем. В письмах к Дэвису он писал, что не знает никого в России, кто бы рассматривал «спиритуализм как средство реформы и прогресса», и признавался в том, что «все его интересы сосредоточены на великом движении универсальной реформы в Америке» [Davis 1868: 480, 488]. Когда в 1865 году Аксакову было отказано в печати в России сочинения Роберта Гера, проповедовавшего от лица духов либеральные идеи, он избрал, судя по заметке в его дневнике и письме к Дэвису, обходной путь — утверждать «факты» спиритуализма, параллельно ведя критику «научного догматизма». Его обращение к принципу фальсификационизма как полемическому оружию имело религиозные корни — там, где Дэвис мог открыто осуждать «непогрешимость» теологов, Аксаков мог критиковать лишь веру в непогрешимость ученых; там, где Дэвис ратовал за свободу общества от тирании, Аксаков защищал свободу научного исследования.

Специфика отношения большинства русских спиритуалистов к идее религиозного универсализма ярче всего видна на примере их отношения к проблеме духовного многообразия. Спиритуалисты обычно объясняли разнообразием духовного мира противоречия между спиритуалистическими учениями, например Пьер Леймари публично призывал на этом основании Аксакова к примирению с учением Кардека:

...если в Англии ваши духовные друзья дают вам объяснения, отличающиеся от тех, которые мы получаем во Франции, это значит, что в том мире, как и в нашем, есть разные мнения. Давайте уважать эти мнения; давайте их взвесим, но не будем им придавать значения больше, чем они заслуживают<sup>4</sup>.

Следование принципу религиозного универсализма в американском спиритуализме не требовало от человечества единства в духовном мире. К примеру, Дэвис учил, что духовный мир — «Страна лета» — это мир свободных человеческих ассоциаций, в котором он находит место даже для последователей барона Гольбаха, отрицающих существование Бога.

Серьезной альтернативой концепции «духовного разнообразия» в спиритуализме стала концепция «духовной иерархии», сформировавшаяся на русской почве под влиянием разнородных факторов, из которых следует указать на религиозные учения Кардека и Моисея, а также монистическую философию, утверждавшую духовное единство Вселенной, представленную в сочинениях высоко ценимого русскими спиритуалистами Карла Дюпреля. Желаемый духовный мир таких разных по их религиозным убеждениям спиритуалистов, как Мария Петровна Сабурова и Иван Александрович Карышев, был миром иерархически организованных духов, связанных друг с другом отношениями господства и подчинения. Постулирование единства в духовном мире предполагало разделение всего человечества на две части — «светлую» и «темную». Последователям спиритуалистического «света», хранившим и воплощавшим в жизнь

4 *Leymarie P.G.* The editor of the “Revue Spirit” on Allan Kardec // *The Spiritualist*. 1875. October 8. P. 176.

духовные ценности, противостояли разнообразным врагам. К примеру, по выражению руководительницы Московского спиритического кружка Александры Ивановны Бобровой, такими врагами были «противоположные», или «отпадшие», по словам И.А. Карышева, «свету» противостоял Денница с легионами павших духов, а согласно Елене Ивановне Молоховец — сам Сатаниил. Принцип единства человечества в различии стал принципом его единства в подчинении, однако идея «духовной иерархии» была не единственным камнем раздора, брошенным в универсальное космополитическое спиритуалистическое братство.

## Русские духи

Последовательный религиозный универсализм Аксакова был на русской почве скорее исключением. Спиритуалисты в России обычно принимали универсалистскую этику; к примеру, они могли бы легко согласиться с утверждением: «Любите друг друга!» Вот в этом учении и заключается сущность и содержание спиритизма или спиритуализма, которое уже самым этим названием говорит об его истинной духовности»<sup>5</sup>. Однако в большинстве своем русские спиритуалисты оставались на позиции умеренного религиозного эксклюзивизма, считая православие, хотя и требовавшее в той или иной степени реформы, наиболее совершенной из всех религиозных традиций.

