

Социальное проектирование как вид религиозного воображения (по материалам из истории Русской мысли конца XIX - начала XX столетия)

Agadzhanian, Alexander; Razdyakonov, Vladislav

Preprint / Preprint

Forschungsbericht / research report

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Agadzhanian, A., & Razdyakonov, V. (2020). *Социальное проектирование как вид религиозного воображения (по материалам из истории Русской мысли конца XIX - начала XX столетия)*. Moscow: Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA), Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3860895>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА И ГОСУДАРСТВЕННОЙ
СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»
(РАНХиГС)

УДК
Рег. № НИОКТР
Рег. № ИКРБС

УТВЕРЖДАЮ
Ректор РАНХиГС
д-р экон. наук, проф.

_____ В.А. Мау
«_____» _____ 2020 г.

ОТЧЕТ
О НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ РАБОТЕ

СОЦИАЛЬНОЕ ПРОЕКТИРОВАНИЕ КАК ВИД РЕЛИГИОЗНОГО ВООБРАЖЕНИЯ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ КОНЦА XIX - НАЧАЛА XX
СТОЛЕТИЯ)

Научно-исследовательская работа выполнена в соответствии с государственным заданием
РАНХиГС на 2020 год по научному направлению «социально-гуманитарные и
философские исследования»

Руководитель НИР,
с.н.с., д.и.н.

А.С. Агаджанян

Москва 2020

СПИСОК ИСПОЛНИТЕЛЕЙ

Руководитель НИР, старший
научный сотрудник лаборатории
анализа общественных
коммуникаций ИОН, доктор
исторических наук

подпись, дата

А.С. Агаджанян
(введение, раздел 1,
заключение)

Исполнители:

старший научный сотрудник
лаборатории анализа общественных
коммуникаций ИОН, кандидат
исторических наук

подпись, дата

В.С. Раздьяконов
(введение, разделы 1,2,
заклучение)

Нормоконтроль

подпись, дата

И.О. Фамилия

РЕФЕРАТ

Отчет 127 с., 0 рис., 0 табл., 166 источников, 0 прил.

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ, СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ, СОЦИАЛЬНОЕ ПРОЕКТИРОВАНИЕ, УТОПИЯ, СПИРИТУАЛИЗМ, ТОЛСТОВСТВО, КОММУНЫ, СОЦИАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ, СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ, ВООБРАЖЕНИЕ

Предмет исследования – религиозное социальное проектирование в дореволюционной России.

Объекты исследования – религиозные движения спиритуализма и толстовства.

Цель исследования – выявить историко-культурную специфику религиозного социального проектирования.

Методология исследования – историческая социология.

Результаты исследования: предложена типология религиозного социального проектирования в России конца XIX – начала XX века; охарактеризованы онтологические основания социального проектирования в России конца XIX – начала XX века; дана характеристика социальных проектов спиритуализма и толстовства и предложен их сравнительный анализ; охарактеризованы основные тенденции в развитии «науки», «религии» и «магии» как базовых категорий культуры в конце XIX – начале XX века в перспективе социального проектирования; охарактеризованы основные факторы, влиявшие на специфику утопического мышления конца XIX-начала XX века.

English title:**Social Utopian Projects as a Form of Religious Imagination: Elements of the Russian Ideology of Late 19th- Early 20th Century****Аннотация**

Предмет исследования – религиозное социальное проектирование в дореволюционной России. Объекты исследования – религиозные движения спиритуализма и толстовства, выбранные в качестве примеров религиозных субкультур в Российской империи начала XX в. Цель исследования – выявить историко-культурную специфику религиозного социального проектирования в контексте более широких процессов социальных ожиданий и проектирования предреволюционного периода. Методология исследования – историческая социология. Результаты исследования: предложена типология религиозного социального проектирования в России конца XIX – начала XX века; охарактеризованы онтологические основания социального проектирования в России конца XIX – начала XX века; дана характеристика социальных проектов спиритуализма и толстовства и предложен их сравнительный анализ; охарактеризованы основные тенденции в развитии «науки», «религии» и «магии» как базовых категорий культуры в конце XIX – начале XX века в перспективе социального проектирования; охарактеризованы основные факторы, влиявшие на специфику утопического мышления конца XIX-начала XX века.

Более широкие теоретические выводы работы состоят в следующем. Развитие во второй половине XIX столетия форм, при помощи которых социальное воображение доносило свои идеи до широкой публики можно рассматривать как средство удовлетворения религиозной по сути потребности в наличие другого «духовного», идеального мира в соответствии с которым могут быть построены отношения в мире реальном. Такой подход предполагает трактовать идеалы, выступающие и как законченные проекты, и как цели, направляющие движение к ним, как религиозные феномены. Поэтому утопическое мышление конца XIX – начала XX века может быть охарактеризовано как разновидность религиозного мышления. Социальные утопии, соответственно, могут рассматриваться не только как альтернатива религиозным проектам, как «земные утопии», свидетельствующие о секуляризации европейской культуры, но и как религиозные утопии. Именно в рамках такого подхода социальное

проектирование может рассматриваться как разновидность религиозного воображения. В этом смысле все глобальные социальные проекты, в том числе постулирующие собственную строгую научность, сопоставимы с изученными религиозно-мотивированными проектами.

Ключевые слова: История России конца XIX- начала XX вв.; религия; спиритуализм; толстовство; наука, магия и религия

Keywords: Russian history of the turn of the twentieth century; religion; spiritualism; Tolstoyan movement; science, magic and religion

ORCID:

Агаджанян - 0000-0001-9259-5133

Раздьяконов - 0000-0003-3073-6476

Раздьяконов - нет

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	7
1 Религиозное социальное проектирование как феномен и категория исследования.....	13
1.1 Формы религиозного социального проектирования.....	17
1.2 Онтология социального проектирования.....	30
1.2.1 Ключевые онтологические идеи социального проектирования	31
1.2.2 Социальное проектирование в перспективе спиритуалистического монизма.....	36
1.3 Утопия, теодицея и религиозное воображение	42
2 Религиозное социальное проектирование в России начала XX столетия	51
2.1 Метафизическое измерение социального проекта русских спиритуалистов.....	51
2.1.1 Рационалистический и традиционалистский проекты русских спиритуалистов	56
2.1.2 «Братство христианских магов» и «духовная аристократия».....	60
2.1.3 Православное государство как социальный проект русского спиритуализма.....	69
2.1.4 Спиритический кружок как религиозная прото-коммуна.....	73
2.1.5 Социальное проектирование в перспективе эсхатологии	77
2.2 Социальный проект Л. Толстого.....	82
2.2.1 Социальные аспекты религиозной метафизики Л. Толстого.....	82
2.2.2 Общество и община в учении Л. Толстого	86
2.2.3 Социальные идеалы в поздних художественных произведениях Л. Толстого	90
2.3 Спиритуализм и толстовство: социальный аспект.....	95
3 Утопия и социальное проектирование в конце XIX – начале XX века.....	105
3.1.1 Интеллектуальная парадигма второй половины XIX – начала XX века	105
3.1.2 Специфика социального проектирования конца XIX – начала XX века	114
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	122
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ	133

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы. В настоящем исследовании мы говорим о социальном проектировании не как об инструментальной социологической практике, позволяющей улучшить тот или иной аспект социальной реальности, но как об определенной, обусловленной культурой, жизненной стратегии, укорененной в особенностях человеческого сознания и обусловленного культурной средой. Принимая во внимание универсальный характер социального проектирования как жизненной практики, моделирующей социальные отношения в любых социальных системах, исследуемая тема, с теоретической точки зрения, представляет интерес для фундаментальной социологии, реконструирующей онтологические основания социального, а также и социологического, воображения. Большой интерес исследование, посвященное России конца XIX – начала XX века, представляет для исследователей, занимающихся изучением утопических и эсхатологических аспектов русской культуры того времени. Результаты настоящего исследования могут быть востребованы в образовательных целях (курсы по истории религии, истории культуры, истории утопических движений).

Цель исследования – на конкретном историческом материале определить характеристики религиозного социального проектирования, а также значения и влияния религиозного проектирования на социальную динамику в целом. Гипотеза исследования предполагает, что религиозные социальные проекты обладают значимой социальной спецификой. Их специфика по отношению друг к другу формируется благодаря специальной религиозно-философской метафизике, которой придерживаются члены религиозных групп, и которая определенным образом влияет на формы их участия в общественных процессах. **Новизна исследования** заключается в том, что впервые детально исследована религиозная составляющая социального проектирования в России конца XIX – начала XX века на примере двух религиозных движений – спиритуализма и толстовства; кроме того, предпринята попытка показать соотношение религиозных, прежде всего, онтологических представлений этих групп с логикой их социального участия в общественных процессах. В исследовании показано, что, несмотря на многообразие трактовок религиозного опыта, само его наличие воспринималось религиозными людьми как необходимое условие социального проектирования и гарантия успешности социального проекта.

Задачи исследования – дать определение религиозного социального проектирования и выявить его основные характеристики как специфического феномена истории и социологии религии; предложить типологию основных культурных форм реализации социального проектирования в России конца XIX – начала XX столетия и показать их значение и специфику; поставить вопрос о соотношении социального проектирования, религиозного проектирования и утопии как религиозной формы мышления; определить характерные черты, сходства и различия, религиозного социального проектирования на примерах религиозных движений спиритуализма и толстовства; выявить влияние интеллектуальной парадигмы второй половины XIX столетия на специфику социального проектирования спиритуализма и толстовства; продемонстрировать факторы, влиявшие на содержание утопическое мышление во второй половине XIX столетия и показать преломление выявленной тематики в социальных проектах спиритуализма и толстовства.

Историография исследования. Первой теоретической основой настоящего исследования выступает социологическая теория социального проектирования. Она была призвана дать первое – инструментальное – понимание феномена социального проектирования, раскрыв его содержание и типовое многообразие. Социальное проектирование как особый концепт было детально разработано в советской историографии, уделившей много времени разработке вопросов методологии социального проектирования. Среди наиболее значимых трудов советского времени следует отметить труды Г.А. Антонюка [1], Игоря Васильевича Бестужева-Лады [2], И.В. Котлярова [3], Ж.Т. Тощенко [4], важную статью Л.Н. Когана и С.Г. Пановой [5], а также переводной труд А. Уилсона [6]. В постсоветское время проблематика социального проектирования разрабатывалась в рамках школы Тамары Моисеевны Дридзе [7, 8], подчеркнувшей необходимость учета культурных факторов при принятии решений, имеющих важную социальную значимость. Среди других публикаций следует специально отметить статью Ю.М. Резника [9], коллективную монографию «Социальное проектирование в эпоху культурных трансформаций» [10], «Этюды» по социальной инженерии [11], а также два учебных пособия, служащих своеобразным введением в проблематику [12, 13].

Принимая во внимание перечисленные сочинения, необходимо подчеркнуть, что в теоретическом фокусе настоящего исследования находится онтология социального проектирования, то есть те фундаментальные представления, которые делают социальное проектирование возможным как особого рода процедуру. В этом отношении теория социального проектирования как особого инструмента социологии – немаловажная для

осмысления механизма его работы – способна дать в нашем случае лишь предварительное понимание его функции как универсальной человеческой практики. В большей степени в этом отношении для настоящего исследования оказались полезными фундаментальные социологические сочинения, в которых социология смыкается с эпистемологией, прежде всего, известная работа П. Бергера и Т. Лукмана [14] и труд Дж. Р. Серла [15]. Кроме того, необходимо отметить важность работ, посвященных комплексной проблеме социального изменения, прежде всего, труд Р. Будона [16] и обзорное учебное пособие Стивена Виго [17]. Наконец, к этой группе базовых социологических работ, обсуждающих методологические и онтологические основания и границы социологии, следует отнести важную для настоящего исследования работу Роберта Нисбета [18] и не потерявший своей актуальности труд Чарльза Миллса [19].

Поскольку исследование посвящено специфическому типу социального проектирования – религиозному социальному проектированию, представляется правильным рассмотреть эту онтологию через призму максимально инклюзивной и разработанной исследовательской оптики. В качестве базового концепта, лежащего в основании онтологии религиозного социального проектирования, мы предлагаем использовать концепт «утопия». «Utopian Studies» представляют собой отдельное комплексное направление научных исследований, изучающих философские, социальные, политические, художественные и научные аспекты утопии как феномена культуры. Литература, посвященная утопии необычайно обширна, здесь следует отметить только важнейшие труды, оказавшие влияние на общие концептуальные рамки исследования. Во-первых, речь идет о классических и постоянно цитируемых исследованиях известных зарубежных ученых-классиков – Эрнста Блоха [20, 21], Зигмунта Баумана [22], Карла Мангейма [23, 24], Льюиса Мэмфорда [25] и Поля Рикера [26]. Некоторые из этих трудов были написаны в рассматриваемую эпоху и, в этом отношении, могут использоваться не только как теоретические труды, но и как особого рода источники, позволяющие вынести суждение об исторической специфике теоретического осмысления рассматриваемого феномена в рассматриваемый исторический период. К подобного рода сочинениям, которые можно рассматривать двояко – и как источники и как литературу – следует также отнести популярную работу А. Фогта [27] и труд С. Н. Булгакова [28]. Во-вторых, следует отметить ряд сочинений современных авторов, изучавших различные аспекты утопии, прежде всего, в его социально-политическом измерении – важную статью Р. Дарендорфа [29], связавшего понятие утопии со спецификой социологии как научного проекта, труд Барбары Гудвин и Кейт Тайлор [30], исследования Р.М Кантера [31], Рут Левитас [32, 33]

и Фернандо Аинсы, [34] коллективную монографию под редакцией Рихтера Пейтона [35], а также сборник статей под редакцией Майкла Якобсена и Кейт Тестер [36]. Несколько особняком в этом корпусе литературе следует расположить труды, стоящие на стыке истории и социологии, применяющие социологическую оптику для анализа исторических реалий XIX – начала XX века – сочинения Барбары Гудвин [37] и Дж. В. Барроу [38]. Наконец, из современных исследователей следует также отметить труды Кришнана Кумара [39, 40], Фредерика Джеймсона [41] и Тома Мойлана [42], хотя по большей части они посвящены литературным и художественным аспектам утопии.

Многие исследования, обходящие вопрос теории утопии стороной, посвящены выявлению ее исторических типов и специфике ее реализации в определенные исторические периоды. Наибольшее значение имеют из этих исследований те, которые относятся к рассматриваемому нами времени. Из зарубежных трудов необходимо отметить сочинение Йоста Херманда [43], посвященное националистической утопии, а также работу Мартина Бомона [44].

Что касается русской утопии, со всеми ее вариациями, то она хорошо исследована в русской историографии, среди различных сочинений которой, следует отметить труды и публикации А.И. Клибанова [45], А.А. Панченко [46], К.В. Чистова [47], Б.Ф. Егорова [48], Л. Геллера и М. Нике [49], а также недавнее коллективное исследование под редакцией О.А. Богдановой и Г.А. Гачевой [50].

Поскольку в фокусе настоящего исследования оказываются социальные проекты отечественных религиозных движений, важное место в нем занимают исторические исследования, посвященные анализу социальных движений и их проектов в дореволюционной России. Особняком следует отметить обзорную фундаментальную монографию И.А. Гордеевой, посвященную коммунитарным проектам дореволюционной России [51], а также другие известные социальным историкам сочинения, относящиеся к революционной и пост-революционной эпохе – Н. Петруса [52] и Р. Стайтса [53].

Из специальных исторических исследований в работе были использованы те, которые имеют отношение к основным изучаемым в работе объектам. Толстовство из этих движений, пожалуй, является наиболее изученным, были привлечены труды специально анализирующие как метафизические основания социальных взглядов Л.Н. Толстого, так и специальные труды, посвященные анализу толстовства как общественного и религиозного движения. Среди известных крупных сочинений необходимо отметить сочинения, в том числе диссертации, Ч. Элстона [54], А.Ю. Каширина [55], Е.Д. Мелешко [56], Т.В. Петуховой [57], Е.А. Макаровой [58]. Отдельно следует указать на вышедшую в

2019 году книгу Е.В. Агарина, специально посвященную толстовству в дореволюционной России [59]. К ряду трудов о толстовстве примыкают сочинения, в фокусе внимания которых находится русское религиозное сектантство. Поскольку одно перечисление этих трудов способно составить целый параграф в библиографии, для интересов настоящего исследования мы ограничимся лишь указанием на труды А.И. Клибанова [60], А.А. Панченко [61] и А.М. Эткинда [62]. Эти труды позволяют составить представление о социальной топографии русского сектантства, а также предлагают ответы, в том числе с точки зрения социальной теории, на фундаментальный вопрос о причинах религиозного инакомыслия в дореволюционной России.

Спиритуализм, в отличие от толстовства, изучен слабо, что легко объясняется тем фактом, что его в отечественной историографии не рассматривают как самостоятельное религиозное движение. Характерным образом в трудах, восходящих к народническим исследованиям и посвященных русскому сектантству, не найти упоминаний о спиритуалистах. Отчасти этим объясняется, почему изучению этого объекта уделена большая часть исторической составляющей настоящего исследования. Фактически, на настоящий момент в российской историографии исследования спиритуализма как религиозного движения представлены в различных публикациях В.С. Раздьяконова [63, 64, 65, 66, 67], а также А.А. Маклаковой [68], М.А. Пермяковой [69] и Т.В. Спирина [70]. Из многочисленных зарубежных публикаций, посвященных спиритуализму, следует специально отметить труды Джеффри Нельсона [71,72], специально обратившегося к исследованию социального аспекта этого религиозного феномена. Иные публикации, относящиеся к литературной и философской стороне спиритуализма, включая, прежде всего, исследования И.Ю. Веницкого [73] и А.А. Панченко [74], также были использованы в настоящей работе.

Основная источниковая база настоящего исследования тематически распадается на два блока. Первый блок представлен сочинениями спиритуалистов, которые позволяют раскрыть социальную составляющую их мировоззрения и практики. Большая часть этих сведений имеет архивный характер и будет цитироваться по мере исследования. Среди ключевых авторов, которых можно назвать репрезентативными, следует упомянуть П.А. Чистякова, А.И. Боброву, М.П. Сабурову, Е.И. Молоховец, И.А. Карышева, В.И. Крыжановскую, В.П. Быкова, Л.А. фон Нольде, А.П. Ларину, Е.П. Семенова, а также авторов, скрывавшихся под псевдонимами «Юм» и «Князь-Инок». Для исследования привлекалась обширная спиритуалистическая периодика, представленная, прежде всего, такими журналами и газетами как «Ребус», «Спиритуалист», «Голос всеобщей любви»,

«Смелые мысли», «Оттуда», а также журнал Общества спиритуалистов г. Благовещенска «Благовест».

Второй блок представлен сочинениями Л.Н. Толстого и материалами по истории толстовства в дореволюционной России. Значительную помощь в работе над метафизическими основаниями социального проекта Л.Н. Толстого оказал изданный в 2019 году «Свод мыслей Л.Н. Толстого», в котором В.Г. Чертковым были сгруппированы основные идеи русского писателя. В своем выборе материалов из истории толстовства как общественного движения авторы настоящего исследования ориентировались на вышеупомянутую монографию Е.В. Агарина. Немаловажным источником социальных взглядов Толстого стали его поздние произведения, которые считаются выражением взглядов позднего Толстого в художественной форме.

Рассматриваемая нами в работе проблематика – социальные идеалы религиозных движений – не раз становилась предметом исследований со стороны историков религии и культуры. По сравнению с уже проведенными исследованиями наша работа вносит свой вклад с содержательной точки зрения, впервые предлагая сравнение социальных проектов спиритуализма и толстовства для того, чтобы выявить специфику религиозного социального проектирования в России конца XIX – начала XX века. Выбор спиритуализма и толстовства обусловлен спецификой религиозных движений: в то время как спиритуалисты утверждали существование души, переживающей смерть физического тела, для толстовцев эта идея не играла существенной роли, а посмертное существование человечества мыслилось, прежде всего, как воспоминание о делах и поступках человека. Учитывая этот ключевой для настоящей работы критерий – трактовка природы человеческого бессмертия – работа описывает социальные идеалы спиритуалистов и толстовцев, принимая во внимание их религиозные предпочтения.

1 Религиозное социальное проектирование как феномен и категория исследования

Каждый человек задумывается о своем будущем, которое он представляет в интересующей его перспективе как законченный проект – идет ли речь о решении каких-либо бытовых вопросов, или выполнении работ к оговоренному сроку. Одной из разновидностей таких представлений о будущем является социальное воображение, моделирующее сценарии социальных отношений. Социальное проектирование является в своей основе специфической разновидностью социального воображения и отличается рядом существенных черт. Во-первых, оно всегда имеет дело с тем, что человек желал бы воплотить в действительность, во-вторых, оно всегда представляет законченное целое – социальный проект, и, в-третьих, оно предполагает экспликацию путей и средств, при помощи которого оно будет воплощено в жизнь. Именно эти характеристики социального проектирования – идеализм, холизм и прагматизм – позволяют рассматривать его как разновидность утопического мышления, также конструирующего желаемые и законченные образы социального будущего.

Хотя утопия обычно имеет дело с «обществом» как целым, а социальное проектирование предлагает отдельные хирургические вмешательства в социальную ткань, различия между ними, особенно в контексте исторической ситуации XIX столетия, не представляются существенными – и в том и в другом случае, независимо от масштаба, речь идет о совершенствовании социальных отношений в соответствии с желаемым идеалом. Также не должен смущать нас мнимый конфликт между динамизмом социального проектирования, и законченностью утопии – с одной стороны, любой прогресс является таковым в контексте определенной не подвергаемой сомнению онтологии (например, идея общественного блага, понимаемого как индивидуальный комфорт, определяет разработку механизмов улучшения социальных отношений), с другой – утопии, особенно в XIX столетии, сохраняя целостность социальной системы, не отрицали и даже поощряли внутреннюю социальную динамику.

Ключевое отличие между утопией и социальным проектом заключается в том, что первый представляет собой законченное высказывание о будущем, не требующее какого-либо обоснования, в то время как второй всегда требует указаний путей и методов его реализации. Именно на этом основании, в конечном счете, проводится граница между научным воображением и воображением художественным, не способным показать, как именно можно достичь желаемой социальной ситуации. Именно прагматика воплощения социального проекта в жизнь, в конечном счете, учение о методе такого воплощения

делает социальное проектирование научной практикой. Несколько забегаая вперед, хотелось бы уже сейчас подчеркнуть, что для нашего исследования важно указать на утопическую сторону социального проектирования и еще раз напомнить об утопических корнях социологии как научной программы XIX столетия.

История и социология религии предпринимали попытки осмысления социальных проектов религиозных групп, начиная с выявления их исторической зависимости от развития внешних факторов (технологии, общества, культуры) и заканчивая разнообразными типологиями религиозных объединений. В интересующем нас аспекте отношений социального проектирования и утопии религиозное социальное проектирование можно определить как феномен, располагающийся на их пересечении, поскольку, с одной стороны, он претендует на законченность социального проекта, апеллирующего к божественной санкции, с другой – требует активной деятельности людей и, значит, должен так или иначе определить пути реализации социального идеала. Религиозная составляющая социального проектирования совпадает с утопической – религия в нашем исследовании понимается как целостное законченное высказывание о будущем, претендующее на окончательную истину. Единственное существенное отличие между религиозным и утопическим социальным проектированием, о котором необходимо сказать, заключается в том, что религиозное проектирование, в строгом смысле последнего слова, не является проектированием – оно представляет собой не антропологическое предприятие, но предприятие божественное. Как следствие, религиозное социальное проектирование почти всегда не только выступает в качестве образца и идеала для воплощения в жизнь, но и претендует на то, что этот идеал будет воплощен в жизнь в обязательном порядке как реализация божественной воли и замысла.

Религиозное социальное проектирование, таким образом, представляет собой попытку реализации божественного «проекта» земными средствами. Именно наличие такого божественного «проекта» составляет специфику религиозных социальных проектов – реконструкция того, что хочет от человека Бог, оказывается необходимой составляющей работы историка религии, претендующего на понимание религиозной социальной динамики. Ключевой религиозной составляющей социального проектирования становится идея «миссии» - воплощение на земле утопии осмысляется религиозными людьми не как результат действий сознательного рационального агента, но как выполнение им божественного «проекта».

Принимая во внимание это обстоятельство, следует отметить, что в контексте истории религии второй половины XIX столетия мы видим известные примеры

модернизации классического, «традиционного» понимания религиозного социального проектирования как проявления воли Бога. Во-первых, можно говорить о характерном для XIX столетия динамизме социального проектирования, обусловленного развитием исторической науки. Происходящая параллельно этому развитию историзация естествознания в рамках геологии, космологии и биологии, обусловила кризис классической трактовки божественного плана как завершенного проекта. Характерный для этого времени расцвет социальных утопий можно рассматривать как реакцию на этот кризис. Альтернативным выходом из этого кризиса, нашедшем наиболее яркое воплощение в концепции «теистической эволюции», стала попытка историзации религиозного проектирования: «проект» Бога реализовывался во времени и не рассматривался как статичный. Историзация предполагала поиск божественного замысла в истории, а религиозный проект полагала незавершенным – с точки зрения человека – проектом. В конечном счете, космологическое измерение этого божественного «проекта» теряло свое значение, поскольку оно казалось неубедительным в свете открытий новых наук, постоянно ставившим под сомнение те или иные метафизические, статичные утверждения о правильном устройстве. Ясным образом такая историзация не была случайной – во многих отношениях она была обусловлена не только влиянием науки, но и христианством, в целом, апеллирующем к истории как средству реализации божественного плана. Фактически, такая историзация позволяла увидеть божественный «проект» как процесс и тем самым вывести за пределы критики его содержание, которое объявлялось понятным только в широкой исторической перспективе. Отсюда возникает характерное для многих религиозных систем того времени обращение к истории как к своего рода герменевтической лупе, позволяющей напасть на след божественного плана. Во-вторых, в свете различных культурных процессов (об этом смотри III главу) религиозные концепции, в том числе и созданные в рамках новых религиозных движений, все больше рассматривают человека как активного агента истории и, как следствие, подчеркивают необходимость его сознательных усилий на пути воплощения в жизнь социальных идеалов. В ряде случаев именно человек становится своего рода «рукой Бога», посредством которой тот воплощает в жизнь свой исторический замысел. Более того, сам божественный план становится понятен в свете серьезного рационального усилия и сверхъестественного опыта, которые фактически становятся альтернативой традиционному божественному откровению, ассоциирующемуся с догматикой и некритическим усвоением религиозных истин. Рассматриваемые в рамках настоящего исследования социальные учения спиритуализма и толстовства в полной мере испытали на

себе влияние этих двух процессов – антропологизации и историзации – и представляют собой характерные примеры религий, возникших в XIX столетии как реакции на развитие истории. Безусловно, эти влияния оказывались на интеллектуальную элиту общества и, в общем и целом, не отражались на вполне традиционных утопических образах и сюжетах, характерных для более статичных сообществ. В конечном счете, историзация и антропологизация социального проектирования в XIX века оказывались в зависимости от степени технологического развития и доступа к информации, которая выступала как главный триггер трансформации классического религиозного социального проектирования.

Таким образом, религиозное социальное проектирование в этом аспекте сближается с «земным» социальным проектированием, нашедшем свои различные воплощения в разнообразной утопической художественной литературе того времени. Такое сближение, однако, не должно упускать из виду характерную для религиозного сознания в целом телеологичность – там, где возникает у истории смысл и цель, возникает вопрос о том, кто является родоначальником замысла. Характерная для второй половины XIX столетия полемика о метафизике, ее «изгнание» и «возвращение», предполагала в том числе обсуждение вопроса о разумности устройства природы. В то время как критики метафизики утверждали человеческий характер любых представлений, и тем самым обосновывали идею о постоянной трансформации знания как необходимом условии развития, апологеты телеологии настаивали на существовании некоего «идеального плана», в соответствии с которым организовано все сущее. Этот вопрос, разворачивавшийся в области эпистемологии вокруг проблемы знания, его догматичности и относительности, в области социального проектирования имел самое радикальное выражение в полемике о средствах социального изменения – социальной революции и ее возможных альтернативах.

В конечном счете, религиозное социальное проектирование второй половины XIX века, в его модернизированной форме, выполняло важную социальную функцию – оно предполагало, что текущее социальное состояние является всего лишь шагом на пути воплощения в жизнь божественного проекта. Социальное страдание, соответственно, рассматривалось и как условие для последующей реализации утопии, и как характеристика текущего момента, который будет снят в ходе исторического изменения. Фактически, такое «проектирование» предполагало не только со-работничество человека и Бога в деле реализации божественного проекта, но и оправдание Бога незавершенностью самого человека. Эта вполне классическая для религиозного сознания

черта находила свою реализацию в различных мистических учениях, говоривших о преображении человека и общества, как конечной цели божественного провидения. В этом отношении религиозное социальное проектирование остается, в конечном счете, религиозным постольку, поскольку оно приписывает «проект» божественной воле, которая превосходит границы человека.

1.1 Формы религиозного социального проектирования

Анализ религиозного социального проектирования предполагает постановку вопроса о его форме, а также степени его сформулированности и оформленности. Социальные идеалы и социальные проекты религиозных групп зачастую не эксплицируются, основной акцент делается на содержании собственно религиозного откровения и этических требованиях. Такие движения ярче всего представлены теми, представители которых отрицают свою «религиозность» и при этом настаивают на собственной «духовности» [75, с. 5]. Определение характеристик социального проекта в случае таких движений требует комплексного анализа, который мог бы позволить реконструировать социальные идеалы, представленные в разных формах деятельности индивидов и групп. Поскольку в нашем исследовании будут использованы материалы подобных движений, представляется необходимым дать типологию форм, в которые представители подобных движений облекали свои социальные и религиозные чаяния.

Мы предлагаем выделить четыре формы социального проектирования: практическую, планируемую, художественную, и мистическую. Хотя эти формы часто взаимосвязаны внутри каждой из изучаемых религиозных движений, их выделение позволяет оценить социальные проекты на разных стадиях их реализации, а также в полной мере представить те социальные отношения, которые они утверждали в качестве своего социального идеала.

Практическая форма представляет собой многочисленные примеры реализации социальных проектов. Общественная и культурная ситуация в России на рубеже XIX и XX веков характеризуется интенсификацией социальных процессов, приводящих в том числе к созданию множества новых религиозных движений и групп [76]. Среди таких процессов, важных для религиозного проектирования, следует особо отметить урбанизацию [77, с. 259-276]. Город как особого рода феномен [78, с. 21-28] в XIX столетии становится постоянным предметом литературно-философской, а затем и социально-научной рефлексии. Урбанизация в целом воспринималась, скорее, как негативное явление, возникающее вследствие развития промышленных технологий, и

сочеталась с беспокойством, вызванном разрывом традиционных социальных связей. Многие религиозные социальные проекты того времени предполагали, во-первых, возвращение людей из города в деревню, а, во-вторых, жизнь в отдельной от большого города колонии. Такого рода проекты могли создаваться и как сознательные социальные эксперименты, следующие путем, проложенным социальными проектами социалистов середины XIX века (среди которых также были религиозно мотивированные проекты), так и представлять собой спонтанные, порой, мало организованные попытки утолить социальное желание поиска земли обетованной [51, с. 20-95].

Колония-поселение была, конечно, не единственной формой реализации социального проекта. Город предоставлял средства для существования и полный разрыв отношений с ним и привычной социальной средой требовал определенной решительности. Когда уход из города был невозможен, выбиралась менее радикальная форма – создание в городе социальных объединений, которые функционировали на постоянной основе. Участники таких объединений организовывали регулярные встречи, в ходе которых они могли осуществлять совместные социальные и религиозные действия, создавая, таким образом, социальную границу между собой и окружающим их людьми. Такие объединения можно определить как примеры «внутренней социальной эмиграции», сторонники которой, хотя, внешне не разрывают контактов с окружающим миром, однако, формируют замкнутую на саму себя социальную группу.

Сплочение социальной группы рассматривалось как необходимая предпосылка будущей всеобщей социальной солидарности. Обходя до времени сложный вопрос соотношения социальной солидарности [79, с. 16-100] и групповой сплоченности, следует отметить два, на наш взгляд, наиболее характерных для рассматриваемых движений способа сплочения группы. Первый способ, который можно обозначить как «нормативистский», предполагал осознанное согласие членов с определенными ценностными установками группы. Специфические примеры таких групп указаны в монографии Е.А. Гордеевой, указавшей вслед за П. Бергером и Х. Келлнером на значение идеологических споров как условия существования подобных групп [51, с.120-121] – спор о норме становился средством социального сплочения. Зачастую такие ценностные установки, по мнению участников группы, вступали в конфликт с ценностями общества. В конце XIX – начале XX века социальное проектирование ориентировалось на ярко выраженные коллективистские ценностные принципы. Коллективизм, под которым понималось, одновременно, служение ближнему и коллективному целому, противопоставлялся эгоизму, предполагавшему служение самому себе. В идеологии

русского коллективизма того времени ключевое место занимало конкретное активное действие, противопоставляемое отвлеченному рассуждению. «Общество» как целое оценивалось негативно, как своего рода «ристалище» или «арена» борьбы индивидов между собою. Генезис такой специфическо-критической трактовки «общества» в русской мысли, как кажется, может быть возведен, несколько парадоксально, в том числе и к взглядам Герберта Спенсера, популяризовавшего в своей индивидуалистической философии, идеалы социального дарвинизма [80, с. 126-129]. К сочинениям популярной в одно время натуралистической школе в социологии восходит также распространенное в то время представление об обществе как организме, представляющее общество как продолжение природы [81]. Эти и некоторые другие ценностные установки, о которых будет подробнее сказано далее при анализе конкретных религиозных движений, способствовали установлению социальной границы между группой и воображаемой, противопоставляемой ей социальной средой.

Второй способ сплочения группы, который мы предлагаем обозначить как «авторитарный», предполагал сплочение группы вокруг лидера. Лидерство в контексте инструментального подхода мы можем определить как средство изменения социального status quo. Социальный институт можно определить как «организацию, заряженную ценностями» [82, с. 28; 83, с. 721; 84]. Институциональное лидерство – это средство изменения социального института посредством декларации его ценностей. Таким образом, ключевое различие между двумя обозначенными способами заключалось в средствах легитимации социального проекта группы. Если в первом случае речь шла о легитимации посредством указания на норму, во втором случае подобная легитимация происходила на основе авторитета лидера.

В рамках такой легитимации необходимо отметить два разных аспекта – традиционалистский и модернистский. Традиционалистская легитимация в России начала XX века предполагала конструирование религиозного лидерства по христианским образцам, к которым относились, во-первых, образы религиозных лидеров, представленные в священных текстах и православной традиции и, во-вторых, образы монархической власти, прежде всего, императора. Легитимация социального проекта происходила посредством сакрализации власти – универсального средства социального сплочения [85, с. 3-26.]. Образ императора как хранителя Руси и защитника православия служил квинтэссенцией желаемого религиозно-политического синтеза, требование которого ярче всего было озвучено в текстах некоторых представителей русской

религиозной философии, от консервативно-охранительной (К.Н. Леонтьев или Л.А. Тихомиров) до универсалистско-экуменической (В.С. Соловьев).

Религиозное лидерство в России того времени как особого рода феномен также испытало серьезное влияние со стороны модернистской повестки, которая четко разделяла политическое и религиозное. Социальная специфика религиозного модернизма [86, с. 210-217] заключалась, на наш взгляд, в перенесении почитания на коллективное целое (малый коллектив, социальную группу, нацию, и вплоть до «человечества» в целом). Отчасти такой взгляд перекликается с концепцией социальной религии Альфреда Вебера. Модернистская повестка формировала новое представление о религиозном лидере как о выразителе и представителе интересов человечества. В ее рамках религиозный лидер терял черты сакрального проводника божественного, представителя общества перед лицом Бога, и становился, прежде всего, регулятором социально-политических отношений. С одной стороны, такая трансформация религиозного лидерства являлась зримым проявлением идеологической секуляризации, в конечном счете отрицавшей, в духе различных натуралистических учений, существование трансцендентного. С другой же стороны, она предполагала трансформацию самого понятия «религиозного», которое оказывалось переориентированным на паттерны, характерные, по крайней мере, по мнению представлений того времени, для глубокой древности: к примеру, антропоморфизм, наделение богов человеческими чертами, качествами и желаниями рассматривался как характерная черта религий древности.

Известный тезис Фейербаха о том, что теология – это замаскированная антропология, можно рассматривать как указание на «восстановление» истинной, то есть существовавшей и в глубокой древности, картины мира. Модернистское религиозное лидерство как элемент модернистского (с точки зрения традиционалистской религиозной и социальной нормы) религиозного социального проектирования не только стало одним из явлений «модерна», но и казалось разным исследователям, прежде всего, критически настроенным по отношению к антропологическому тренду того времени, возвращением далекой «архаики». Прежде всего, подобного взгляда придерживались ортодоксальные теологи, определявшие такие социальные религии как проявления «язычества». Кроме того, к нему склонялись и различные оккультисты, усматривавшие в древности исток подлинного, синтетического и неразрушенного секулярным модерном (а в отдельных случаях и христианством) религиозного отношения к миру. В контексте модернизма образ лидера обретает характерный и весьма узнаваемый в конце XIX – начала XX века эпитет «учителя», чей статус зависит не от характера его отношений с сакральным, но от

имеющегося у него знания и его способности к руководству вверенными ему учениками на пути их движения к совершенству.

Как традиционалистская, так и модернистская парадигмы религиозного лидерства в равной степени оказывались авторитарными, так как спасение и, шире, достижение любых религиозно-мотивированных целей могло быть достигнуто исключительно через обращение к духовному лидеру. В рамках настоящего исследования ключевое внимание будет уделено авторитарным социальным религиозным проектам – спиритуализму и толстовству – и будет продемонстрирована специфика их авторитаризма. Именно специфика религиозного лидерства в этих проектах, на наш взгляд, определяла их социальную различимость, так и историческую «живучесть».