Еще в 1860-е годы Аксаков сожалел в газетной заметке о том, что среди русских спиритуалистов много сторонников синтеза православия и спиритуализма, которые не способны встать на позицию «рационального» спиритуализма. Как показывают датированные серединой 1860-х годов автоматические записи медиумов Евгении Федоровны Тыминской и Анны Аполлоновны Болтиной, а также многочисленные протоколы спиритических сеансов начала XX века, этот «христианский» синтез играл определяющую роль в русском спиритуализме. Такое соединение было возможным благодаря тому, что учение Кардека содержало идеи о «христианском спиритизме», однако интерпретация его в России в отличие от Франции была куда более догматичной и «церковной». Не удивительно, что всероссийское спиритуалистическое объединение, выпускавшее книги в издательстве «Кардек», было названо Московским кружком спиритуалистов-догматиков — этим названием его лидеры, Владимир Павлович Быков и Елена Федоровна Сперанская, хотели показать, что они придерживаются «догматов христианской церкви».

Среди материалов русских спиритуалистов, как и английских [Oppenheim 1985: 67], легко найти множество подтверждений их прохристианских симпатий. К примеру, Виктор Иванович Прибытков осуждал Сергея Валериановича Семенова как «фанатика оккультизма» и предлагал Аксакову распустить Санкт-Петербургский кружок для исследований в области психизма за то, что «тряпка» И.А. Карышев, известный своими христианскими взглядами, допускает критику христианства на его собраниях со стороны Месселя Викентьевича Погорельского, который «опровергал религиозный смысл фактов Евангелия и Библии, объясняя их по-своему»<sup>6</sup>. Варвара Ивановна Прибыткова защищала

5 Вагнер Н. О медиумизме // Ребус. 1893. № 18. С. 185.

6 Институт русской литературы (Пушкинский дом). Рукописный отдел (ИРЛИ РО). Ф. 2. Оп. 16. Д. 9. Письма Прибыткова, Виктора Ивановича — А.Н. Аксакову. Л. 94 об.

божественность Христа в спорах с М.П. Сабуровой о христианских догматах и критиковала А.М. Бутлерова за увлечение книгой теософа Альфреда Синнета: «...до сих пор никак не могу понять, что может нравиться Вам и Ал. Н-чу в этом эзотеризме? По-моему, все произвольная, ни на чем не основанная фантазия»<sup>7</sup>. Е.Ф. Тыминская, опасаясь, что участники планируемого Н.П. Вагнером Русского идеалистического общества будут отрицать божественность Христа, писала: «Соображая все это, я боюсь, что при чтении кем-либо из общества статьи, отвергающей Господа моего как Бога, я или разрыдаюсь, или выйду из залы»<sup>8</sup>. В.П. Быков высказывался довольно определенно, говоря о том, что «тот не спирит и не спиритуалист, кто небрежет законами Христа и Церкви, а обманщик, волк в овечьей шкуре»<sup>9</sup>. И.А. Карышев также не отличался религиозным либерализмом: «...жить на Земле без помощи Бога, без постоянной защиты своего Ангела-хранителя, без искупительной жертвы Христа Спасителя, нет никакой возможности и... человек Земли, желающий обходиться без помощи Божией, должен погибнуть навеки» [Карышев 1899: 161]. Таким образом, христианская идентичность многих последователей спиритуализма в России становилась препятствием для принятия позиции религиозного универсализма и, соответственно, идеи всемирного братства без различия вероисповеданий.

Вторым препятствием для формирования всемирного человеческого братства стала национальная идентичность, определившая желание многих спиритуалистов обрести «оригинальный» голос. Антиуниверсалистский национальный тренд формировался под влиянием ключевой метафизической идеи спиритуализма о духовной эволюции человечества. Доведенная до логического конца идея противопоставления дикости и цивилизации предполагала определение цивилизационного лидера; к примеру, Кардек сравнивал примитивные народы с жителями «низших сфер» [Кардек 2019: 85]. Аксаков отдавал пальму духовного первенства Америке. По его мнению, спиритуализм «развился преимущественно в Соединенных Штатах Северной Америки, потому что для него нужна была почва свободная... он разрушает в деле веры всякую церковность и догматизм» и «не легко допускается теми, для которых свобода мысли грех» [Аксаков 1863: VIII]. В конечном счете спиритуалистический национальный мессианизм был порождением эволюционизма — вопрос был скорее о выборе шкалы оценки успеха той или иной цивилизации, и в этом отношении русские спиритуалисты закономерно стремились найти собственный путь, отличный от пути, предлагавшегося их зарубежными коллегами по религиозному цеху.