Вторая форма религиозного социального проектирования – *планируемая* – включает в себя проекты, посвященные конкретному изменению настоящей социальной реальности. В строгом смысле слова они представляют собой социальное проектирование *par excellence*, предлагая своим адептам средства и рекомендации по социальной организации. К концу XIX столетия социология стала относительно уважаемой наукой [87], а ее прикладные исследования все больше принимались во внимание при проведении социальной политики по отношению к тем или иным социальным группам. Характерным фактором социального проектирования того времени в России была цензура [88], ограничивавшая полет социального воображения университетских профессоров [89] и ставившая преграды для публикации сочинений различных социальных реформаторов. После революции 1905 года, когда цензурная хватка значительно ослабла, в России получили право на публикацию альтернативные социальные проекты, вписывавшиеся в социально-политический расклад того времени и представлявшие интересы основных легальных партий [90, с. 57-93]. Кроме того, право голоса получили отдельные религиозные реформаторы, активно публиковавшие свои сочинения, а также исследователи, занимавшиеся изучением социальных идеалов русского народа. По мере развития кризиса политического режима, количество социальных проектов только увеличивалось, и их пик, по-видимому, приходится на кризисные революционные годы [91, 92, 93]. Характерные примеры подобного рода социальных инноваций мы можем найти среди писем Всероссийскому поместному собору от различного рода «народных» пророков и апостолов [94]. В развернутом виде пример подобного проекта представлен в сочинениях Елены Молоховец, которые она представляла в Думу и на Всероссийский Поместный Собор, предлагая свою реформу государственных, конфессиональных и социальных отношений в России [95]. Социальное проектирование, таким образом, можно

признать характерным увлечением и даже модой начала XX века, когда каждый мог представить свой собственный проект социального переустройства.

Социальное проектирование включает в себя не только проекты по переустройству общества как целого, но и проекты, посвященные устройству небольших социальных объединений. Обычно такие проекты предназначались для нормативной фиксации социальных отношений внутри группы и потому особо интересны исследователями, занимающимся проблемой закрытых социальных объединений. Как хорошо известно в истории религии, закрытые религиозные сообщества обычно представляют собой элитарные объединения, претендующие на обладание прямым доступом к трансцендентному. Иногда идеология таких групп имеет ярко выраженный милленаристский характер, предполагающий наступление скорого конца света [96]. Социальные проекты подобного рода позволяют составить представление о том, как должна была быть организована – в религиозном социальном воображении – идеальная община. В том случае, если она была реализована на практике, при наличии ее проекта, можно заключить о том, где именно оказывалась граница между желаемым и реальным. К примеру, особый интерес для историка религии представляет религиозный проект «внутреннего» устройства Русского спиритуалистического общества, подготовленный П.А. Чистяковым [97, с. 115-128]. Также до нас дошли многочисленные исторические свидетельства о различных общинах толстовцев, позволяющие судить о том, какими именно идеалами они вдохновлялись и как планировали организовать свои земледельческие колонии [59].

Кроме того, к планируемой форме социального религиозного проектирования следует отнести проекты организации разных сообществ, которые по формальным признакам не являются религиозными, прежде всего, сообществ этических и научных. Дело в том, что под эгидой «научных», «общественных», «этических» объединений зачастую скрывались объединения лиц, обладающих религиозной мотивацией. Тесная связь вопросов этики и религии не оспаривалась государством и зачастую под покровом рассуждений о нравственности могли, по меньшей мере, дебатироваться религиозные социальные идеи. Что же касается науки, то, по крайней мере, для некоторых рассматриваемых в настоящей работе лиц, прежде всего, спиритуалистов, наука служила средством доказательства существования их предметов веры – духов [98, с. 141-153]. Важно отметить, что в эпоху, когда социальное – по крайней мере, в рамках вышеописанной модернистской религиозной парадигмы – приравнивалось к сакральному, любая коллективная деятельность, призванная воплощать в жизнь систему ценностей,

наделялась в той или иной мере сотериологическим значением. Для тех, кто искал синтеза противопоставляемых в ту эпоху идей – «государства» и «общества», «человека» и «природы», «религии» и «науки», «человека» и «Бога» и других, любое социальное объединение, основанное на правильных духовных и нравственных началах, рассматривалась как безусловно положительное действие, призванное противостоять центробежной тенденции, укорененной в эгоистической человеческой природе. В конечном счете, для сторонников синтеза и наука, и этика, и религия являлись аспектами единой идеологии. Так научная работа становилась не только профессией, но и призванием от Бога, призывавшим ученого служить на благо человечества.

Наконец, к планируемой форме социального проектирования, на наш взгляд, можно отнести «семью» – концепт, который регулярно и настойчиво дебатировался в художественной и научной литературе того времени. Семья считалась базовой ячейкой общества и, поскольку общество рассматривалось как находящееся в кризисе, проблемы семьи зачастую описывались как социальные проблемы в миниатюре. Для всех авторов, писавших о проблемах семьи, вопрос об устройстве правильных семейных отношений предполагал постановку вопроса о женских и мужских гендерных ролях, а социальное благополучие, в конечном счете, определялось как правильный баланс этих ролей. Следует подчеркнуть, что для религиозного социального проектирования концепт «семьи» имеет принципиальную важность, поскольку зачастую идеальная общественная модель определяется именно через понятие «семьи». Новая, альтернативная и широкая семья, основанная на духовном единстве верующих, выступает как замена семьи, основанной на кровно-родственных отношениях. Концепт «духовной семьи» может рассматриваться не только как религиозная метафора социального единства, но и как самостоятельная социальная форма, моделирующая себя через противопоставление традиционной семье. В конечном счете, «духовная семья» не только является инструментом социальной политики, но и реально отражает веру людей в существовании «духовной семьи», выходящей далеко за пределы известной им религиозной группы. По сути концепт «духовной семьи» указывал не только на избранность ее участников, но и на возможность встречи с ее представителями за пределами известной части социальной реальности. Концепт «духовной семьи» естественным образом служил разрушению любых социальных перегородок, постулируя наличие альтернативной, укорененной «в духе», социальной реальности.

К третьей форме социального проектирования – *художественной* – относятся художественные сочинения, представляющие примеры социального проектирования,

выраженного художественными средствами. Примеры подобного рода проектов были представлены в широко распространенной со второй половины XIX столетия фантастической литературе того времени. В условиях достаточно жесткой цензуры художественная форма до известной степени знакомила отечественную публику с альтернативными социальными проектами. В то же время, обычно из отечественных и зарубежных художественных произведений, как например из классического оккультного романа «Занони» Э. Бульвер-Литтона, изымалось все, что можно было бы рассматривать как прямую или завуалированную критику монархии и церковного института. В этом отношении художественная форма социального проектирования вполне традиционно для России служила выражению альтернативных предлагаемым политическим режимом социальных идеалов.

Конечно, не все фантастические романы представляли собой примеры именно религиозного социального проектирования. Однако были и такие, для которых художественная форма служила средством трансляции религиозных идей. Такой подход к литературе был в значительной степени характерен для Ф.М. Достоевского, и впоследствии им не раз пользовались для выражения своих взглядов как известные русские писатели, например, Л.Н. Толстой, так и писатели, второго эшелона, к примеру, спиритуалист Н.П. Вагнер. В антинигилистическом романе Н.П. Вагнера «Темный путь» представлена теория заговора, согласно которой за социальную турбулентность в конечном счете отвечают евреи, служащие богу Иегове, борющемуся с Христом и христианами [99, с. 242-260]. Нетрудно убедиться в том, что подобные и некоторые иные идеи, нашедшие отражение в знаменитых «Сказках Кота Мурлыки» того же Вагнера, были частью религиозных взглядов сторонников русского консервативного спиритуализма, представленных в публицистических сочинениях Е.И. Молоховец и художественном творчестве В.И. Крыжановской.

В отечественном литературоведении, несмотря на известные работы, посвященные анализу оккультного следа в русской литературе [100], насколько нам известно, мало уделялось внимание одному специфическому художественному жанру, получившему широкое распространение в начале XX века, – жанру оккультного романа. Начиная с вышеупомянутого романа «Занони», оккультный роман как особого рода художественный жанр служил популяризации оккультных учений. В конце XIX века этот жанр способствовал формированию той специфической «оккультной среды», которая посвящает оккультным штудиям большую часть своего свободного времени. Специфика

оккультного романа заключается в том, что он является не только жанром собственно фантастическим, но и религиозным жанром литературы.

В отличие от художественной литературы, оккультный роман позиционировался на рынке как оккультное знание, выраженное в художественной форме [101, с. 5-7]. Художественная форма романа де факто оказывалась средством спасения индивида в век господства печатных изданий. Сам оккультный роман, как особый жанр литературы, должен был быть не только средством передачи знания, но и способствовать духовному пробуждению человека. «Духовное» понималось как противоположенное одновременно чувственному и интеллектуальному и, чаще всего, определялось как способность к эмпатии по отношению к людям и Богу. К примеру, любовь в «Практической магии» Жерара Энкосса объявляется основой мироздания, и средством, которое позволяет человеку менять место в духовной иерархии [102, с. 7]. В многочисленных оккультных романах В.И. Крыжановской представлен похожий взгляд: умение сострадать падшему человечеству и готовность принести себя в жертву ради высшей цели объявляются ею двумя ключевыми ступенями посвящения мага. В этом и в других отношениях оккультный роман в отечественной культуре начала XX века, как будет показано далее, можно определить как художественное средство христианской проповеди. Оккультный роман как специфическое религиозно-художественное средство открывал большой простор как для представления публике желаемых социальных идеалов, так и для критики тех социальных концепций и идей, которые считались не совместимыми с основными ценностями, транслируемыми автором.

В то же самое время оккультный роман служил еще и средством научного просвещения, к примеру, именно так позиционировался роман Карла Дю Преля «Крест над глетчером»: «научный взгляд автора облечен в увлекательную форму, и помимо интереса, который растет по мере развития завязки романа, читатель выносит удовлетворение, сознавая, что он посвящен в область психизма компетентным руководителем» [103, с. 446]. Кроме того, фантастическая проза, рисовавшая различные образы будущего, открыто служила средством борьбы с социалистическими учениями и «вредными» религиозными инновациями, к примеру, с учением Л.Н. Толстого. В конце концов «наряду с более глубокими познаниями природы, ум человека усвоит то мировоззрение, которое исключит возможность сомнения в духовной жизни. Чем глубже знание – тем непосредственнее и чище вера в Божественный промысел, тем понятнее и ближе Божественное откровение» [104, с. 315].

Следует отметить, что, в принципе, многие религиозные объединения того времени пользовались художественными произведениями как средством знакомства публики с правильными этическими и религиозными идеями. Публиковавшиеся в специализированных журналах, как например, в «Ребусе», рассказы, повести и романы были призваны способствовать духовному перерождению читателя, представляя собой средства спиритуалистической проповеди художественными средствами. Сходными методами пользовался также и Л.Н. Толстой, написавший большое количество малых художественных произведений, отражавших его видение места человека в мире.

Последняя форма религиозного социального проектирования – *мистическая* – представлена религиозными сочинениями, в которых рассказывается об устройстве будущего мира. Такие тексты последовательно соединяют в себе элементы утопии и эсхатологии. Будущее в них рассматривается как состояние, наступающее после некоего порогового, кризисного события, будь это событие смерти человека или наступление Апокалипсиса. Социальное устройство такого будущего обычно определялось идеологическими особенностями религиозных систем и, так или иначе, отражало вполне земные социальные чаяния авторов мистических сочинений. Для некоторых систем такие описания были всего лишь описаниями пост-эсхатологического будущего, для других – они были проблесками того настоящего, которое скрыто от человека незримой завесой. Последний тип представляет наибольший интерес для настоящего исследования, так как мистические сочинения, поскольку они воспринимались как откровения, по мнению верующих, отражали вполне реальное состояние социальных дел в уже существующем «здесь и сейчас» потустороннем мире. Взаимодействие с этим миром, оказывавшимся своеобразным продолжением мира физического, рассматривалось как необходимое условие и средство реальных социальных преобразований. Характерный пример подобного рода представлен в мистических сочинениях спиритуалистов, прежде всего, в сообщениях, полученных от духов. К примеру, многие сведения об отношениях между духами в рамках духовной иерархии можно почерпнуть из личного дневника Марии Сабуровой, в котором описания задач и отношений духов представлены на фоне ее личной социальной драмы [105, с.55-69].

Мистическая социальная литература представляет сложный феномен, и здесь имеет смысл заострить внимание на ее многообразии исключительно в рамках спиритуализма (тем более, что толстовство в принципе не оставило нам мистической литературы). Известно, что спиритуалисты получали свои сообщения различным образом, из которых наиболее популярными были автоматическое письмо и транс. Полученные сообщения

компилировались в сборники, на основании которых формировались систематические религиозные учения, как например, в случае с учениями Московского спиритического кружка [67, с. 66-83] и Благовещенского кружка. Кроме того, публиковались диалоги между духом и спрашивающим, к примеру, медиумические сообщения, систематизированные И.А. Карышевым [106]. Стоит отметить, что такие диалоги имели корни в античной и, прежде всего, новоевропейской художественной традиции «диалога мертвых». Эта художественная традиция, начиная с известного сочинения древнегреческого писателя Лукиана Самосатского, служила средством социальной критики. В этом отношении неудивительно, что большинство из этих сообщений отвечают на этические запросы спиритуалистов, имеют дидактический характер и, так или иначе, затрагивают социальную проблематику. Наконец, эти сообщения могли творчески перерабатываться авторами и представлять собой описания устройства будущего духовного мира. Хороший пример подобного рода представляет знаковое сочинение И.А. Карышева, который, основываясь на показаниях его медиумов, рассказывает о социальной утопии, которая ждет людей после смерти – на Марсе [107].

Кроме мистических сочинений, получаемых непосредственно в религиозных объединениях, важное значение для понимания религиозного социального проектирования той эпохи играли популярные мистические тексты, трактующие о будущем. По большому счету ведущую скрипку играли сочинения, относящиеся к христианской традиции, прежде всего, тексты Библии, описывающие состояние мира будущего. Они выступали в роли своего рода авторитетов, в соответствии с которыми поверялось содержание мистических откровений духов. Вместе с ними обычно читались тексты христианской мистической традиции, в которых говорилось о состоянии человека после смерти физического тела, или – в аллегорической форме – рассматривалось путешествие человеческой души из мира греха и беспорядка в мир божественного порядка. К примеру, для православной традиции такую роль играли тексты «Добротолубия» или тексты о мытарствах блаженной Феодоры, для отечественного протестантизма – «Путешествие пилигрима в мир, который должен прийти» (более известен перевод «Путешествие пилигрима в небесную страну») Джона Баньяна. Наконец, значимое место среди мистических сочинений эпохи, влиявших на содержание социальных проектов, занимала различного рода пророческая литература, в которой рассказывалось о будущем, как, например, пророческие сочинения, приписываемые монаху Авелю (1757-1841). Из других мистических учений и традиций, влиявших на интерпретацию мистических откровений, следует указать на Каббалу, которую

внимательно читали те, кто стремился к синтезу науки и религии и проявлял интерес к космологической проблематике, а также теософию, получившую широкое распространение в России начала XX века.

Каждая из выделенных четырех форм религиозного социального проектирования представляет собой отдельную исследовательскую категорию, хотя, в целом, очевидно, что явления, подводимые под эти категории, следует рассматривать комплексно. Если расположить их на шкале, простирающейся от полюса социального воображения к полюсу социальной реальности, мы сможем яснее увидеть различия между ними. Практическая форма стоит особняком от всех других форм, поскольку под лупой исследовательского анализа оказываются реальные социальные отношения, отраженные в документах, прежде всего, частного характера. Хотя с точки зрения исторической социологии только такие отношения могут быть признаны в качестве реальных, нам не кажется такой подход оправданным самим исследуемым материалом. В конечном счете, сведение религиозного социального проекта исключительно к земной его реализации, выводит за пределы рассмотрения его собственно религиозную составляющую. Феноменологическая социология, в том числе, предполагающая признание реальности социальных отношений не только между людьми, но также и между людьми и сверхъестественными агентами, представляется более подходящим средством для анализа материала [66, с. 179-189]. При этом, стоит подчеркнуть, что «реальные» социальные отношения от этого не утрачивают своей специфики, позволяющей увидеть характерный зазор между желаемым и действительным конкретной социальной группы.

Три другие формы в различной степени тяготеют к полюсу религиозного воображения, хотя во всех случаях они оказываются специфически связаны с миром повседневного действия. Планируемая форма, пожалуй, наиболее приближена к практической, поскольку она предполагает, обычно, свою реализацию при помощи весьма земных средств. Такая форма в принципе может быть осуществлена «здесь и сейчас», в том случае, если на то будет политическая воля. Указанное обстоятельство важно, поскольку существует большая разница между тем, что человек считает способным осуществить, и тем, что невозможно осуществить без вмешательства сверхъестественных сил. Как показывает комплексный анализ источников, относящихся к деятельности авторов таких проектов, например, Е.И. Молоховец, обычно такие проекты были религиозно мотивированы и даже рассматривались как средство предотвратить надвигающийся апокалипсис, т.е. как реальное действие, удерживающее общество от наступления конца света. В этом отношении такое проектирование свидетельствовало о

характерной тенденции эпохи к увеличению роли и значения отдельного человека, выступающего не только как «двигатель истории», но и как немаловажный субъект истории священной.

Специфика художественной формы заключалась в том, что она, в принципе, не предполагала никакой практической реализации. Кроме того, она не обязательно требовала религиозного прочтения, позволяя рассматривать художественное произведение как исключительно фантазию его автора. Это обстоятельство позволяло выводить религиозное содержание за пределы религиозного контекста, который в ту эпоху ассоциировался у широкой публики с авторитаризмом и нормативизмом. Немаловажно и то, что художественная форма была публичной и, таким образом, оказывалась предназначенной для массового читателя. Не следует, однако, преувеличивать прагматические аспекты художественной формы, поскольку в рассматриваемую эпоху искусство часто считалось средством выражения ценностей. Такой подход развивала, прежде всего, символическая школа [108, с. 6], и небезынтересно, что, по крайней мере, для некоторых религиозных реформаторов того времени характерно обращение к символу, как средству управления развитием человека и человечества. Символ оказывается значимым выражением и онтологической, и религиозной позиции, и в нем, как своего рода квинтэссенции, соединялось идеальное и реальное, означающее и означаемое. В этом отношении художественная форма служила средством утверждения определенного символического ряда, который считался необходимым для утверждения нормативного социального порядка. В этом отношении обращают на себя внимание именно оккультные сочинения, в которых специально и подробно изучались символы как средства трансляции тайного знания. Религиозной художественная форма является не столько потому, что в сюжет того или иного романа оказывается «защита» религиозная идеология, а потому, что она транслирует символический ряд, призванный соединять настоящую реальность и пространство, описываемое религиозным воображением. К примеру, для В.И. Крыжановской таким символом выступает «крест», который в ее романах оказывается средством космизации пространства и установления божественного социального порядка в охваченном противоречиями мире.

Мистическая форма социального проектирования, как кажется на первый взгляд, в наибольшей степени тяготеет к полюсу религиозного воображения (т.е. противоположна полюсу практического действия). Традиционно мистические сочинения воспринимаются как непосредственное, директивное откровение со стороны трансцендентного.

Безусловно, некоторые знаковые мистические сочинения, прежде всего, Библия, воспринимались именно так, с учетом, конечно, характерной для эпохи библейской критики, активно разводившей в стороны мифологический образ и историческую действительность. В то же время, к примеру, для спиритуалистов и оккультистов Серебряного века такие сочинения были частью диалогической культуры, в которой решающая роль отводилась именно человеку, принимавшему самостоятельное решение о статусе тех или иных сообщений и сочинений. Необходимо подчеркнуть, что религиозное воображение зачастую трактовало откровения из мира духов как откровения из мира естественного, такие откровения не наделялись специфическим сакральным статусом, их рассматривали не столько как «откровение» per se, сколько как советы и рекомендации от более знающих учителей. Граница между «мистическим» и реальным стиралась в религиозном воображении, и социальные проекты, описанные в мистических сочинениях, становились для их реципиентов не только идеалом, но и социальной реальностью. В этом отношении мистическая форма, возможно, парадоксальным образом совпадает с формой практической, картографируя и утверждая социальную реальность за пределами чувственного опыта и призывая людей увидеть ее и – самым непосредственным образом – стать ее частью.

1.2 Онтология социального проектирования

Социальное проектирование как особого рода практика предполагает наличие онтологической программы, определяющей границу между реальным и не реальным, возможным и невозможным. По этой причине социальное проектирование следует рассматривать в перспективе исторической социальной философии, которая проясняет отношения между ключевыми философскими и социальными вопросами, характерными для конкретной эпохи. В рассматриваемую эпоху выбор онтологии – материалистической или спиритуалистической – в большинстве случаев ассоциировался с определенной социально-политической позицией. «Религия» и связанные с ней вопросы в этой полемике занимали важное место – с одной стороны, отношение к ней служило средством социально-политической демаркации, с другой же – именно дискуссия о «религии», на наш взгляд, структурировала онтологическую дискуссию о природе социального. Эта дискуссия разворачивалась вокруг ключевой социальной проблемы эпохи – соотношении частного, эгоистического интереса отдельного индивида, рода, нации, государства – и интереса коллективного, будь это интерес рода, нации, государства и всего человечества.

«Религия» предлагала традиционные решения этой проблемы, она, одновременно, как легитимировала, так и разрушала сложившийся социально-политический консенсус. Различия в онтологии определяли различие социально-политических проектов, отражавших предлагавшиеся авторами решения фундаментальных философских вопросов эпохи.

Настоящий параграф посвящен ключевым онтологическим дихотомиям, важным для понимания особенностей социального проектирования в рамках религиозных учений, которые будут рассмотрены детально во второй главе. Большая часть внимания уделена лишь одной составляющей этой дихотомии – той, которая служила метафизическим основанием для религиозного социального проектирования. Ее противоположность, значимая для понимания *негативных* образов, вступавших в конфликт с образом религиозной утопии, будет рассмотрена лишь постольку, поскольку ее характеристика значима для понимания представлений о зле в рамках изучаемых в настоящем исследовании религиозных учений.

1.2.1 Ключевые онтологические идеи социального проектирования

Модернистская религиозная парадигма формировалась в тесной связи с онтологией немецкой классической философии, прежде всего, онтологии Канта, Гегеля и других, менее известных философов. Влияние этой идеалистической онтологии на немецкую, английскую и американскую философскую традиции хорошо изучено в современной исследовательской литературе [109]. Кантианский тезис, утверждавший реальность как особого рода конструкцию, выводил религию за пределы пространства, положенного «науке», тем самым разводя науку и религию по двум различным, никак не пересекающимся сферам. Известно, что уже ученики Канта попытались преодолеть созданную им пропасть между имманентным и трансцендентным и не покажется удивительным, что «пространство трансцендентного» стало, как минимум, с середины XIX столетия своеобразной герменевтической отмычкой онтологии для многих религиозных и оккультных движений – откровения того или иного рода объяснялись реальным характером самого пространства, доступ к которому можно было получить либо посредством прямого божественного откровения, либо при помощи изменения собственного сознания [110, с. 135-151]. Применительно к началу XX века кантианская онтология получила свое развитие в учении неокантианцев, которые противопоставили его как материалистической традиции в философии, так и популярному в научном сообществе позитивизму [111].

Другой, не менее значимой онтологической идеей была идея о развитии как сущности бытия. Эта идея, в значительной степени ассоциировавшаяся с философией Гегеля, обрела дополнительное научное обоснование в учении об эволюции, которое, в популярной форме, стало предметом оживленной общественной дискуссии во второй половине XIX столетия: «Совместное влияние Гегеля и Дарвина переместило философский интерес от вопроса «Кто мы?» к вопросу «Кем мы должны пытаться стать?» [112, с. 29]. Ключевое отличие между двумя учениями о развитии проходило по линии телеологии – в то время как у Гегеля развитие имело определенную цель, в классической теории Дарвина оно объяснялось действием среды и, в конечном счете, становилось следствием слепого случая. Перенос идеи эволюции на человеческую историю лишал последнюю всяческого смысла, что в свою очередь проблематизировало легитимацию текущей политической и социальной структуры: если прошлое, а значит в определенной степени и будущее, с легкостью может быть «выброшено за борт», ничто не останавливает нас от переустройства настоящего, которое единственно остается объектом нашего действия и желания. Такого рода рассуждения с известными социальными выводами вызвали серьезное раздражение со стороны политического истеблишмента, небезосновательно видевшего в подобного рода теории угрозу политическому режиму и, характерным образом, относившего подобного рода учения к категории «материалистических».

Гегель, выводивший существование абсолюта из анализа логики исторического процесса, в конце XIX столетия считался консервативным мыслителем. Либерально настроенная протестантская теология того времени критически оценивала его достижения, характеризуя подобные рассуждения как «спекулятивный эрзац церковно-догматического супранатурализма» (в данном случае – применительно к трактовке религии как абсолютной зависимости у Шлейермахера) [113, с. 33], утверждавшего, в конечном счете, зависимость индивидуальной воли от воли Бога, выраженной в идее Провидения. Популярная неокантианская школа, критикуя пан-логизм Гегеля, на место трансцендентного как Абсолюта предлагала понятие «религиозной ценности», которое должно было примирять ярко выраженную индивидуализирующую тенденцию этой школы (напомним, что она определяла специфику гуманитарного знания как познание уникальных объектов) с историзмом. Такая в некотором роде релятивизация идеалов, а также смещение акцента с христианства как высшей религии на собственно внеконфессиональную, абстрактную «религию» как абсолютное, проявляющее себя в многообразии его форм, не могло не вызывать критики со стороны консервативно-

настроенных мыслителей того времени. Несмотря на материалистическую и неоканатинскую критику гегельянства, его идеи развивали представители раннего неогегельянства, а сами идеи Гегеля в различных дискурсах – начиная с религиозноведческого и заканчивая собственно религиозным – еще на протяжении многих лет оставались средством, при помощи которого многие религиозно-мотивированные исследователи пытались найти не только смысл в истории, но и оправдать настоящее положение дел. Представление о том, что всякое бытие стремится к совершенству, само по себе имеющее теологические корни, стало не только предметом активной разработки в университетской философии и богословии русских духовных школ, но и в значительной степени определило повестку многих новых религиозных движений, прежде всего, теософии и спиритуализма.

Третьей значимой идеей, разработанной в учениях немецкой классической философии, стало представление о воле. Проблематика воли приобрела особую значимость во второй половине XIX столетия в связи с развитием экспериментальной психологии и, в частности, получила наиболее законченное выражение в концепции волюнтаризма Вильгельма Вундта. Воля рассматривалась как средство, способное менять положение человека в мире, как непосредственное выражение свойственной человеческому духу свободы [114]. Традиционно такая постановка вопроса восходила к христианским дискуссиям о свободе воли и, применительно к религиозным учениям, обсуждалась в связи с вопросом о соотношении человеческой и божественной воли. С одной стороны, «тренировка» воли становится весьма популярным тропом, нашедшим свое отражение в многочисленных и разнообразных религиозных течениях эпохи, прежде всего, оккультной направленности, с другой стороны – подчинение божественной воле, противопоставляемой эгоистической человеческой воли, рассматривается во многих религиозных учениях, в том числе в рассмотренных в настоящем исследовании спиритуализме и толстовстве, как необходимое условие социального существования. При этом, насколько позволяют судить источники, обе, как кажется, противоположенные тенденции – к индивидуализму и подчинению – в русской религиозной традиции сливались. Так, к примеру, развитие личной воли становилось возможным только в том случае, если эта воля изначально была подчинена либо другой воле – воле человека, обладавшего большим опытом и знаниями, либо напрямую воле божественной, отраженной в начертанных Богом законах духовного и земного мира. В свете такой христианской перспективы «узурпация» воли, обращение ее на службу исключительно самому себе, рассматривалось, в конечном счете, не только как социальное, но и как

религиозное преступление. В то же время понятие воли, очевидным образом, становилось одним из центральных понятий оккультных доктрин того времени: «немногие знают, что мысль и воля – владыки мира, а душа человека есть ключ всего мироздания» [115, с. 2].

Еще одной важной идеей стало учение о бессознательном, активно обсуждавшееся спиритуалистами в связи с учением немецкого философа Эдуарда фон Гартмана, чей концепт «бессознательного всемогущего» Д.Н. Цертелев сравнивал с идеей «слепой воли» Шопенгауэра [116, с. 160]. Учение о бессознательном открывало перспективы как для ее индивидуалистической спиритуалистической трактовки (например, учение о «трансцендентальном субъекте» Карла Дюпреля), так и трактовки материалистической, усматривавшей в бессознательном место подавленных человеком желаний. Учение о бессознательном использовалось не только как средство объяснения ряда психологических феноменов (например, постгипнотического внушения), но и становилось значимым средством религиозной апологетики, впоследствии, предопределившего сближение некоторых направлений психоанализа и теологии. Фактически, концепция «бессознательного» рассматривалась как ограничитель человеческой индивидуальности и свободы – она демонстрировало зависимость человека от причин, влияние которых он никогда не сможет самостоятельно осознать. Хотя концепция «бессознательного» была призвана рационализировать неосознаваемые человеком причины действий, в конечном счете, она оказывалась субститутутом божественного провидения, утверждая существование рационально непознаваемой человеческой природы. По отношению к социальной проблематике концепция бессознательного не только генерализировалась (концепция «коллективного бессознательного»), но и служила объяснением социальных кризисов как проявлений «бессознательного», заново утверждала необходимость различного рода социальных средств (прежде всего, коллективные ритуалы и праздники) для снятия социального напряжения.

Идеалистическая философия традиционно в советской историографии рассматривалась как консервативный проект, призванный, с одной стороны, оправдать господствующий социально-политический порядок, а с другой – обосновать идею развития таким образом, чтобы представить социальную революцию как неоправданное и бессмысленное предприятие. Следует признать, что в этом отношении вывод марксистской историографии в целом был справедлив – при всех, порой, весьма существенных различиях между философскими воззрениями идеалистических мыслителей, постулируемые ими идеалы не предполагали каких-либо радикальных социальных преобразований, были всего лишь путеводными маяками, к которым

следовало стремиться, но которые весьма определенно не могли быть воплощены в жизнь «здесь и сейчас». «Совершенство» и «трансцендентное» оказывались недостижимыми предметами желания, побуждавшими людей во многих случаях заниматься скорее собственным саморазвитием, нежели преобразованием социальной действительности.

Применительно к религиозному социальному проектированию необходимо, однако, заострить внимание на различиях между идеализмом и спиритуализмом как философскими течениями, по-разному оценивавшими значение мышления и духа в истории. «Отвлеченное умозрение» часто становилось предметом критики в религиозных текстах, обычно противопоставлявших мышление эмпатии как способности сопереживать другим людям. Познание в целом определялось скорее как индивидуалистическая практика, отделявшая людей друг от друга. Развитие мыслилось как результат непосредственных усилий субъекта, который должен был направить свою индивидуальную волю в правильном, коллективистском направлении. Именно по линии индивидуального-коллективного, как нам кажется, проходило серьезное размежевание между русской религиозной философией, ориентированной на универсалистский проект В.С. Соловьева, и либеральным неокантианством, подчеркивавшим значение уникального и индивидуального в истории. В этом отношении усилие стать «богочеловеком» – характерный троп русской религиозной философии и, шире, спиритуализма того времени – предполагало внутреннюю духовную трансформацию как необходимое условие изменения социальной действительности. Социальный проект становился одновременно проектом антропологическим, и теологическим, утверждая необходимость и важность божественного участия в построении будущего социального порядка. Заимствуя идеалистические идеи, русская религиозная философия допускала божественное вмешательство, сохраняя базовую христианскую идею о со-работничестве Бога и человека на ниве истории [117]. Именно спиритуализм в русской религиозной философии придал ей, как кажется, характерный коллективистский уклон, получивший свое изначальное воплощение в идеале «соборности», разработанной А. Хомяковым и впоследствии принятый многими русскими философами [118, с. 11-29]. Преодоление антиномии единства и свободы, выраженное в идее соборности, апеллировало к традиции христианской патристики, настаивавшей на необходимости существования свободной человеческой воли. В этом отношении русский спиритуалистический проект – важный для понимания особенностей многих отечественных религиозных учений – стремился к примирению индивидуального и коллективного. Спиритуалистическая онтология выступала в качестве метафизического основания для большинства русских

коллективистских проектов, получивших в рассматриваемую эпоху весьма широкое распространение. Самым известным из таких проектов являлся проект «христианского братства», приобретший весьма разные формы, начиная с вполне ортодоксальных и заканчивая оккультными братствами христианских магов.

1.2.2 Социальное проектирование в перспективе спиритуалистического монизма

Не менее значимым для религиозного социального проектирования были онтологические представления, определявшие отношение к субстанции, из которой состоит все существующее. Этот, на первый взгляд, вполне отвлеченный вопрос, с середины XIX столетия, когда развернулся активный спор между натуралистами и христиански ориентированными учеными, приобрел ярко выраженное политическое измерение. Естественно-научный материализм, представленный такими радикальными мыслителями как Людвиг Бюхнер, отстаивал материалистическую монистическую точку зрения, служившую средством обоснования критики политической иерархии и, конкретно, монархического устройства общества. Функционализм в физиологии, повлиявший на формирование органицизма как специфического направления социологии, использовался для обоснования республиканской формы правления [119, с. 27-43]. Подобно тому, как среди органов человеческого тела невозможно выделить один главный орган, так и в государстве не должно существовать одного «органа», который бы единовластно определял все решения. Подобно тому, как правильная работа организма зависела от эффективной параллельной работы различных его систем и органов, так и государство, а вместе с ним и общество, представляли собой результат совокупного усилия его различных классов и сословий. Органицизм как своего рода культурный тренд, нашедший свое воплощение не только в социологической повестке, стал на некоторое время научным обоснованием коллективистских проектов, и потому не представляется странным, что к нему некоторое время апеллировали сторонники социалистического движения. В социальной перспективе монистическая установка служила обоснованием идеи равенства, в то время как дуализм связывался с одной из ключевых для социологии конца века проблемы расслоения «бедных» и «богатых».

В перспективе материалистического монизма «религия» по большей части оказывалась средством оправдания социального и политического порядка. Чаще всего критики религии редуцировали ее до теологии и, тем самым, сближали ее, с одной стороны, с философией, а с другой – с идеологией. От философии теология отличалась тем, что активно использовала утверждения священной традиции, от идеологии – своей

ориентацией на трансцендентное. Подобно же философии и идеологии она создавала, во-первых, особое пространство мысли, выступавшее в качестве убежища для человека от реальных, практических проблем, а, во-вторых, конструировала своего рода интеллектуальную завесу между человеком и миром природы. Религия, если перефразировать Фейербаха, удваивала мир, обещая спасение и победы в «другом», «трансцендентном», а зачастую просто загробном мире и поэтому материалистический монизм прямо критиковал любые онтологические системы, являвшиеся или казавшиеся ему дуалистическими. Со второй половины XIX столетия материалистический монизм активно использовал в качестве аргументов полемики научные достижения, поэтому, в конечном счете, в его перспективе одна из половинок критикуемой им дуалистической системы неминуемо оказывалась либо «религией», либо «суеверием». Естественным образом, все социальные проекты в рамках такой онтологической рамки оказывались ориентированными на посюсторонний мир, предполагали исключительно земные средства для их осуществления и обычно связывали их окончательную реализацию с будущим.

Противоположность в социальном отношении представляла собой онтологическая позиция спиритуалистического монизма [120, с. 60-61]. Эта позиция была различным образом представлена в зарубежной и отечественной философской традиции, но весьма специфическое преломление она получила в религиозных учениях спиритуализма – движения, представители которого верили в возможность общения с духами мертвых. Поскольку социальный проект этого движения в деталях будет рассмотрен во второй главе, в настоящем параграфе будет представлено только его метафизическое обоснование. Следует отметить, что спиритуалистический монизм как онтологическое основание не является прерогативой исключительно спиритуализма и характерен для многих ориентированных на монистическую установку религиозных движений.

Спиритуалистический монизм утверждал реальное существование духовной субстанции, которая разделена на различные бесчисленные индивидуальности – монады, способные вступать друг с другом во взаимодействие. Стоит напомнить, что по вопросу о реальности такой «монады» вели споры русские спиритуалисты В.С. Соловьев и Л.Н. Лопатин [121, с. 58; 122, с. 44-56] и оба они, как известно, и в особенности Л.М. Лопатин, хорошо были знакомы со спиритуалистами, непосредственно общавшимися с духами. Эти монады иерархически организованы в соответствии с принципом совершенства и могут быть обозначены как «духовная иерархия». Основной целью развития монад объявляется стремление к совершенству. Спиритуалисты, в общем и целом, считали, что материя

представляет собой начало и силу отличную от духа, однако, не имеющую онтологической природы. Материя и телесность рассматривались прежде всего как инструменты взаимодействия духов друг с другом. Материя как своеобразная оболочка духа оказывается условием социального взаимодействия, в конечном счете, именно телесность делала возможной коммуникацию между духами в земном и духовном мире и даже позволяла создавать духовные сообщества за границей положенной смерти. Парадоксальным образом спиритуалистическая телеология, говорившая о развитии духа после смерти физического тела, требовала сохранения этого тела и, соответствовала, допускала существование «тонкого», «эфирного», «астрального» тела. Спиритуалист-биолог Альфред Рассел Уоллес сформулировал характерное мотто, впоследствии цитировавшееся Аксаковым: «жизнь есть выработка души путем различных преобразований материи» [123, с. 88].