На русской почве тенденция поиска национального духовного лидера ярко была представлена в учении Молоховец, осуждавшей «космополитизм» и «свободу слова» как новейшие западные изобретения и говорившей об особой миссии религиозного просвещения, возложенной на «православно-русский народ». Подобных, но, возможно, менее радикальных взглядов могла придер-

7 ИРЛИ РО. Ф. 2. Оп. 17. Д. 42. Письма Прибытковой Варвары Ивановны [1885—1886] — Бутлерову А.М. Л. 13.

8 Архив Музея национальной письменности Чехии, Прага (Pamatnik Narodniho Pisemnictvi, Literarni Archiv). Wagner. Тыминская Е.Ф. — Н.П. Вагнеру. Письмо от 16 апреля [1880]. Л. 1 об. — Л. 2.

9 Голос всеобщей любви. 1908. № 1. С. 16.

живаться В.И. Прибыткова. Она высоко оценивала учение Сведенборга, которого его русские последователи, например В.И. Даль или Клеопатра Михайловна Шаховская, считали «православным» автором, — с точки зрения Сведенборга, духи по переселению в духовный мир сохраняли свою национальную идентичность. Популярным апологетом соединения русской национальной идеи и спиритуализма в начале XX века был Быков, вдохновленный, по его словам, Серафимом Саровским и признававшийся, что стремился выдержать «Спиритуалист» «в духе истинно русского верования, в духе истинно-православной христианской религии»<sup>10</sup>. Спиритуализм, говоривший с его приверженцами голосами святых и праведников, стал средством ревитализации национальной исторической памяти, приобретающей в эпоху ее активного осмысления и активизации не только музейное, но и вполне реальное с точки зрения спиритуалистов измерение. Духи русской нации не только были всегда рядом, но и были призваны сыграть решающую роль в освобождении Русского государства от захватчиков и интервентов в эпоху социальной турбулентности, распознававшуюся как знак наступающего Апокалипсиса:

Грядет час суда земли, и потребует она изгнать чужеземцев, как рев бури, с одного конца великого царства нашего и до другого, прогремит праведный глас народный — глас Божий: Русь — для русских... Дружно и смело вперед на бой за спасенье родины и веры православной... [Крыжановская 1906: 325].

Мечта о грядущем национальном лидерстве соединялась с идеей об особом духовном призвании русского и других славянских народов; к примеру, с точки зрения Петра Александровича Чистякова,

в славянской расе заложены все необходимые элементы для дальнейшего прогресса человечества; латинско-романские расы уже исчерпали провиденциальную потенцию их исторического самоопределения и к истинно-духовному прогрессу человечества, очевидно, прибавить уже ничего не могут...<sup>11</sup>

Расовые воззрения П.А. Чистякова были обусловлены его пониманием идеи духовной эволюции, согласно которой развитие человечества определялось не межвидовой борьбой, но высшим провидением, предназначавшем каждой расе сыграть свою роль на арене мировой истории. На примере Московского спиритического кружка, медиумы которого так и не смогли сделать окончательный выбор между катастрофическим и миллениальным сценарием [Маклакова 2020: 299], видно, что русские спиритуалисты не были убеждены в сотериологической силе человека и, ожидая худшего, пророчили нерадивому человечеству расплату от лица высших сил. Парадоксальным образом карали или спасали нерадивое человечество более совершенные духи, а фактически его собственные исторические предки, осуждавшие тот путь, по которому двинулись их потомки.

Говоря о нациях, русские спиритуалисты нередко использовали биологические метафоры, определявшие нацию как «духовный организм». Представления спиритуалистов о «нации» были проекцией их антропологических представлений о существовании особого рода «тела», являющегося носителем

10 [За четыре года 1909] // Спиритуалист. 1909. № 1. С. 28.

11 От редакции // Русский франкмасон. 1908. № 1. С. 4.

жизненной силы, посредством которой дух управляет физическим организмом. Состояние такого «коллективного эфирного тела» напрямую зависело от духовно-нравственного состояния составляющих его частей. Главный грех, который могла совершить нация, был грехом против ее религии, и, как показывают примеры Чистякова, Быкова и Молоховец, национальная и религиозная идентичность не отделялись многими спиритуалистами друг от друга — утрата религии неминуемо вела национальный организм к разрушению [Чистяков 2020]. Именно вера в важность национально-религиозного синтеза сыграла ключевую роль в формировании культурной специфики русского спиритуализма.

Вопреки характерным для французского и американского спиритуализма универсалистским космополитическим установкам, в России спиритуализм служил средством национального и религиозного самоопределения. С точки зрения истории религии этот почвеннический тренд был следствием эволюционизма, утверждавшего различное положение различных народов на лестнице прогресса. В то время как многие зарубежные спиритуалисты, активно участвуя в реформационных движениях эпохи, допускали широкое многообразие взглядов, русские спиритуалисты, сохраняя в целом приверженность либеральным идеям и активно ратуя за освобождение одних людей от угнетения другими людьми, подчеркивали единство духовных ценностей. Доминирующим мирозерцанием в русском спиритуализме был умеренный эксклюзивизм, утверждавший, с одной стороны, единство человечества на пути его развития, с другой — первенство и призвание России.

## Свобода, тело, закон и коммуникация

Спиритуалистическую антропологию можно охарактеризовать как культурный ответ на вызов христианству материалистической философии середины XIX века. Последняя определяла душу как фиктивное понятие, призванное успокоить страх незнакомого с механизмом природы человека. Материалисты отстаивали научный принцип единства человека и природы — согласно этому принципу, опиравшемуся на открытия в области химии и человеческой физиологии, человек определялся как постоянно обновляющийся биологический организм. Этот принцип, с точки зрения спиритуалистов, делал человека заложником безличных сил и процессов природы: «Ученые борются изо всех сил против личного бессмертия, как бы отстаивая верховный вывод современной науки» [Аксаков 1866: XV]. В конечном счете человек оказывался всего лишь результирующей силой внешних факторов, причем такой результирующей, которая по мере прекращения действия этих факторов обращалась в ничто.

По мнению Фредерика Майерса, медицинские, рациональные и моральные успехи человечества делают необычайно заметными распространяющуюся философию пессимизма (*Welt-Schmerz*) и утрату человеком «подлинной веры в благородство, значение, бесконечность жизни» [Meyers 1903: 279]. Преодолеть этот кризис должна была новая наука «психизма», освобожденная от «оков» материалистической метафизики и способная дать новый импульс развитию человечества, убедив его в бессмертии человеческой личности:

...в бесконечной вселенной человек может себя почувствовать впервые дома. Самый худший страх позади; подлинная безопасность достигнута. Самый худший страх был страхом перед духовным вымиранием или духовным одиночеством; подлинная безопасность — в телепатическом законе [Ibid.: 281].

Согласно Майерсу, концепция телепатии позволяла объяснить природу любви, которую спиритуалисты считали главным средством социальной солидарности. Исследования Майерса и других спиритуалистов-ученых опознавались публикой как средство разрешения антропологического вопроса, как об этом писал Фихте-младший: «...странный вопрос о значении человека был бы таким образом положительно решен, и все сознание человечества стало бы ступенью выше» (цит. по: [Тихомиров 1893: 153]). Ответ на принципиальный вопрос о личном бессмертии разделял спиритуалистическую и материалистическую антропологию — там, где материалисты делали ставку на продолжение человеческого рода и культурную трансляцию исторической памяти, спиритуалисты отстаивали бессмертие человеческой личности, подчеркивая значение личной ответственности: «...нет вечной личности — нет и оптимизма»<sup>12</sup>.

В фокусе спиритуалистической антропологии была агентность, которую спиритуалисты усматривали, по выражению Чистякова, в работе «развоплощенных интеллектов». Главными агентами влияний и изменений во Вселенной оказывались люди, отвечавшие за все происходящие события, начиная от мыслей человека и заканчивая важными политическими действиями, чья судьба решалась на собраниях духов-покровителей в духовном мире. Если материалистическая антропология боролась с призраком антропоморфизма, изгоняя его за пределы знания, спиритуалистическая антропология во всех природных событиях видела влияние духов как воплощенных, вызывающих «гнев Божий», так и развоплощенных, выполняющих Божественные указания. В этом отношении она, как кажется, на первый взгляд, защищала человека от «тоталитарного» научного натиска и, соответственно, могла бы рассматриваться как религиозное выражение философии либерализма и в целом как проявление процесса либерализации религии в XIX столетии. Однако в спиритуалистической антропологии существовали значимые концепты, которые формировали в движении характерный консервативный тренд, направленный на утверждение коллективистской и идеалистической по своему происхождению повестки.