Принципиальным спиритуалистическим тезисом был тезис об онтологическом единстве духовного и земного миров. С точки зрения онтологии, смерть не является для спиритуалистов, если воспользоваться понятием антропологии религии, событием перехода, указывающим на изменение состояния индивида. Излюбленная спиритуалистами фраза об их лиминальном положении, как они говорили, «между двух миров», указывала не на онтологическое различие между этими мирами, но на экзистенциальное положение человека, открытого одновременно духовному и земному миру. При переходе из одного мира в другой духи не меняли своих онтологических качеств – они даже сохраняли необходимую для их существования материальность. Характерное для спиритуализма отрицание супранатурализма хорошо сформулировал в своем ответе Н.Н. Страхову Н.П. Вагнер, говоря, что между сверхъестественным и естественным «нет границ, есть только градации» [124, с. 387]. В конечном счете, русский экспериментальный спиритуализм искал естественных объяснений того, что на бытовом языке называлось сверхъестественным, а на языке науки и философии получило обозначения «трансцендентальной физики» (Цельнер) и «экспериментальной метафизики» (Шопенгауэр) [125, с. 1]. Более того, редакция «Ребус» не считала невероятным выпустить под своей эгидой текст, в котором прямо утверждалось нечто прямо противоположенное онтологической позиции самой редакции: «между миром вещественным и духовным, физическими и психическими явлениями нет особенной разницы, ибо в природе есть только одна материальная, весомая материя с ее таинственными свойствами и явлениями молекулярного мира» [126, с. 24-25]. Основополагающей идеей была идея естественного закона, который управляет как

«миром духовным», так и «миром телесным», а «спиритизм есть наука, знакомящая нас с этим законом, как механика знакомит нас знакомится с законом движения, оптика с свойствами света» [127, с. 12].

Такая идея единства мира духа и земного мира находила свою реализацию и в других религиозных учениях того времени, прежде всего, протестантских, в которых «пребывание в духе» рассматривалось как процесс постоянного движения человека к совершенству. Спиритуалисты, стоявшие на позиции натуралистического теизма, пользовались для описания границы между мирами вполне обыденным «земным» языком, сравнивая ее с хорошо известными границами. Такое описание предполагало, что «духовный» мир находится где-то во внешнем по отношению к человеку пространстве. По сравнению с ними представители других религиозных течений, к примеру, толстовцы, а также некоторые оккультисты, были склонны локализовать эту границу внутри человеческого переживания. Такое описание предполагало, что духовный мир является не пространством, но определенным состоянием сознания.

Вместе с тем, важное различие между этими двумя мирами было космологическим различием, обусловленным пониманием спиритуалистами материи как инструмента совершенствования духа. Спиритуалистическая онтология переопределяла основания космологии: она лишала время его традиционной власти, поскольку духи были бессмертны и двигались вечно по пути совершенствования, а пространство становилось для духов доступным в любой его точке. Такой космологический переворот был также обусловлен ключевой потребностью духов, которая является по сути квинтэссенцией и всей спиритуалистической практики, – это потребность в общении. Единственным ограничителем этого открытого «общения» была духовная иерархия, в которой более развитые духи с трудом вступали в общение с духами менее развитыми. Однако, спиритуалисты, по мере их совершенствования, могли преодолеть и эту преграду, заслужив уже в земном мире своим личным усердием связь с высшими духами или обретя те или иные сверхспособности.

Еще одно значимое отличие между мирами заключалось в том, что земной мир описывался как мир, в котором нужно бороться за социальное единство и индивидуальное выживание (практически в терминах социального дарвинизма), а мир духов представлял как мир совместной социальной работы для достижения личного и коллективного блага. Смерть индивида рассматривалась как всего лишь средство обретения социальной справедливости, когда последние станут первыми, а лишние люди, стоящие на обочине реальной социальной иерархии, получают доступ к системе социального лифта. В конечном

счете, продвижение по лестнице духовной иерархии зависело исключительно от количества выполненных поручений духовного начальства и совершенных добрых дел. Важно подчеркнуть, что смерть не отменяла отношений власти и проистекающего из них социального неравенства, она только делала его законным, справедливым, и, главное, подвижным, поскольку каждый мог, совершая благие дела, изменить свое социальное положение и подняться по лестнице духовной эволюции. Таким образом, существенная разница между двумя мирами была не онтологической, но социальной разницей.

Подобное характерное для модернистских религиозных проектов сближение священного и социального лишь усугублялось, если спиритуалисты верили в религиозную доктрину перерождения души, поскольку качество этого перерождения, в том числе и не на последнем месте – социальное положение человека, зависело напрямую от его поступков в настоящей жизни. Таким образом, спиритуалистическая онтология делала социальное проектирование подлинно религиозной практикой, так как она позволяла не только узнать, какое социальное положение ждет человека после смерти, но прямо повлиять на него. Как будет показано во второй главе, спиритуалистическая метафизика влияла на особенности и содержание социального проекта спиритуалистов, учитывавших существование загробного мира, в котором можно было продолжать совершенствоваться и заниматься, по большей части, именно социальной работой, занимаясь воспитанием менее развитых духов.

Альтернативой монистическим системам была дуалистическая позиция, утверждавшая наличие двух различных онтологически сущностей. Такая позиция была представлена в учениях многих христианских деноминаций, утверждавших несоизмеримость Творца и его творения. Этот тезис зачастую использовался в борьбе против рационалистических и мистических учений, которые получали упрек в пантеизме и, как следствие, детерминизме человеческой воли. В отличии от классической политической теологии, постулировавшей императора и монарха как посредника между Творцом и его творением, этот тезис, опиравшийся на известную цитату из библейского текста о двух царствах, утверждал существенное различие между социальным и онтологическим. В трактовке христианского платонизма подлинным бытием и совершенством обладал лишь Бог, в то время как все его творение – в конечном счете – оказывалось его несовершенным подобием. Следует отметить, что христианский дуализм включал в себя широкое многообразие мнений по вопросу о соотношении Бога и творения, и, в этом отношении, давал возможность для реализации весьма различных социальных проектов. Однако, все эти проекты подчеркивали преходящий характер

социального, противопоставляя его ожидаемому царству будущего, которое наступало в той эсхатологической перспективе, когда онтологический разрыв между Богом и человеком будет окончательно преодолен.

Следует отметить, что идея дуализма Творца и творения обычно сочеталась со спиритуалистической онтологией, предлагавшей вполне ортодоксальные, с догматической точки зрения, решения. В то же время тяготение спиритуализма к монизму (а не дуализму) способствовало важным для религиозного социального проектирования попыткам соединения ключевой идеи теизма о личном Боге и онтологическом единстве человека и Бога. Тогда, когда ортодоксия говорила об «обождении», а русская религиозная философия - о двух природах, соединившихся в образе «богочеловека» как образце для подражания, спиритуалисты и оккультисты стремились преодолеть этот разрыв, постулируя идею вечного совершенствования человека в духовном мире. Такую промежуточную – между натурализмом и христианским теизмом – точку зрения можно обозначить как *натуралистический теизм* [128, с. 512].

Натуралистический теизм опирался на христианское представление о «духовном мире» – особого рода созданном Богом пространстве, в котором обитают ангелы и демоны. Концепт «духовного мира» позволял его сторонникам отрицать чудеса и при этом утверждать идею божественного вмешательства. Если сформулировать эту позицию емко – вмешательство Бога происходит благодаря действию неизвестных современной науке духовных законов, определяющих события как в духовном, так и в земном мире. Божественное вмешательство сохраняется, но оно становится в перспективе натуралистического теизма проблемой человеческого незнания, нежели явлением действия непознаваемой божественной силы. В этой связи неслучайно появление на страницах «Ребуса» текстов в защиту идеи творения и ее совместимости с научным мирозерцанием на основе «приложения современной теории энергии к вопросу о происхождении вселенной» [129, с. 410].

Спиритуалисты прямо говорили о том, что «чувство чудесного» подверглось процессу рационализации, вследствие которого антропоморфные духи превратились в абстрактные законы [130, с. 148]. Они говорили о «крайности» и «ошибочности» рационализма и утверждали, что «новейшие успехи знания» заставляют пересмотреть взгляд на оккультизм – тогда, когда Вебер провозглашал «расколдовывание» мира, оккультисты, ссылаясь на ученых, его «заколдовывали», повторяя известную спиритуалистическую мантру – «Есть многое на свете друг Горацио что и не снилось нашим мудрецам». Парадоксальным образом, такое «заколдовывание» не предполагало

непознаваемости мира – утверждалось, что мир мог стать понятным и обрести смысл лишь через личный опыт и духовное изменение.

В концепции натуралистического теизма именно духовные законы служили идеальным средством оправдания Бога. «Духовный закон» обладал качествами научного и политического законов одновременно, с одной стороны, он был универсальным, с другой – всегда был проявлением воли Бога. Проблема страдания решалась в рамках натуралистического теизма просто – страдания – это следствие измены человека духовным законам за которой следует неотвратимое наказание. В конечном счете, вина за происходящее возлагалась на человека, который, впрочем, в отличие от политического и научного нормативизма, оставляющего его один на один с мертвой буквой закона и равнодушием обезличенной природы, имел возможность покаяться, искупить свой грех и спастись.

Такое метафизическое основание, которое мы обозначали как «натуралистический теизм», определяло, с одной стороны, демократический и индивидуалистический характер социальных проектов, с другой – обосновывало необходимость их авторитарного управления. Именно такая онтологическая позиция предопределяла характер и содержание социальных проектов спиритуалистов – как тех, которые были реализованы на практике, так и тех, реализация которых откладывалась до перехода человека в «иной» мир или даже после наступления Апокалипсиса. Как будет показано во второй главе, этот апокалипсис вовсе не был тем онтологическим предприятием, которое рисовала ортодоксия и народное христианство, но всего лишь одним из актов божественного суда посредством установленных им законов природы. В радикальных версиях такого спиритуализма убежищем от такого «апокалипсиса» мог объявляться правильно организованный социум, в котором, как в Ноевом ковчеге, спасалась община избранных для того, чтобы продолжить движение по лестнице совершенства. В этом отношении, необходимо повторить, что в модернистских религиозных учениях социальное обычно обретало сакральный статус, а идея «иерархии», восходившая к христианской концепции божественной иерархии и подкрепленная вполне различимой классовой социальной иерархией того времени, стала их своеобразной визитной карточкой.

1.3 Утопия, теодицея и религиозное воображение

Религиозное воображение, вынесенное в заглавие настоящего исследования, как понятие призвано указать на психологическую установку, характерную для религиозного сознания. Эту установку, анализу которой уделили внимание большое количество

исследователей, можно обозначить как «удвоение мира». Подобное «удвоение» – это свойство человеческого восприятия, которое приобретает религиозное измерение лишь в той степени, насколько оно признается индивидом как онтологически заданная ему рамка. Признание существования подлинного мира, противопоставляемого некоему ложному миру, по сути, мы предлагаем признать *религиозным* отношением к миру и, не имеет принципиального значения, идет ли речь о «мире» науки, или о «мире», описываемом религией. Таким образом, «религия», для нужд данного исследования, определенно должна пониматься широко – не только как апелляция к трансцендентному с точки зрения науки или даже здравого смысла, но как реконструкция любой альтернативной и претендующей на онтологический статус реальности. Религиозное воображение может быть определено как средство инициации, при помощи которого субъект, с его точки зрения, попадает в эту «подлинную реальность».

Проблематика религиозного социального проектирования предполагает разговор не только о религиозном пространстве, но и о специфике религиозного времени. Религиозное проектирование в этой перспективе может быть определено, несколько радикально, как предсказание того, что должно быть. Должное – в пространственном его аспекте – по сути и является синонимом «другого мира», это то – что уже существует там, но еще не стало существовать здесь. Для религиозного воображения существенно то, что будущее или прошлое уже существуют, они предзаданы и детерминированы как ключевые события священной истории.

Наиболее разработанным и полезным для анализа пространственно-временных аспектов религиозного социального проектирования, как уже говорилось выше, является понятие утопии. Утопия обычно противопоставляется социальному проектированию как то, что не существует, тому, что может быть осуществлено. Такое определение утопии не подходит хотя бы потому, что для религиозного сознания утопия есть то, что безусловно существует. Более того, религиозный человек может видеть утопию не только как нечто уже осуществленное, но и рассматривать ее как то, что только может быть осуществлено посредством божественного вмешательства. Именно такие, если угодно, «идеальные» утопии, восходящие генетически к платонической философии, будут нас интересовать в первую очередь. Именно они, утверждая одновременно и существование утопии, и необходимость активного человеческого участия для ее воплощения, образуют тот феномен, который соединяет утопию и социального проектирование. Особо ярко этот тип утопий проявил себя именно во второй половине XIX столетия, найдя свое непосредственное воплощение в жанре «социальной утопии». Для рассматриваемого

времени характерно, что «утопия» подобного рода рассматривалась не только как альтернатива современному кризисному состоянию общества, но и как будущий этап социальной организации, наступавший вследствие рационального и, шире, культурного развитие человечества.

Понятие «теодицеи» – в отличии от понятия утопии – применялось по отношению к социальным проектам значительно реже. Теодицея в строгом смысле этого слова – это оправдание Бога, определенный риторический, логический, дискурсивный ход религиозной мысли, детально разработанный в христианском богословии [131, с. 49]. С социологической точки зрения она представляет собой средство легитимации текущего социального порядка [132, с. 67] и в этом отношении ее принято рассматривать как консервативную практику, нацеленную на сохранение социального status quo. Однако, как показывает настоящее исследование, такое понимание теодицеи само по себе крайне консервативно, оно не учитывает ни широкого многообразия теодиций, ни переосмысления понятия Бога в истории, предлагая рассматривать его образ как вневременной абсолют с раз и навсегда заданными характеристиками. В рассматриваемую нами эпоху не только само понятие Бога претерпевало изменения, к примеру, появляются достаточно заметные, отличные от классического теизма, его вариации, но и меняется само представление о природе сакрального. Характерная для некоторых религий модерна сакрализация социума, нашедшая отражение во многих, генетически связанных с социальной наукой религиозных системах, требовала новой теодицеи, которая бы, одновременно, сохраняла учение о Боге, а с другой стороны – признавала бы общество как коллективное целое в качестве самостоятельного агента истории. В новой теодицее не только Бог, но и сакрализуемое общество становилось инстанцией, требующей своего оправдания. Такого оправдания многие социальные идеологии того времени искали в будущем, которое должно было продемонстрировать, в конечном счете, необходимость и не напрасный характер человеческого страдания и жертвы как условий человеческого совершенствования.

Сравнивая утопию и теодицею, принято говорить, что в отличие от утопии, конструирующей желаемый, воображаемый, идеальный порядок, теодицея призвана примирять людей с реальным настоящим порядком. Как представляется, подобная трактовка значительно упрощает сложные отношения между ними, утверждая наличие базового противопоставления – социальной альтернативы и социального оправдания. Как показывает проведенным нами анализ, теодицея и социальная утопия легко совмещаются в религиозных метафизических системах. Совмещение происходит за счет

постулирования представления о благодати космоса, созданного справедливым и милосердным Богом, а различного рода преступления трактуются как отклонения от созданного Богом закона. По сути в рамках такой системы координат целью человеческой жизни объявляется приведение падшего человеческого мира в гармоническое отношение с божественным законом. Соответственно, утопия оказывается главным мотиватором к социальному изменению, в то время как теодицея не только позволяет примириться с онтологией, но и является одним из средств обоснования возможности воплощения утопической мечты в жизнь. В качестве характерного примера совпадения утопии и теодицеи можно разобрать неизученный в отечественной и зарубежной историографии феномен «оккультной теодицеи».

Оккультизм как теодицея особого рода имел выраженную эмпирическую составляющую, предполагавшую непосредственную демонстрацию причин зла. Отечественные оккультисты настаивали на том, что «воздух» или «астральная сфера» действительно населены духами, как о том учила христианская святоотеческая литература. Они были убеждены, что определенные психологические и магические практики, а также предметы и вещества помогают увидеть этих духов. С социологической точки зрения «астральная сфера» представляла собой отдельную социальную страту, в которую мог попасть человек и которая, фактически, соответствовала в различных своих проявлениях различным сегментам человеческого общества – от высших сфер до преступного мира. Там где преступный мир служил объяснением социальных преступлений, астральная сфера служила средством для объяснения преступлений нравственных, преступлений против совести. Именно в астральном мире на человека «нападали» различные персонификации его грехов, к примеру, как у спиритуалистки В.И. Крыжановской, на эфирном теле матери, отказавшейся от ребенка, присасывались астральные несформировавшиеся тела абортированных младенцев. Оккультная теодицея была призвана дать положительный ответ на один из ключевых вопросов эпохи – вопрос о реальности духовного мира. Такая демонстрация должна была не только оправдать Бога и способствовать обращению атеистов, но и способствовать консолидации общества перед лицом видимой при помощи оккультной оптики социальной угрозы. Характерный пример представляет пересказ слов М.В. Остроградского В.Я. Буниковским: «поверив духовному миру, т.е. бессмертию человека, я логически доведен был до веры в существование божества. Вот чем обязан столоверчению» [133, с. 204].

«Оккультную теодицею» можно определить как разновидность естественной теологии, активно вырабатывавшей во второй половине XIX столетия новые,

ориентированные на научное знание, способы оправдания Бога. Хотя оккультизм не мог похвастаться соответствием методам и нормам объективности классической науки, он продолжал настаивать на своей объективности, апеллируя к личному опыту как единственному достоверному критерию объективности и подвергал сомнению любое знание, не прошедшее подобную проверку. Характерный акцент на «видимость» духов соответствовал, в общем и целом, эмпирической установке, утверждавшей объективный характер выводов лишь о тех предметах, которые находятся непосредственно в поле зрения субъекта. С политической же точки зрения оккультная теодицея неминуемо оборачивалась поиском вполне видимого, но скрывающегося до поры до времени врага, на место которого, по мнению ее сторонников, претендовала целая социальная плеяда различных, но характерных для европейского культурного круга агентов – сатанистов, масонов, евреев, социалистов и других «служителей зла». Более подробно и на конкретных примерах этот феномен будет рассмотрен во второй главе, где будет показано, как оккультная теодицея, утверждавшая, в конечном счете, благой характер созданного Богом мира, требовала от своих последователей отречения от самих себя ради созидания мира горнего.

В отечественном контексте начала XX века оккультная теодицея служила легитимации института монархии, а среди ее сторонников были известные представители черносотенного движения. В то же время мы видим, что теодицея эта соседствовала с явно утопическими представлениями о том, каким должен быть мир и что должен сделать человек для того, чтобы этот желаемый мир стал реальностью. Русские консервативные авторы настаивали на радикальном изменении или ждали этого радикального изменения, но в этом отношении – критикуя безусловно социальную революцию как смену политического режима – они надеялись на радикальное социальное преобразование как средство снятия разногласий и утверждения социального единства. По сути – это было ожидание религиозной революции, требовавшей воплощения в жизнь национальной утопии, в которой ключевое место занимала идеология русского национального самосознания и связанный с ней комплекс идей.

Религиозное воображение второй половины XIX – начала XX века было напрямую обусловлено процессами деконструкции социальных отношений при переходе общества от сословной модели, ориентированной на феодальные образцы, к модели индивидуалистической, в большей степени соответствующей логике капитализма. Разрушение сословий и атомизация общества выступили значимым фактором разрушения социального консенсуса, побуждая представителей различных слоев общества к

переосмыслению социальной реальности. Религиозное воображение – стало средством, при помощи которого эту дезинтегративные процессы осмыслились и преодолевались посредством создания социальных субститутов, прежде всего, различного рода духовных иерархий и сфер.