Спиритуалисты пытались защитить агентность, используя концепт «оболочки» души, сохранявшей значение материального в духовном мире. Если они были христианами, они указывали на «духовное тело», если были склонны к научным концепциям, говорили об «эфирном теле», если к оккультизму — утверждали существование «астрального тела». Аксаков отчеркнул в книге Дэвиса фразу: «Но представления церкви о духе — все равно что представление о не-существовании. Природа подтверждает, что духовное тело человека все еще материальное — и таким образом подпадает под действие физических законов» [Davis 1869: 54]. Утверждая материалистическое понимание «духовного тела», спиритуалисты характеризовали духовное совершенствование как уменьшение телесной составляющей человека. Более совершенные существа

12 С.В. Научна ли критика? // Ребус. 1894. № 37. С. 355.

считались более «воздушными» и «эфирными», в их описаниях упоминалось меньше материальных характеристик, их тело постепенно «истончалось» и «очищалось». Парадоксально, но от спиритуалистов требовались индивидуальные усилия, целью которых было — пусть и всего лишь потенциальное — уничтожение собственной телесности и, как следствие, индивидуальности.

В результате допущения частичного «духовного материализма» декларирование идеи свободы воли и личности парадоксальным образом сочеталось в спиритуалистической антропологии с их практическим отрицанием. От представления о материальной оболочке духа недалеко было до мысли о зависимости человека от неизвестного современной науке материального субстрата. Ясно эту дилемму сформулировал Даксергоф, надеявшийся на новую науку аритмологию как средство борьбы с концепцией кармы:

...в этих изменениях анализ бессилён, и слепой рок, механическая необходимость отступают назад... здесь граница, за которой начинается или область свободы духа, или же — причинности какого-то иного порядка<sup>13</sup>.

Свобода человека оказывалась ограничена духовными и одновременно естественными законами, вступающими в действие всякий раз, когда спиритуалист их нарушал, — быть свободным означало следовать закону.

Духовная эволюция предполагала не только постепенную утрату телесности, но и утрату индивидами различий, определявшихся как знаки несовершенства человеческой природы: «...все эти несовершенства должны быть изглажены, выправлены и должны дать место одному общему Совершенству, к которому стремятся все существа вселенной, и этот идеал совершенства в Боге Творце вселенной» [Карышев 1899: 127]. Приближение к Богу — восстановление подлинной природы человека — по мере прохождения духовных сфер сопровождалось и утратой личности. Например, совершенное существо на Юпитере, согласно Карышеву, приближается «к полнейшему отречению от всех личных желаний и личных стремлений» [Там же: 238]. Спиритуалисты опознавали личность как бремя, от которого необходимо было освободиться посредством подчинения себя духовным задачам и служению ближнему — по мере совершенствования человек все больше превращался в функцию Божественной справедливости. Аксаков довольно емко сформулировал принцип, который разделяли многие русские спиритуалисты, хорошо знакомые с трудами Дюпреля и Гелленбаха: «...индивидуальность удерживается, личность стусывывается» [Аксаков 1893: 658]. Подобный взгляд в 1880—1890-е годы был распространен среди спиритуалистов, утверждавших «двойственность» человеческой природы — «внешнего» сознания и сознания «внутреннего», которое Фредерик Майерс определял как «сублиминальное»<sup>14</sup>, а иные психологи называли «подсознательным» и «бессознательным».

Русские спиритуалисты часто говорили о человеческой свободе, которая противопоставлялась ими механицизму материалистического мирозерцания и в некоторых случаях — политике социальных ограничений. Болтин, утверждая, что индивидуализация — это результат длительной эволюции, на-

13 Даксергоф В. Математика и спиритуализм (мысли по поводу аритмологии) // Ребус. 1906. № 34. С. 6.

14 Майерс Ф.В. О высшем сознании // Ребус. 1898. № 40. С. 342.

ходил аргументы в пользу свободы воли, замечая, что ее в некоторой степени можно обнаружить даже у устрицы: «...самый материальный мир заключает в себе духовное начало, которое, совершенствуясь постепенно вместе с материю делается, наконец, духом, существом самостоятельным, индивидуальным или душою человеческую»<sup>15</sup>. Как полагал Николай Шванвич, «центр тяжести в жизне-устроительной работе должен быть перемещен с политики на человеческую личность... человечество или Государство, желающее быть счастливым, должны рассматривать каждого своего члена как единицу не политическую, а человеческую»<sup>16</sup>. Емко этот тезис сформулировала Трубецкой в речи о Соловьеве, которую опубликовала редакция «Ребуса», высоко оценивавшая творческую мысль известного русского философа: «...он был борцом за свободу, потому что был учителем бессмертия»<sup>17</sup>.

Таким образом, человеческая свобода не считалась русскими спиритуалистами необходимым условием духовного совершенствования — наоборот, спиритуализм рассматривался как необходимое условие свободы:

Без ясно осознанного представления о человеке как о воплощенном духе, — первое неотъемлемое и естественное право которого есть право свободного внутреннего самоопределения, — немыслима истинная свобода<sup>18</sup>.

Свобода трактовалась как эволюционное следствие развития человеческого духа, под которым понималась в том числе и широта используемых человеком понятий, позволяющих определить мир как целостную систему, в которой противоречия играли роль двигателя прогресса истории. Духи известных американских деятелей «подписались» в книге Эммы Бриттен «Современный американский спиритуализм» (1870) под фразой «Мир, но не без свободы». Русские спиритуалисты говорили не столько о свободе как условии для чего-либо и необходимом для человека состоянии, но о свободе как предмете желания и конечной точке духовного развития — о ценности внутренней духовной свободы, достичь которую можно было лишь через отрицание личной привязанности к земному миру и в конечном счете самого себя. Скептическое отношение к значению личной свободы было продиктовано по большому счету коллективистской социальной философией спиритуализма — обвинение в эгоизме обычно использовалось как аргумент во внутренней полемике между членами спиритуалистических объединений. Господство коллективного над личным, общего интереса над частным разрешало человеческой свободе существовать только в отведенных для нее «духовных» рамках.

Ключевым антропологическим принципом спиритуализма можно признать принцип духовного руководства. Не составит труда, опираясь на переписку практикующих спиритуалистов и протоколы заседаний кружков, увидеть, в какой зависимости они оказывались от своих духов-покровителей и, как считали их критики, от своих медиумов. Примечательно этот принцип проявился в трактовке спиритуалистами медиума как антропологического

15 Болтин А.Л. Догматы Христовой церкви, изложенные согласно спиритическому учению // Ребус. 1907. № 18—19. С. 9.

16 Шванвич Н. Спирит-христианин в области политических движений // Ребус. 1906. № 22—23. С. 11.

17 Трубецкой. Бессмертие и свобода // Ребус. 1907. № 1. С. 2.

18 П.Ч. По пути. Необходим еще один шаг! // Ребус. 1905. № 49—50. С. 3.

типа. Хотя среди спиритуалистов шли споры о природе духовной коммуникации, например Дэвис предпочитал говорить о «духовном вдохновении» [Davis 1868: 171—172], для многих русских спиритуалистов общение с духами предполагало временный отказ медиума от собственной личности; более того, его личность воспринималась как фактор, искажающий содержание сообщений. Популярны были сравнения хороших медиумов с хорошо работающими машинами: «А мимика спящей “машинки” — с чем сравнить ее — так неподражаемо, моментально напоминает она именно того, кто управляет в данный момент ее рукой!»<sup>19</sup> Подобная объективация медиумов была продиктована «материалистическим» представлением об устройстве духовного мира, которое заставляло спиритуалистов в некоторых случаях искать разгадку природы духовной коммуникации, например, в явлениях электричества или хотя бы говорить о медиумах, используя соответствующие понятия: «...мне приходилось брать мать и двух сыновей ее, чтобы перенести батарею во всем ее составе»<sup>20</sup>. При этом объективация рассматривалась ими как необходимая «жертва» медиума, который отдавал свою «силу» и «здоровье» ради духовного просвещения человечества. Для того чтобы смогли заговорить более совершенные люди, люди менее совершенные должны были замолчать, и тем более они считались совершенными, чем меньше помех они создавали своей личностью в канале духовной связи.

Можно согласиться с известной критикой трактовки спиритуализма как реформационного движения, высказанной Бретом Кэрроллом, говорившего на примере американского спиритуализма о характерной для него консервативной тенденции [Caroll 1997: 5]. Оценивая этот тезис с точки зрения религиозной антропологии, следует признать, что по крайней мере для русских спиритуалистов первичной оказывалась идея тотального духовного порядка, а не идея личной духовной свободы. Возможно, что «духи» Дэвиса, рассуждавшие на всемирном «Конгрессе духов» о желании русского народа обрести свободу и провозглашавшие неминуемую гибель деспотизма, смотрели на спиритуализм как на средство эмансипации человеческой личности. Однако большинство русских спиритуалистов хотели стать частью, по выражению Вагнера, «великого дела», в конечном счете став уже при жизни частью духовной иерархии или, согласно выражению В.И. Крыжановской в оккультном романе «Маги», «спиритуализоваться заживо» [Крыжановская 1916: 165].