Последний момент, на который хотелось бы обратить внимание, заключается в экспликации отношений между социальным проектированием, утопией и религией как базовыми категориями настоящего исследования. Как было сказано выше, социальное проектирование является разновидностью утопического мышления. В свою очередь утопическая литература является преемницей литературы религиозной, описывающей существование человека в мире будущего. Утопия как религиозный феномен нашла свое место во многих мифологиях и религиозных системах и выражала потребность человека в существовании места, в котором актуальное социальное зло будет окончательно изжито. Последнее обстоятельство заставляет нас поставить сложный и неоднозначный вопрос о том, насколько социальное проектирование может рассматриваться как религиозный феномен.

Религиозные утопии модерна, если и можно, и должно их противопоставить утопиям традиционным, ни в коей мере не утратили своего религиозного характера. Ключевое различие между ними сводится к роли человека – в первом случае она отрицается и весь приоритет в построении утопии отдается религиозным агентам, во втором, напротив, именно человек оказывается строителем утопии согласно божественному плану. Как кажется на первый взгляд, между религиозной утопией и социологией нет абсолютно ничего общего – объективно говоря, социологический проект восходит к сочинениям социальных утопистов, стремившихся построить, в согласии с просветительской логикой, свой социальный проект без оглядки на «трансцендентное» и «всемогущего Бога». Взглянуть на социологию через призму именно религиозного воображения мы можем лишь обратившись к истокам практики социального проектирования.

Генезис практики социального проектирования мы усматриваем в характерной потребности человека иметь ясное представление о своем будущем. Именно эта потребность, нашедшая свое наиболее ясное воплощение в древних практиках дивинации, является религиозной потребностью, поскольку она явственно предполагает не только такую возможность, но и реальный характер существования божественного провидения. Нет нужды напоминать о том, что новоевропейский механицизм и детерминизм, к которым апеллировали французские мыслители, по крайней мере, если следовать логике

Рене Декарта, требовал Бога в качестве гаранта истинности наших суждений о реальности. Практика дивинации должна была служить подтверждением существования в мире детерминизма, в том числе, и социального детерминизма.

В Новое время ничего принципиально в этом отношении не изменилось, если не считать утверждения концепта «законы природы», которые, по сути, заменили собой Бога в качестве основного гаранта точного знания будущего. Однако «законы природы», «выводившиеся» по словам индуктивистов из эмпирического материала, объективировались не менее и даже более самого Бога (последний зачастую объявлялся непознаваемым рациональными средствами), претендуя на универсальный характер. Нетрудно заметить, что по крайней мере с середины XIX столетия «законы природы» рассматриваются как изменяющееся историческое явление и противопоставляются догматическим трактовкам Бога как Абсолюта. Вследствие этого обстоятельства социология отказалась от утопических холистических проектов, не сохранила идею их локальной реализации и внесения корректив в соответствии с текущим теоретическим консенсусом.

По сути социальное проектирование Нового времени можно рассматривать как отложенную социальную утопию, как утопию, которая разворачивается во времени, а сам процесс реконструкции представляет собой движение социальной системы на пути к большему совершенству. Именно с этой точки зрения можно увидеть религиозные корни социального проектирования, восходящие к теологическим дебатам об онтологическом аргументе и теистическим трактовкам эволюции как средстве осуществления божественного плана. Подобно тому, как просветительская идея прогресса генетически восходила к идее божественной иерархии, социальное проектирование как процесс воплощения в жизнь лучшего социального будущего восходило к идее божественного замысла.

Возвращаясь к вопросу о соотношении утопии и социального проектирования, следует заметить, что утопия может рассматриваться как вполне легитимная составляющая социологического дискурса. В рассматриваемую нами эпоху социологи стремились оправдать свое существование перед лицом других наук, они стремились показать значимость социологии как науки, позволявшей врачевать «социальные болезни», предлагая эффективные методы постановки диагноза и лечения. Для «медицинских» операций подобного рода необходимо было иметь образ «идеального» или «нормального» организма – социальный проект, в котором «зло», что бы под ним не понималось, изжито посредством человеческого рационального усилия, меняющего

социальную реальность. Само наличие плана проведения социальной реформы свидетельствует в пользу того, что именно утопия является конечной целью социологического проекта и, хотя социальные реформы призваны обычно не радикально все перестроить, но всего лишь улучшить, они представляют собой последовательные шаги на пути к идеальному обществу.

Утопический характер социального проектирования проявляет себя в попытке описать то, чего еще на самом деле нет, но что, по мнению проектировщика, должно быть воплощено в соответствии с задуманным им планом. Социальное проектирование утопично именно в этом аспекте – пока оно существует как «проект», претендующий на реализацию, и анти-утопично – как уже воплощенный в жизнь результат. По мере развития социологической науки этот утопический аспект социологии все более выносился за пределы социологии, вопросы подобного рода отошли в ведение социальной философии, в то время как социология, как и любая развивающаяся наука, сосредоточилась на разработке теории и научной специализации. Однако, изначальный импульс, отраженный в трудах отцов-основателей социологии, на наш взгляд, сохранился в публичном понимании социологии как науки, призванной решать социальные проблемы и улучшать социальные взаимодействия между людьми.

Социологию часто определяют как исключительно утилитарную науку, что, однако, не отменяет ни ее в общем-то известных религиозных корней и даже, в некоторой степени, по крайней мере, по мнению некоторых ее видных представителей в XIX веке, религиозного предназначения. Проектирование и планирование (различиями между ними в данном контексте можно пренебречь) рассматриваются обычно как весьма тривиальные прагматические процессы, предполагающие организацию последовательности действий ради получения искомого результата и достижения цели. В этих действиях, однако, на наш взгляд, присутствует религиозная составляющая, проявляющая себя в полной мере тогда, когда план и проект становятся идеалом, в соответствии с которым организуется повседневное человеческое действие. Утопия всегда была связана с проектированием, идет ли речь о человеческом проекте, выраженном художественными средствами, как, например, у Томаса Мора, или проекте божественном, как о том говорит доктрина христианского провиденциализма. Контроль над будущим и его неотвратимость – характерные черты утопического мышления, специфике преломления которого в культуре конца XIX – начала XX века посвящено настоящее исследование.

2 Религиозное социальное проектирование в России начала XX столетия

2.1 Метафизическое измерение социального проекта русских спиритуалистов

Русский спиритуализм никогда не был единым движением, представители которого исповедовали бы какую-либо законченную доктрину, состояли бы в одной церкви или ей подобном объединении с четко фиксированным членством. Попытки создания всероссийских организаций в спиритуалистическом движении начала XX столетия не имели большого успеха, несмотря на декларацию некоторых лидеров, к примеру, В.П. Быкова, о создании филиалов в обществах. Отсутствие единой доктрины, обусловленное свойственным спиритуализму рационализмом и специфическими методами получения религиозных учений, во многих отношениях проблематизирует вопрос о реальности существования и возможности реконструкции единого для всех спиритуалистов социального проекта. Главная идея, объединяющая разнообразное поле спиритуалистических концепций и идей, – это идея возможности коммуникации с умершими, или, как говорили сами спиритуалисты, отшедшими в другой мир.

Как религиозное движение спиритуализм претерпевал значительные трансформации под влиянием культуры тех стран, в которых он распространялся, неминуемо перенимая, прежде всего в содержательном, но также и в практическом отношении, характерные региональные культурные особенности. Неудивительно, что в России спиритуализм стал одним из средств выражения русского национального самосознания, а многие духи стали не только вестниками наступления скорого конца света, но провозвестниками русской мессианской идеи. Пожалуй, историко-культурная специфика русского спиритуализма была напрямую сформирована православной традицией, с которой разные русские спиритуалисты так или иначе соотносили свой образ жизни и те учения, которые они получали от духов.

Русский спиритуализм не имел единой социально-политической повестки, оценивать которую можно, на наш взгляд, лишь в связи с метафизическими и религиозными представлениями спиритуалистов. К примеру, большая их часть однозначно склонялась к поддержке монархического института, критиковала с метафизических позиций социалистические учения и связанную с ними идею социальной революции. В то же время в концепциях и идеях многих русских спиритуалистов также ясно различимы прогрессистские идеи, обусловленные их специфическими представлениями о «духе» и его загробном развитии. Во-первых, это идея универсализма,

предполагающая критическое отношение к различиям как средству конструирования неравенства и определяющая развитие человечества как последовательное движение к единству разного рода – прав, возможностей и способностей. Спиритуалисты верили, что человечество развивается на пути от множества к единству – реалистичность такого сценария ставилась спиритуалистами под сомнение даже в загробном мире, что было вызвано их теистическими взглядами, однако, именно такое единство они рассматривали в качестве идеала, к которому следовало стремиться. Второй определяющей метафизической идеей спиритуализма как религиозного движения была идея духовной эволюции (или по определению Аксакова – «инволюции»), согласно которой дух человека (т.н. трансцендентальный субъект) не только развивался в течении миллионов лет эволюции, но и продолжал развиваться и после смерти [134, с. 87-88]. Спиритуалисты верили в то, что развитие человеческого и, даже шире, физического мира напрямую обусловлено развитием духа, который, по мере осознания своего положения в мире, меняет окружающий его материальный мир. Для спиритуалистов было принципиально, что эволюция является не только лишь материальным процессом, но процессом, вызванном действием на него духа – в этом, с точки зрения космологии, выражалась их вера в существовании в мире Провидения. Духовная эволюция характеризовалась спиритуалистами как совершенствование – по мере развития дух становился все более совершенным, о чем можно было судить, согласно воззрениями спиритуалистов, по уровню развития человеческой культуры – более развитая культура делала человека менее зависимым от материальной природы и давала возможность сосредоточиться на его внутренней, духовной жизни. Вера в развитие как необходимое условие совершенствования красной чертой проходит через все учения спиритуалистов и даже представители его «научного крыла» не стеснялись характеризовать науку как средство реализации их миллениаристских ожиданий: «Нам очевидно только одно, что человечество идет в сторону развития нервов, что его нервные элементы становятся сложнее... Но ясно, что все «неосязаемое» и «невидимое» мало по малу должно сделаться для будущего человека «осязаемым» и «видимым» [135, с. 388]. Английские спиритуалисты, а вслед за ними и русские, так могли сформулировать свое кредо: «взгляд самого Уоллеса можно назвать *духовным дарвинизмом*: духовный рост есть тоже результат борьбы, в которой «зло» нравственное – такой же сильный стимул развития, как для первобытного человека зло материальное, страх голодной смерти» [136, с. 302]. Именно в свете идеи «духовной эволюции» становится понятным другой ключевой спиритуалистический тезис – оправдание зла как условия развития.

Подобная весьма высокая оценка идеи саморазвития человека и человечества позволяет отнести спиритуализм к модернистским движениям эпохи, при этом, как будет показано в настоящем параграфе, русские спиритуалисты различными средствами стремились примирить ценную для них идею индивидуалистического и космологического бесконечного развития с присущим им социально-политическим консерватизмом, нашедшем отражение в их подчеркнутом христианоцентризме и верности институту монархии. Забегая несколько вперед, можно уже сейчас отметить, что главным средством такого рода для них стала идея «духовной иерархии», изначально восходящая к концепции божественной иерархии Дионисия Ареопагита, но во многих случаях (к примеру, исключением является И.А. Карышев) релятивизированная относительно конкретного человека, который, в отличие от классической статичной христианской иерархии, получал в рамках спиритуалистической онтологии возможность менять в ней свое положение. Именно этот социальный динамизм необходимо учитывать при попытках реконструкции спиритуалистического социального проекта.

То, что русские спиритуалисты считали себя избранным народом, людьми, самим Богом назначенными к выполнению великой миссии просвещения человечества, можно признать историографическим трюизмом. Однако, парадоксальным образом, их выраженный мессианизм сопровождался постоянными lamentациями о том, что спиритуалистическое «великое дело» не имеет социального успеха, а их спиритуалистический авангард по сути представляет собой островок в обществе, охваченном социальной болезнью. По мере развития движения и понимания его представителями того факта, что «золотой век» откладывается, депрессивные нотки в голосах спиритуалистов становились все громче. Сам спиритуализм, существовавший в виде разрозненных малых религиозных групп, все больше напоминал самим спиритуалистам колонии, рассеянные на безбрежном и враждебном материалистическом материке. Миллениум рассматривался спиритуалистами как время воссоединения империи и колоний, как событие окончательной христианской катехизации человечества.

Спиритуалисты стремились попасть в империю духа – духовный мир, соответствующий их представлениям о правильном социальном устройстве. Концепт «духовного мира», получавший различные, в том числе и «научные» интерпретации, например, как «четвертое измерение», служил спиритуалистам средством примирения науки и религии: «наука не может и не стремится поколебать веру» [137, с. III]. Этот мир был иерархически упорядочен [138, с. 184], в нем не было ни несправедливости, ни конфликта, это был мир приказов, которые всегда выполнялись, и мир духовных

авторитетов, которые никогда не ошибались. Своеобразной «социальной» альтернативой «духовному миру» стал оккультный концепт «астрального мира», который характеризовался, как опасное место, в котором обитают разные существа нечеловеческой природы, и в котором неподготовленный человек мог значительной пострадать, утратить разум и индивидуальность (прежде всего, такое понимание астрального мира можно усмотреть в сочинениях В.И. Крыжановской). Фактически, оба концепта имели свои реальные социальные прототипы – мир идеальной, пожалуй, армейской бюрократии с одной стороны, и мир преступности, как его представляли в то время в художественной и публицистической литературе, с другой. Первый, на наш взгляд, имел большее значение для русских спиритуалистов, в то время как второй зачастую превращался в еще один мир испытаний для души на пути к совершенствованию, как это, например, происходит в концепции И.А. Карышева, сравнивавшего астральный мир с мытарствами. В конечном счете, понимание природы «духовного мира» и его отношения к миру материальному зависело от оценки роли и значения человека – либо он подчинялся направлявшей духовной иерархии, и тогда она противопоставлялась земному миру, либо, напротив, подчеркивалась ограниченность и несовершенство человеческой природы и, соответственно, мир духовный максимально сближался с миром материальным: «потому тот мир и должен быть прежде всего миром естественным, человеческим, “ограниченным и несовершенным” как и все человеческое».

Можно отметить несколько ключевых характеристик духовного социального проекта русских спиритуалистов конца XIX – начала XX века. Во-первых, этот проект имел метафизическую природу. Спиритуалисты предлагали рассматривать свою систему идей как абсолютную норму, в соответствии с которой должны быть построены земные социальные отношения. Во-вторых, хотя этот проект статичен как целое, в нем предусмотрено развитие для отдельных индивидов. Индивидуальность определяется как необходимая предпосылка для ее развития, поэтому в спиритуалистической онтологии она обычно сохраняется – ей соответствует характерный для спиритуализма концепт «духовного тела» или «эфирного тела», обосновывавшийся экзегезой евангельского текста и личными опытами спиритуалистов. При этом идея историзма внесена в метафизический проект таким образом, что развитие индивида, в конечном счете, обуславливает развитие отдельных страт социальной иерархии. Так, например, в духовном мире возможен коллективный переход из одной сферы – в другую сферу, с одной планеты – на другую более совершенную планету. Однако – как целое – иерархия остается неизменной, на место ушедших духов приходят менее совершенные. Вопрос о

том, возможно ли окончание эволюционного процесса, насколько нам известно, не обсуждался спиритуалистами, хотя некоторые из них, судя по их принятию доктрины апокатастасиса, полагали возможным исчерпание зла в мире и, соответственно, окончание череды воплощений духов с целью их исправления. В-третьих, и это наиболее существенная характеристика, спиритуалистический проект не является проектом в прямом смысле этого слова, он уже существует «здесь и сейчас». Благодаря духовной природе, как верили спиритуалисты, человек в состоянии не только знать об этом «месте» от духов, которые в нем находятся, но и побывать в нем. Таким образом, реализация социального проекта рассматривалась спиритуалистами как репликация уже существующего социального проекта с учетом материальной специфики земного мира. По существу это была репликация метафизической духовной иерархии, выступавшей в качестве значимой альтернативы реальной социальной иерархии, по отношению к которой она выступала в качестве идеала и с которой должна была полностью совпасть в духовном мире.

Отечественные спиритуалисты использовали ряд метафор для характеристики идеальных социальных отношений. Доминирующей метафорой общества была органическая метафора, благодаря которой его можно было рассматривать как целое, в рамках которого каждая часть выполняет отведенную ей функцию. Общество в согласии с именно этой ключевой, на наш взгляд, социологической метафорой XIX века могло «болеть» или «развиваться». Именно эта метафора еще с середины XIX столетия использовалась как средство функционалистской критики сословного общества – она демонстрировала функциональную зависимость одних сословий от других и, таким образом, разрушала представление о «высшем» и «низшем» в социальных отношениях. С другой стороны, спиритуализм, традиционным для христианства образом апеллировавший к идее антропологического равенства, не только выражал посредством этой метафоры эгалитаристскую тенденцию, но и указывал на формирование нового общества, в котором разделение сословий основывалось на функциональном разделении труда, не обусловленном принадлежностью человека к тому или иному сословию. Не менее важной была также космологическая метафора, согласно которой общество рассматривалось как космос в миниатюре. Следует отметить, что Вселенная в принципе рассматривается многими спиритуалистами как одухотворенное пространство, населенное духами, и в этом отношении она – по своей природе – становится социальным пространством. Вдохновленные успехами астрономии и физики, говоривших о возможном существовании жизни на других планетах, спиритуалисты приравнивали

космос к социуму, зачастую, фактически совмещая физическую и духовную иерархию, к примеру, у И.А. Карышева степень организованности духов и их близости к Богу зависит от степени их близости к Солнцу. Можно говорить о том, что спиритуалисты утверждали существование изоморфизма не только между человеком и космосом, но также и обществом, представляющим важное промежуточное звено между отдельным человеком и всей Вселенной. Такой «социокосм» рассматривался, в конечном счете, как средство сохранения индивидуальности на бесконечном пути ее единения с Богом. И космологическая и органистическая метафора подчеркивали принципиальное для спиритуалистов единство человека, общества и космоса.

Отдельное значение имеет для понимания специфики социальных проектов русских спиритуалистов их отношение к христианству и, в частности, к православию. Джанет Оппенхейм, основываясь на английском материале, предложила разделить спиритуализм на два направления – христианское и анти (или не) христианское [139, с. 63-110]. Представители первого сохраняли свои христианские убеждения, для адептов второго эти убеждения были помехой их универсализму. Мы предложили следующее деление русских христианских спиритуалистов – спиритуалисты-рационалисты и спиритуалисты-традиционалисты. Первые полагали, что от догматов и многих практик следует отказаться, они были наследниками традиции, склонявшейся к универсалистской трактовке христианства. Вторые считали, что учение православной церкви, и православная традиция в целом, должны быть сохранены, так как ее форма является средством, при помощи которой между миром духов и человеческим миром устанавливается оккультная связь, которая в христианской традиции называлась благодатью. Учитывая единство обозначенной в настоящем параграфе онтологии, различия между двумя типами духовных социальных проектов – универсалистским и традиционалистским – не были слишком существенными. Ключевое отличие заключалось в определении значения национального и религиозного фактора в устройстве духовного мира. В то же время, если речь шла о преобразовании земного социального порядка, различия между ними проявляли себя самым ярким образом.

2.1.1 Рационалистический и традиционалистский проекты русских спиритуалистов

В рамках спиритуалистического универсалистского проекта духовный мир рассматривался как единая структура, в которой не существует культурно-обусловленных различий. Духи оказываются встроенными в универсальную систему отношений между

более совершенными и менее совершенными духами, эта система отношений определяет их действия и задает духам направление для развития. Исполнение поручений, повторявшее тематически служение ангелов в христианской традиции, рассматривалось как основной вид работы духов, заботящихся о других духах и земных жителях. Большая часть спиритуалистических представлений о природе духовного мира апеллировала именно к универсалистской концепции, которая, безусловно, сохраняла различия между духами, но ранжировала их исключительно по степени их приближения к совершенству. Можно выдвинуть гипотезу о том, что идея духовной иерархии в спиритуализме служила со второй половины XIX столетия средством преодоления разрыва между интеллигенцией и народом, о котором постоянно говорили в то время, и может рассматриваться как средство религиозной социальной интеграции, утверждающей социальное единство различных сословий.

Спиритуалисты как сообщество смотрели на себя как на *избранный народ*, который духи научали, что сделать, чтобы стать частью духовной иерархии. Этот «избранный народ» был в прямом смысле этого слова рассеян по телу земли, спиритуалисты часто жаловались на разобщенность, вполне естественную в связи с характерной для спиритуализма малой формой социальной организации. Известно, что они опасались повторения своей земной судьбы, которая, по их мнению, ждала тех, кто не был готов стать частью духовной иерархии, – таких людей ожидало бесцельное блуждание по духовной пустыне и превращение в назойливых, «блуждающих», «злых», «мстительных» духов [140, с. 623; 127, с. 4], ищущих развлечения, но в конце концов желающих, по мнению спиритуалистов, спасения через покаяние и утешение. Эти одинокие духи даже были способны сбиться в стаи, наподобие стаи байкеров или группы скинхедов, но они были лишены цели, которую задавала всегда и везде принадлежность к духовной иерархии, и потому были обречены оставаться на одном и том же уровне духовного развития.

Между рационалистическим и традиционалистским спиритуализмом существовало существенное различие в понимании универсализма, которое ярче всего проявляло себя в различии их понимания устройства «духовного мира». Оба спиритуалистических типа мотивировали своих последователей к тому, чтобы попасть в «духовный мир», однако, различным образом представляли значение теологического и национального фактора. В то время как рационалисты считали, что этими факторами можно пренебречь, для традиционалистов они оказывали значимое влияние на посмертную судьбу человека.

В отличие от рационалистического духовного социального проекта традиционалистский проект говорил о роли и значении народа, той локальной социальной и этнической общности, к которой принадлежал спиритуалист по факту его рождения. К примеру, П.А. Чистяков, по-видимому, полагал, что духи способны объединяться в духовном мире по национальному признаку и каждый из таких «национальных» конгломератов духов выступает по отношению к земным народам в качестве своего рода коллективного покровителя. Исторически такой взгляд восходил к творчеству популярного среди спиритуалистов Эммануила Сведенборга, однако, во второй половине XIX столетия он получил значительную научную поддержку от философов, социологов и психологов, говоривших о душах народов и рас. Учение о душах рас и народов было связано у спиритуалистов-традиционалистов с представлением об индоевропейских народах как высшей расе – идея, которую продвигал в своих сочинениях популярный Густав Лебон и которая, в общем и целом, нашла свое отражение в оккультной расологии той эпохи, восходящей, прежде всего, к сочинениям Жерара Энкосса (Папюса).

Судя по исследованным нами источникам, в русском спиритуализме национальность духов как отдельный религиозный концепт была разработана слабо. Известно, к примеру, что некоторые спиритуалисты симпатизировали Сведенборгу (например, В.И. Прибыткова), однако, насколько можно судить по критике его представлений М.П. Сабуровой, взгляды шведского мыслителя многим, по крайней мере рационалистически настроенным спиритуалистам, казались чересчур догматичными и «материалистичными». Помимо прочего не могло их удовлетворить и то обстоятельство, что в концепции Сведенборга «ад» как место вечных мучений души, наказывающей сама себя, сохранял свое значение. Слабую разработку национального фактора в рамках духовного проекта спиритуалистов следует объяснить тем, что русский консервативный спиритуализм имел христианский миллениаристский характер – многие спиритуалисты считали, что они живут в последние времена, и рассчитывали на скорое объединение двух миров. Помимо этого, известная универсалистская христианская идея о том, что в царстве Бога «нет ни эллина, ни иудея» (Колосянам 3:11) довольно определенно отрицала деление в духовном мире по национальному признаку и, в этом отношении, национальный фактор вступал в противоречие с фундаментальным для всего спиритуализма универсализмом. В конечном счете, национальный характер традиционалистского проекта заключался не в том, что нации продолжали существовать в мире духов, а в том, что именно Российской империи и русскому народу отводилась ведущая роль в историческом эсхатологическом процессе.

С содержательной точки зрения духовный мир русских традиционалистов был местом, в котором находились православные святые и воины, являвшиеся, например, как описано в художественных сочинениях В.И. Крыжановской, на помощь русским перед угрозой еврейской оккупации. Характерно свидетельство В.П. Быкова, собравшего, по его словам, значительную корреспонденцию о том, что главными адресатами спиритуалистических запросов были русские православные святые. Традиционалисты конструировали особый духовный мир, весьма отличный от мира спиритуалистов-рационалистов, общавшихся, к примеру, как М.П. Сабурова, не со святыми – представителями русского народа, но со своими родственниками и следившими за их прогрессом в духовном мире. Более того, известно, опять же со слов М.П. Сабуровой, что некоторые спиритуалисты прямо осуждали общение с «великими личностями», считая, что под маской таких личностей к спиритуалистам на сеансы приходят низшие духи. Подобная оценка, судя по всему, обосновывалась ими тем метафизическим обстоятельством, что «высшие духи» ушли далеко в своем развитии и, если и заняты делами, то человек ничего об этих делах знать не может. Рационалистический спиритуализм ставил в фокус своего внимания, прежде всего, семейные отношения, в то время как для спиритуалистов, которых можно отнести к традиционалистскому типу, главным адресатом становились «великие люди» православной традиции, санкционировавшие и заново утверждавшие нормы поведения русских спиритуалистов. Русский традиционалистский спиритуализм, в конечном счете, был не только средством сохранения национальной памяти, но и средством ее актуализации перед лицом реальной или воображаемой социальной угрозы.

Традиционалисты не отрицали характерного для всего спиритуализма прогрессизма. Характерным образом они в принципе трактовали медиумические явления как свидетельства прогресса, противопоставляя их вполне модернистски средневековым предрассудкам [141, с. 173]. В качестве иллюстрации Н.П. Вагнер противопоставлял «трепещущего в священном ужасе и заклинающего явления жреца или астролога» и «медиумиста нашего времени» как хладнокровного наблюдателя и исследователя. В то же время, как показывает пример того же Н.П. Вагнера, они ясно разводили два рода явлений – медиумические явления и явления, связанная с действием Бога, которые в полной мере можно было назвать «чудесными». В этом отношении они, в отличие от рационалистов, сохраняли в своей космологии возможность для божественного вмешательства. К примеру, у В.И. Крыжановской в романе «Смерть планеты» явление Спасителя во главе с армией святых подается как трансцендентный акт, как своего рода «подъем завесы»,

отделяющей мир духа от мира материи. Однако этот вроде бы финалистский божественный акт у В.И. Крыжановской сопровождается одновременным спасением общины избранных, которые возносятся на космических кораблях, чтобы начать новую жизнь на другой планете.

Еще одной значимой чертой традиционалистского спиритуалистического проекта можно назвать характерный для него космологический дуализм. Отчасти, на наш взгляд, обусловлен тесными контактами спиритуалистов с народными медиумами, которые, как например, в случае с И.А. Карышевым, транслировали через медиумические сообщения народную мифологию, в общем и целом, склонную к космологическому дуализму. Такой дуализм хорошо сопрягался в традиционалистском спиритуализме с милитаристской риторикой, подчеркивавшей характерный спиритуалистический элитаризм. Представление о мире как об арене боевых действий – известный христианский троп, который для убедительности требовал конструирования образа врага. «Образ врага» детально разработан в традиционалистском спиритуализме и представлен как на метафизическом уровне (например, учение о Деннице И.А. Карышева и, в целом, учение о злых духах, так или иначе артикулировавшееся в разных спиритуалистических учениях), так и во вполне реальном социальном измерении, заполненном популярными «социальными врагами» конца века – сатанистами, масонами, евреями и социалистами. Наконец, такой космологический дуализм был обусловлен, как об этом было сказано в первой главе настоящего исследования, специфической спиритуалистической теодицеей, утверждавшей реальность существования зла и требовавшей его непосредственной демонстрации.

2.1.2 «Братство христианских магов» и «духовная аристократия»

Пожалуй, наиболее подробный рассказ об отношениях внутри духовной иерархии, представлен в художественных сочинениях Веры Ивановны Крыжановской. Для настоящего исследования будет нелишним напомнить, что В.И. Крыжановская, помимо весьма активной писательской деятельности, претендовала на то, что обладает медиумическим даром и была женой одного из основателей первого всероссийского объединения спиритуалистов – Кружка для исследований в области психизма камергера С.В. Семенова. Ее наследие остается совершенно неизученным, если не считать отдельных исследований, посвященных истории русского антисемитизма, однако, в них, как и, например, применительно к антисемитским сочинениям Н.П. Вагнера, не уделяется достаточного внимания ее собственно спиритуалистическим взглядам. Природа

спиритуалистического антисемитизма – тема для отдельного исследования, здесь лишь следует сказать, что он, на наш взгляд, должен быть объяснен исходя из спиритуалистической метафизики.

В.И. Крыжановскую вместе с Е.И. Молоховец можно считать одной из наиболее ярких представителей традиционалистского спиритуализма при том, что она довольно активно опиралась в своих рассуждениях о природе духовного мира и на теософию, и на традицию французского оккультизма. При этом, следуя то ли запросам публики, то ли велению своего сердца (об этом на настоящий момент сложно судить, так как по большому счету доступны лишь ее художественные произведения), она явным образом отдавала публично свои предпочтения православной традиции. К примеру, главный герой ее знаменитой серии романов «Маги» Ральф Морган не принадлежит ни к какой церкви, последнее обстоятельство вроде бы должно говорить за то, что принадлежность к институту Церкви не считалась ею критерием спасения. Однако, ее романы опровергают такое понимание – хотя в «новый мир», на новую планету отправятся лишь избранные, спасение объявляется коллективным событием, невозможно спастись самому, не спасая других. Идеальная церковь в конце концов опознается ею как христианская церковь и, точнее, как церковь православная, не утратившая правильных ориентиров в отношениях человека и Бога. В.И. Крыжановская как и другие русские спиритуалисты постоянно говорит о служении людям как главной цели оккультизма. Такая коллективистская оценка значения духовного наставничества также сближает ее с другими русскими мистиками эпохи, например, М.В. Лодыженским, усматривавшим сходные аналогии и различия между йогами и старцами. В конце концов, именно русское православие согласно В.И. Крыжановской оказывается религией, в которой сохраняется настоящее христианство и где в наибольшей степени, таким образом, представлена его оккультная сила.

Говоря о характере отношений оккультизма и христианства в сочинениях В.И. Крыжановской, надо заметить, что оккультизм, на наш взгляд, в целом скорее нивелировал уникальность Иисуса Христа. Даже в тех случаях, когда он служил, судя по высказываниям его адептов христианству, сама возможность обретения оккультных способностей и последующее объяснение с их помощью «чудес» способствовали дополнительной – оккультной – демифологизации христианства. Именно с такой точкой зрения, в конечном счете, столкнулись делегаты В.П. Быкова на конгрессе спиритуалистов в Брюсселе – Иисус Христос был объявлен французскими спиритуалистами одним из «магов», а потому лишен божественной природы. Стоит напомнить, в связи с этим, что среди русских спиритуалистов велись дебаты о природе

Иисуса Христа, и там где рационалисты критиковали традиционную христианскую точку зрения, традиционалисты придерживались учения о его двойственной природе. В романе В.И. Крыжановской «Смерть планеты» есть сцена, тематически повторяющая и смерть св. Себастиана и смерть Христа, однако, относимая ею к главному герою – английскому доктору Ральфу Моргану. Кроме того, Христос ставился ею в один ряд с другими магами и великими учителями, среди которых она упоминает, к примеру, Гермеса Трисмегиста.

Специфика взгляда В.И. Крыжановской, на наш взгляд, заключается в том, что она при этом упорно продолжала говорить о его божественной природе, в конце концов, именно Христос в пенталогии «Маги» является во главе небесного воинства во время наступления обещанного Библией Апокалипсиса. Христос – это именно «идеальный маг» – его образ служил своего рода «идеалом» для подражания. Такое решение теологической проблемы двух природ не устраивало ортодоксию, поскольку оно предполагало перенесение акцента с уникальности Христа как личности на универсальность его свойств и качеств, которые потенциально мог приобрести любой следующий по пути посвящения адепт. Хотя Христом нельзя было стать, все его «чудеса», включая воскресение и даже искупление, в конечном счете, можно было повторить, так как в них не было ничего чудесного. Фактически чудесным оставалось лишь само боговоплощение.

В своих романах В.И. Крыжановская пренебрегает историческим в пользу символического – даже если Христа не было (Крыжановская, написавшая не мало исторических романов, убеждена в том, что он действительно существовал), это не лишает значения его идеальный образ. Ориентируясь на распространенные среди практикующих спиритуалистов сборники мистических православных текстов, например, «Добротолюбие», она, судя по всему, трактовала «обожение» как процесс постепенного обретения «оккультных» способностей и качеств, свидетельствующих о приближении человека к Богу. Вполне обычным для того времени образом она сближает образ своего главного героя с образами христианских подвижников. Наиболее яркий случай такого «включения» православного подвижничества в приключенческий, фантастический сюжет – упоминание в рассказе о событиях 2284 года Иоанна Кронштадского, являющегося православному монаху во сне и наставляющему его.

На наш взгляд, мы можем говорить о специфическом феномене русской культуры того времени – «оккультном православии». С одной стороны, он уходил своими корнями в традицию народного православия, связанного с прихрамовой средой того времени, с другой – к текстам христианского православного мистицизма, прежде всего, связанным с традицией афонского монашества, исихазмом, имяславием, с третьей – к разными

оккультным учениям. Среди последних наиболее значимую роль в случае В.И. Крыжановской, сыграл французский оккультизм, прежде всего, сочинения Жерара Энкоса и его последователей. Кроме того, в ее романах можно найти свидетельства ее интереса к теософии, как например, учение о планетарной цепи, а также антропософии, как, например, учение о братстве рыцарей Грааля.

Социальный проект в пенталогии В.И. Крыжановской представлен *братством магов*. Концепт «тайного братства» был весьма популярным в оккультной литературе второй половины XIX столетия, можно считать, что рассказы о его устройстве отражали аристократические, по преимуществу, социальные идеалы. Среди таких идеалов центральное место занимала идея о том, что аристократия потому призвана руководить людьми, поскольку она лучше их во всех отношениях – в интеллектуальном, физическом и, обязательно, нравственном. В то же время спиритуалисты вполне в духе эпохи превращали аристократию из социальной элиты, существующей в рамках сословного общества, в носителей определенных ценностей, прежде всего, этических, они рассматривали этическое поведение как вершину природного развития, соглашаясь в принципе с мнением о том, что «природа сама по себе аристократична, стало быть, всякая демократическая культура до известной степени противоестественна, ибо противоречит самой природе» [142, с. 133]. Фактически, спиритуалисты посредством утверждения концепта «тайного братства» претендовали на формирование новой элиты, организованной не на родовых и сословных началах, а на следовании общим ценностям и идеалам. К примеру, именно так бедный доктор Морган неожиданно становится частью этой элиты, обретая бессмертие в результате посвящения его от одного из магов. Именно идея «духовной аристократии» служила спиритуалистам в качестве оправдания социальной дистанции между элитой и массой: «страшно подумать, что придет время, когда знание проникнет в низшие слои народа, но при всем том, не будет соответствовать их нравственному развитию. Это несоответствие неминуемо должно повлечь за собой существенное социальное зло...» [142, с. 295].

Представляется важным отметить, что место существования такого «тайного братства» географически выносилось за пределы данного спиритуалистам общества – оно локализовалось где-то в неизвестных современной науке местах. Такая социальная сепарация призвана была подчеркнуть инаковость элиты, ее особый статус, несмотря на то, что ее представители вынуждены были – как часть социального служения человечеству – находится среди в целом развращенного и негативно оцениваемого человеческого рода. К примеру, такую локализацию можно найти у Жозефа Александра

Сент-ив д'Альвейдра, популяризовавшего вслед за Луи Жаколио подземную страну Агарту, и у Блаватской, говорившей о Шамбале. В.И. Крыжановская присоединяется к популярному гималайскому мифу, также размещая главные резиденции братства в районе загадочного Тибета (кроме того, она пользовалась мифом о короле Артуре, утверждая, что главный храм братства расположен на острове Авалон). Что же касается самой идеи тайного брательства бессмертных, то в художественной литературе, по-видимому, она прямо восходит к известному оккультному роману «Занони» (1842) Эдуарда Бульвер-Литтона, у которого также главными действующими лицами оказываются бессмертные маги.

Главная цель братства – помощь в саморазвитии его членов на пути к совершенству. Совершенство В.И. Крыжановской понималось вполне традиционно как божественность, а развитие на пути к божественному, как и многими другими русскими мистиками, считалось вечным. Божественность оказывалась недостижимым объектом желания, что В.И. Крыжановская иллюстрировала при помощи мифа об успешном ученике, который смог достичь врат Всевышнего, но взбунтовался, так как не смог понять, почему они так и остались закрытыми, а потому был низвергнут обратно в материальный мир. Русские спиритуалисты вполне были согласны с мнением Дю Преля, критиковавшего индийские учения за их эксклюзивизм, оставляющий в стороне миллионы людей, поскольку «причина наших социальных зол кроется именно в той зияющей бездне, которая лежит между просвещенным меньшинством и невежественной массой» [142, с. 55].

Основной род занятий братства – это труд и, в принципе, для спиритуалистической этики характерно понимание труда как сотериологического действия. Только труд способен очистить человека, способствовать его возвышению, искуплению, спасению и освобождению. В самом общем смысле такая высокая оценка труда была характерна для многих коллективистских учений того времени, прежде всего, для социалистических, однако, с известными и важными отличиями от спиритуализма. Онтология социализма была анти-персоналистичной, выдвигала на первый план людей будущего как главных бенефициаров настоящего труда, требовала от индивида готовности принести себя в жертву ради будущего коллективного существования и говорила об освобождении от социального рабства как эсхатологическом событии, знаменующим наступление мира равенства и братства. Именно с этих позиций религиозные взгляды спиритуалистов могли бы оцениваться социалистами как взгляды мелкобуржуазные – спиритуалисты считали, что труд должен служить не только общему делу, но и самому человеку и, более того, труд этот способен спасти человека от смерти и освободить его от власти материи. В

романах В.И. Крыжановской братья в основном заняты познанием действия духовных законов, кроме того, они выступают в качестве наставников и защитников по отношению к тем, кто находится ниже их на лестнице духовного развития. Особая область приложения их труда – это природа, которую они стремятся украсить, развив заложенные в ней потенции. В связи с этим характерно, что Апокалипсис в изложении В.И. Крыжановской – это природный катаклизм, вызванный эгоистической эксплуатацией человеком природы. Поскольку для Крыжановской духовный мир и мир физический представляют собой одно целое, внешнее процветание этого мира, за которое отвечают маги, выступает знаком его духовного совершенства.