\* \* \*

Религиозная антропология занимает центральное место в представлениях спиритуалистов. Устройство человека и его будущее были основными темами спиритуалистических дискуссий. Постулирование духовного мира как места совершенствования человека должно было придать смысл и цель земному существованию человечества. Коммуникация с «людьми из будущего» служила средством подтверждения истинности их описаний и предлагала ориентир поведения для людей настоящего.

19 ИРЛИ РО. Ф. 2. Оп. 6. Д. 1. Спиритический дневник Марии Петровны Сабуровой: Годы моей жизни в общении с духовным миром. Кн. 1. С. 4.

20 Аксаков А. Медиумы Петти // Ребус. 1887. № 28. С. 281.

Амбивалентность рассмотренной спиритуалистической антропологии была порождена попыткой спиритуалистов соответствовать, с одной стороны, мистическому научному дискурсу, бросавшему вызов последовательному индивидуализму, с другой — коллективистской повестке, служившей противовесом против эгоизма. С точки зрения многих русских спиритуалистов, личность можно было сохранить лишь путем следования универсальным духовно-нравственным принципам. Там, где материалистическая антропология оставляла место духам лишь в человеческой памяти, а христианская антропология сохраняла их до Страшного суда, антропология спиритуалистов открывала перед ними перспективу бесконечного развития в рамках закрытой иерархии духов, посвятивших себя прежде всего труду на благо ближним и добрым делам, служившим главными средствами их продвижения по лестнице Иакова.

Человек в спиритуализме становился альфой и омегой познания, и, как следствие, авторитет сообщений основывался в конечном счете на выборе конкретного спиритуалиста, а также, как верили многие спиритуалисты, на степени его нравственного развития. Не удивительно, что спиритуалистическая антропология приобретала те культурные черты, которые были свойственны региону ее распространения. Легитимирующая функция спиритуалистических практик в равной степени служила для обоснования разных культурных установок. Амбивалентность русской спиритуалистической антропологии была вызвана столкновением идей американских, английских и французских спиритуалистических учений, отстаивавших идеалы общественных и личных свобод, и отечественного культурного контекста. Прежде всего, речь идет о влиянии национального и религиозного факторов, сформировавших основу для консервативного направления в русском спиритуализме. Свою лепту внес также разрыв между экспериментально-теоретическим и коммуникативным направлениями спиритуализма — при очевидном доминировании последнего на отечественной почве.

Ключевой и так и не решенной антропологической проблемой спиритуализма оставалась проблема духовной самоличности. Спиритуалисты стремились разными способами, начиная от автоматического письма и заканчивая изучением «непокойных домов», показать и доказать, что они общаются с настоящими духами некогда живших на земле людей. Спиритуалистические дискурсивные практики — выяснение личности, апология ее индивидуальности — способствовали формированию либеральной повестки, однако сами учения духов усматривали позитивное будущее для человека только в рамках духовной иерархии. Спиритуалисты отрицали ограничения, которые одна свободная личность могла наложить на другую, веря в то, что существуют реальные — духовные и безличные — ограничения, позволяющие личности найти ее место и назначение в рамках Божественного творения.

## Библиография / References

- [Аксаков 1863] — Аксаков А. [Предисловие] // О небесах, о мире духов и об аде: как слышал и видел Э. Сведенборг / Пер. А.Н. Аксакова. Лейпциг: Франц Вагнер, 1863.  
(*Aksakov A. [Predislovie] // O nebesakh, o mire dukhov i ob ade: kak slyshal i videl E. Swedenborg. Leipzig, 1863.*)
- [Аксаков 1866] — Аксаков А. [Предисловие] // Опытные исследования о спиритуализме Роберта Гера / Пер. А.Н. Аксакова. Лейпциг: Франц Вагнер, 1866.  
(*Aksakov A. [Predislovie] // Opytnye issledovaniya o spiritualizme Roberta Gera. Leipzig, 1866.*)
- [Аксаков 1893] — Аксаков А.Н. Анимизм и спиритизм. СПб.: Тип. В. Демакова, 1893.  
(*Aksakov A.N. Animizm i spiritizm. Saint Petersburg, 1893.*)
- [Кардек 2019] — Кардек А. Евангелие от спиритизма / Композиц. пер. с фр. Йога Раманантаты. Н. Новгород: Издатель А.Г. Москвичев, 2019.  
(*Kardec A. L'Évangile selon le spiritisme. Nizhny Novgorod, 2019. — In Russ.*)
- [Карышев 1899] — Карышев И.А. Основы истинной науки: В 3 кн. Кн. 3. Сущность жизни. СПб.: Т-во худ. печати, 1899.  
(*Karyshev I.A. Osnovy istinnoy nauki: In 3 bks. Bk. 3. Sushchnost' zhizni. Saint Petersburg, 1899.*)
- [Крыжановская 1906] — Крыжановская В.И. Новый век: Сб. повестей и рассказов: Ист. повесть 1906 г. Пг.: Кн-ское т-во, 1916.  
(*Kryzhanovskaja V.I. Novyy vek: Sbornik povestey i rasskazov: Istoricheskaya povest' 1906 g. Petrograd, 1916.*)
- [Крыжановская 1916] — Крыжановская В.И. Маги (Посвящение). Пг.: Кн-ское т-во, 1916.  
(*Kryzhanovskaja V.I. Magi: (Posvyashchenie). Petrograd, 1916.*)
- [Маклакова 2020] — Маклакова А.А. «Да будут светильники ваши готовыми»: коллективная идентичность и индивидуальная судьба в перспективе эсхатологии (по материалам Московского спиритического кружка) // Государство, религия, церковь в России за рубежом. 2020. № 3. С. 284—305.  
(*Maklakova A.A. "Da budut svetil'niki vashi gotovymi": kolektivnaya identichnost' i individual'naya sud'ba v perspektive eskhatologii (po materialam Moskovskogo spiriticheskogo kruzhka) // Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii za ru-bezhom. 2020. № 3. P. 284—305.*)
- [Ореханов, Колкунова 2018] — Ореханов Г., Колкунова К.А. «Духовность»: дискурс и реальность. М.: ПСТГУ, 2018.  
(*Orehanov G., Kolkunova K.A. "Dukhovnost'": diskurs i real'nost'. Moscow, 2018.*)
- [Тихомиров 1893] — Тихомиров Е.А. Загробная жизнь, или Последняя участь человека. СПб.: Т.Ф. Кузин, 1893.  
(*Tihomirov E.A. Zagrobnaya zhizn', ili Poslednyaya uchast' cheloveka. Saint Petersburg, 1893.*)
- [Фейербах 1955] — Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. Т. 2 / Общ. ред. и вступ. ст. М.М. Григорьяна. М.: Госполитиздат, 1955.  
(*Feuerbach L. Izbrannye filosofskie proizvedeniya: In 2 vols. Vol. 2 / Ed. by M.M. Grigor'jan. Moscow, 1955. — In Russ.*)
- [Чистяков 2020] — Чистяков П.А. Рассуждения о нациях с точки зрения спиритизма / Публ. и коммент. А.А. Маклаковой // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 2. С. 129—138.  
(*Chistjakov P.A. Rassuzhdeniya o natsiyakh s tochki zreniya spiritizma / Publ. and comment. by A.A. Maklakova // Studia Religiosa Rossica. 2020. № 2. P. 129—138.*)
- [Albanese 2007] — Albanese C. A Republic of Mind and Spirit. A Cultural History of American Metaphysical Religion. New Haven; London: Yale University Press, 2007.
- [Mayers 1903] — Mayers F. Human Personality and its Survival of bodily death. Vol. II. London: Longmans, 1903.
- [Caroll 1997] — Caroll B. Spiritualism in antebellum America. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1997.
- [Davis 1847] — Davis A.J. The Principles of Nature, her Divine Revelations and a Voice to Mankind. New York: S.S. Lyon and Wm. Fishbough, 1847.
- [Davis 1868] — Davis A.J. Memoranda of persons, places and events. New York, 1868.
- [Davis 1869] — Davis A.J. The Present Age and Inner Life. New York, 1869.
- [Oppenheim 1985] — Oppenheim J. The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England, 1850—1914. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- [Sharp 2006] — Sharp L. Secular Spirituality. Reincarnation and Spiritism in Nineteenth Century France. Lexington Books, 2006.