Здесь стоит сделать одну оговорку – с одной стороны, В.И. Крыжановская придерживается «теологии процветания», согласно которой, следование правильному духовному пути обеспечивает людей здоровьем, счастьем и в целом материальными благами. В конечном счете, бессмертие и сверхъестественные способности являются своего рода наградой за то, что братство следует правильным духовным путем. С другой же стороны, для В.И. Крыжановской духовное развитие зависит от степени аскезы. Согласно такой «аскетической» логике, чем больше человек отказывается от материальных благ, тем больше он получает контроля над материей. В художественном пространстве сочинений Крыжановской таким материальным элементом объявлены «эфир», «первобытная эссенция», «перво-материя», которыми учатся управлять посвященные и которая считается первоначалом жизни.

Братство организовано иерархически, маги различаются разными уровнями посвящения. Как было сказано выше, исторически идея божественной иерархии восходит к сочинениям Дионисия Ареопагита и, в целом, неоплатонической традиции в христианской теологии. В космологии В.И. Крыжановской братство по большому счету выполняет функции ангелов и в самом тексте встречаются соответствующие примеры, когда герои принимают членов братства за ангелов. Характерное, как кажется, для русского оккультизма той эпохи преуменьшение значения ангелов сопровождалось утверждением значения русских православных святых, выступавших в качестве ходатаев и заступников русской земли. Повышенное внимание спиритуалистов к русским святым было обусловлено ростом значения в общественной повестке в правление последних русских императоров национальной идеи и связанного с нею народного богопочитания, формировавшегося под влиянием компаний по открытию новых мощей и канонизации новых святых, прежде всего, Серафима Саровского. В конечном счете, появление многих легенд об ангелах и о богах в разных мифологиях, объясняется В.И. Крыжановской при

помощи концепции «эвгемеризма» - за всеми ими, в конечном счете, стоят фигуры тайного братства.

Стоит отметить, что эвгемерическая установка, также как и иные популярные оккультные представления о генезисе мифологических представлений, имели своим истоком не столько просветительскую критику религии, сколько религиоведческую науку того времени. Пытаясь разобраться в особенностях самых ранних религиозных систем, прежде всего, в религиях Древнего Ближнего востока и Индии, исследователи часто ставили знак равенства между богами и людьми. К примеру, Дмитрий Николаевич Овсяннико-Куликовский (1853-1920) предполагал, что «есть основание думать, что самое понятие «бессмертия» развилось из понятия «долгой жизни», и что первоначально боги назывались бессмертными не в смысле «неподлежащих смерти», а в смысле «долго живущих», «не (скоро) умирающих» [143, с. 172-232]. Концепции раннего религиоведения, к примеру «манизм» Спенсера и «анимизм» Тайлора так или иначе утверждали антропологическое происхождение религии – однако, там где религиоведы искали ответ на генезис религиозных представлений в неправильном человеческом мышлении, оккультисты утверждали ее реальную основу в деятельности «тайного братства». В пенталогии В.И. Крыжановской мы видим, что бессмертные маги, став основателями династий и государств, получают на новой планете хотя и чрезвычайно длинную по человеческим меркам, но все же конечную жизнь. В.И. Крыжановская, вводя, например, в качестве одного из магов Гермеса Трисмегиста, по сути предлагала эвгемерическое объяснение происхождению его культа, который – в общем и целом – допускала религиоведческая наука того времени. Характерным для традиционалистского спиритуализма образом, хотя, в целом, творчество В.И. Крыжановской и отражает характерную для истории религии того времени тенденцию к антропологизации духовного мира, сама Крыжановская не отрицает наличия ангелов. Заключительные сцены в «Смерти планеты» опираются на традиционную христианскую апокалиптику, в которой находится место и для ангелов и для Христа. Несколько раз она использует формулировку «от атома до архангела», апеллируя к метафоре «лестницы» в соответствии с которой организовано все мироздание – от простого и незначительного к сложному и значимому.

Руководство братством осуществляет ареопаг магов, принимающий коллективные решения по важным вопросам. В.И. Крыжановская не уточняет, есть ли среди магов «первый среди равных», однако, судя по всему, ареопаг, по ее мнению, находится под прямым духовным руководством свыше. Об этом мы узнаем, когда один из наиболее

авторитетных членов ареопага отправляется для дальнейшего развития на «Звезду магов», по-видимому, на Сириус. Такая авторитарная управленческая модель была распространена в русском эзотеризме, о чем нам говорит, к примеру, «эзотерический» устав Русского спиритуалистического общества согласно которому кружок избранных находился под прямым духовным руководством «духов-руководителей». Внешний управленческий демократизм скрывал довольно жесткий авторитаризм, к которому прибегал так называемый «дух-контроль», определявший развитие членов кружка. Подобный авторитаризм легко просматривается в отношениях между членами братства. В.И. Крыжановская считала, что все идущие по лестнице совершенства должны иметь своего учителя, который, хотя и не освобождает ученика от свободы выбора, но всегда предлагает ему решения, способствующие его развитию. В этом отношении она активно использовала характерную для оккультизма модель «учитель-ученик», различным образом представленную в учениях русского оккультизма и теософии, к примеру, в сочинениях П.Д. Успенского и М.В. Лодыженского.

Главным противником братства в метафизическом мире предстает Люцифер и разные демоны под его руководством. Их цель – насаждение среди людей культа сатанизма, сводящегося к оргиям, человеческим жертвоприношениям, поклонению тельцу и следованию эгоистическим потребностям (последнее, характерным образом, не отменяет необходимости поклоняться Люциферу и совершать в его честь коллективные оргии). Характерный для эпохи страх перед сатанизмом сочетался у В.И. Крыжановской с представлениями о масонах-дьяволопоклонниках и антисемитизмом. Представленный в ее сочинениях космологический дуализм божественного добра и сатанинского зла считался многими оккультистами необходимым условием для развития. По мнению В.И. Крыжановской, только в борьбе с испытаниями могли сформироваться нужные для члена братства качества. Страдание как разновидность зла в целом рассматривалась спиритуалистами как необходимое условие совершенствования. Популярный Карл Дю Прель в своем спирито-гипнотическом романе «Крест над Глетчером» писал: «счастье и приволье редко способствуют развитию человека, а горе наоборот заставляет много мыслить» [142, с. 33]. Следует отметить, что такой космологический дуализм, часто проявлявший себя в мирозерцании отечественных спиритуалистов, не был дуализмом онтологическим, так как силы зла никогда не могут окончательно справиться с силами добра. Силы зла – часть космоса, но это его низшая часть, существующая для того, чтобы способствовать совершенствованию людей. Качеством бытия наделялось спиритуалистами лишь то, что способно к духовному развитию, в то время как зло

представало в виде статичных преград разного рода, которые человеку необходимо преодолеть.

В этом отношении важным для понимания социального измерения спиритуалистической повестки того времени следует признать концепт астрального мира. Согласно распространённым представлениям, в астральном мире находили свое материальное воплощение мысли и, главное, желания человека. К примеру, все негативные желания, например, гнев или похоть, немедленно персонифицировались и превращались в ларвов, которые были способны причинять человеку вред и после того, как само желание переставало волновать человека. Концепт астрального мира мог использоваться для того, чтобы объяснить, каким образом «греховные мысли», однозначно осуждаемые библейским текстом, могли принести вред человеку. К примеру, астральный мир использовался В.И. Крыжановской как аргумент в полемике о дозволенности аборт – она указывала на то, что абортированные дети остаются висеть на матери в астральном мире, вытягивая из нее жизненную силу. По сути «астральный мир» выступал как новое, «окультурное» средство социального и политического контроля. Именно в астральном мире находились невидимые прислужники зла и его непосредственная демонстрация служила средством оккультной теодицеи.

Другим антагонистом братства – уже не в метафизическом, а вполне реальном социальном измерении – оказывается общество. Характерным спиритуалистическим тропом была критика общества как театра, восходящая в конечном счете к получившему широкую популярность в конце XIX века жанру оперетты. Н.П. Вагнер прямо связывал театральные увлечения с определенной социальной прослойкой – «псевдоинтеллигенцией, у которой все серьезные стремления, с одной стороны, сводятся к наживе, а с другой – к легким наслаждениям» [144, с. 41]. Увлечение театром трактовалось им как результат развития, однако, чисто «внешнего», не приводящего к духовному изменению, а значит и не способствующему изменению в принципе. При этом Вагнер весьма сочувственно говорил о небольшой группе настоящей интеллигенции, представители которой «бескорыстно служат своим идеалам и обыкновенно ведут цыганскую жизнь литературного пролетария» и намекал, что у интеллигенции и буржуазии гораздо меньше общего, чем это кажется некоторым критикам. Подобных взглядов на общество как на спектакль придерживалась и многие другие спиритуалисты, в том числе, В.И. Крыжановская. В.И. Крыжановская прямо противопоставляла лицемерное и горизонтально организованное общество – единому и вертикально организованному братству. Главное их отличие заключалось в том, что последнее давало человеку четкую

систему координат, которой был лишен человек, заброшенный в общество, представлявшееся как место борьбы всех против всех.

Следует подчеркнуть, что в космологии В.И. Крыжановской зло, хотя и лишено творческой потенции и в принципе бытия, оказывается вечным. Оно попускается Богом как один из двигателей прогресса, по сути – как необходимое его условие. На наш взгляд, такой взгляд был распространен среди спиритуалистов, он представляет собой пример теодицеи, который восходит по своему генезису к теодицее Лейбница, учившего о зле как о «неизбежном – и даже необходимом – элементе мировой гармонии» [145, с. 216]. В общем и целом, такая трактовка «зла» в христианской теологии опять же восходит к неоплатонической традиции, к сочинениям псевдо Дионисия Ареопагита. Жизнь человека у В.И. Крыжановской трактуется как испытание борьбы со злом, благодаря которому он может совершенствоваться и в котором ему сможет помочь оккультное знание и невидимое братство святых, подвижников и посвященных. Такой социальный проект никогда не будет завершен, и в ее открытости к дальнейшему совершенствованию и состоит, насколько можно понять замысел В.И. Крыжановской, ее совершенство.

При этом спиритуалисты, в отличие от Лейбница спекулировавшие о существовании других «лучших» миров явным образом отказывались признавать этот мир «лучшим», скорее сравнивая его со «школой», «колонией», «тюрьмой» и «острогом». К примеру, Н.П. Вагнер, у которого в творчестве регулярно появлялись характерные гностические обертоны, прямо критиковал концепцию «лучшего из миров» [146, с. 138], указывая на его несовершенства и по сути подчеркивая его пребывание в падшем состоянии. В то же время Н.П. Вагнер указывал, что несовершенство мира проистекает от внешнего влияния среды на человека, которое можно и должно пытаться изменить. В этом отношении спиритуалисты прямо конфликтовали с широко распространенным мнением о том, что «человек есть существо, склонное к подражанию», «поэтому он – раб того общества, в котором вращается» [147, с. 560]. Спиритуалисты в принципе подчеркивали значение свободной человеческой воли, критикуя концепции римского «фатума» и исламского «кисмета»: «если мы сами – но ни в каком случае не наше сознательное я, - управляем нашей судьбой, то, стало быть, и все то что с нами случается, должно, в конце концов, разыграться к нашему истинному благу» [142, с. 93].

2.1.3 Православное государство как социальный проект русского спиритуализма

Учитывая, что большинство русских спиритуалистов разделяли эсхатологические настроения, трудно ожидать от них социально-политической активности в привычном смысле этого слова. Однако спиритуалисты активно реагировали на социально-политические события, принимали участие в общественной жизни, писали различного рода тексты, направленные на изменение текущей социальной повестки. Если взглянуть на русский спиритуализм с высоты птичьего полета, можно разделить спиритуалистов на два лагеря – социальных реформаторов и консерваторов. В общем и целом, принадлежность к тому или иному лагерю коррелировала с религиозными взглядами – большинство рационалистов выступали за реформы, а большинство консерваторов за стабильность, которая требовала возвращения к старым порядкам. Реформаторы внимательно следили за меняющейся социально-политической повесткой и, в принципе, использовали спиритуализм для продвижения новых социальных идей, как например, идеи равенства мужчин и женщин. При этом реформаторы не были радикальны в своих устремлениях, скорее, они оказывались попутчиками прогрессистским движениям эпохи и поддерживали их постольку, поскольку им это позволяла спиритуалистическая онтология. Использование новых социальных идей никогда, в случае русского спиритуализма, не было прямым, скорее, они поддерживали их косвенным образом, нивелируя – в перспективе духовного мира – различия между мужчиной и женщиной. Или, к примеру, доктрина «перевоплощения» служила средством борьбы с социальными предрассудками (в данном конкретном случае о допустимости общения с бастардами с точки зрения норм высшего общества): «с точки зрения нашей философии ведь совсем не существует других родителей, кроме приемных» [142, с. 154].

По партийному вопросу спиритуалисты-рационалисты скорее придерживались нейтралитета, отказываясь солидаризоваться со взглядами той или иной партии. Для русского спиритуализма в целом характерно критическое отношение к партийности как разновидности сектантства, вносящего разделение в социальное тело, и таким образом выступающего в качестве проводника социальной болезни. Что касается традиционалистов, они в большей степени тяготели к партиям правого спектра. Если и можно говорить о различиях между спиритуалистами-рационалистами и спиритуалистами-традиционалистами, то ярче всего оно проявлялось в отношении к причинам русской революции. Такое различие, впрочем, имеет эвристический характер, речь должна идти о различии акцентов, так как два, кажется, наиболее популярных объяснения революции шли рука об руку в спиритуалистическом лагере. Рационалисты, как кажется, в целом усматривали причину социальной революции в преступлениях

человечества – революция оценивалось в целом как событие, затронувшее всех, и приобретала в их описаниях ярко выраженные космологические характеристики. Революция скорее трактовалась как разновидность естественного катаклизма, возникшего вследствие нарушения человечеством духовно-нравственных законов, на которых основывается общество. Для традиционалистов же в целом характерен поиск причины революции не внутри того общества, к которому они относят себя, но в другой враждебной социальной среде, которая ему противостоит и стремится его уничтожить. Традиционные социальные «другие» той эпохи – евреи, масоны и сатанисты – наиболее частые противники, встречающиеся на страницах сочинений спиритуалистов-традиционалистов. Конечно, такое внешнее воздействие не считалось традиционалистами единственной причиной, но фактически они обращались для объяснения социальной нестабильности к идеологии жертвы. Влияние такой идеологии проявляло себя в их дискурсе различным образом, но особо отмечалась важная, и, по мнению традиционалистов, отброшенная современным обществом идея мученичества. К примеру, у В.И. Крыжановской, мученичество является необходимой ступенью на пути совершенствования и посвящения. В этом отношении революция, как, впрочем, и другие события, связанные с социальным насилием, становились в их глазах кровавой жертвой русского народа, которую он принес во искупление своих грехов. Тематически такой взгляд прямо повторял жертву Христа и был переносом его судьбы на судьбу нации.

Другим важным аспектом традиционалистского социального проекта была сакрализация национальной памяти. Представляется важным, что такая сакрализация была напрямую связана с коллективной эсхатологией – память обретала значимость именно в виду ожидаемых эсхатологических потрясений, фактически, она трактовалась как средство сохранения коллективной идентичности в меняющемся мире. Смещение как идея и, прежде всего, смешение народов и рас рассматривалось как шаг на пути к вырождению – такая оценка прямо вытекала из присущей всем спиритуалистам веры в существование лестницы эволюции или прогресса, на которой на разных ступенях располагаются люди, народы и расы. Кроме того, сакрализация национальной памяти была вызвана к жизни формированием национализма как идеологической системы, скреплявшей социальное единство посредством апелляции к общей национальной истории. Такая сакрализация стала следствием борьбы национализмов, проявившей себя в сочинениях, посвященных истории того или иного народа. По сути сакрализация национальной памяти стала ответом на критику универсальности национального исторического нарратива, ее можно рассматривать как специфическое средство

утверждения уникальности и значимости истории конкретной, в данном случае, русской нации.

К сожалению, материалов социально-политических проектов русских спиритуалистов нам известно немного, по сути, они представлены одним, хотя и весьма разносторонним кейсом – социальным и политическим проектом Е.И. Молоховец [148, 149, 150]. В этом проекте мы видим проект православного государства – своего рода фундаменталистскую утопию, которая, фактически, должна была способствовать наступлению нового этапа в отношениях человека и Бога. Можно допустить, что взгляды Е.И. Молоховец, если, например, сравнить их с взглядами В.И. Крыжановской, активно печатавшейся в черносотенных изданиях, в целом совпадали со взглядами того же русского черносотенного движения.

В фокусе внимания была единоличная ничем не ограниченная власть монарха как помазанника или, если использовать выражение Е.И. Молоховец, «проводника» воли Бога на земле. Утверждение этого принципа она сопровождала критикой любых конституционных форм, а сама конституция, которая понималась как договор между властью и народом, рассматривалась как западное изобретение, предназначенной исключительно для стран Европы и США. В случае Молоховец такой взгляд аргументировался тем, что в России народ и царь не могут заключать такой договор, так как царь, в конечном счете, неразрывным образом связан с вверенным ему народом. Однако и в целом под критику конституционализма спиритуалисты подводили и онтологические основания: близкий к кругу Е.И. Молоховец Н.П. Вагнер в полемике с Н.Н. Страховым прямо называет его понимание науки «конституционным» и связывает такое понимание с отрицанием веры в Бога, как причины всех явлений [151, с. 243].

Рассуждая об отношениях монарха и народа, Е.И. Молоховец трактовала убийство Александра II как аналогию жертвы Христа и считала, что русский народ несет ответственность за цареубийство подобно тому, как такую ответственность понес за убийство Христа еврейский народ. Обычно народ противопоставлялся обезличенной бюрократической машине, которая всячески затрудняла доступ к царю, но была необходимой как средство управления. Поэтому многие социально-политические инновации, которые предлагала в своих многочисленных брошюрах Е.И. Молоховец, были нацелены на модернизацию этой машины. Кроме этого, значимым направлением социального проектирования Е.И. Молоховец становилась социальная педагогика, так как, по ее мнению, нравственное состояние общества напрямую влияло на его материальное и социальное состояние. Собственно сама выбранная ею форма подачи идей – дешевая

брошюра – была призвана донести ее мысль до как можно большего числа людей, чтобы способствовать их «духовно-религиозно-нравственному», если воспользоваться ее формулировкой, просвещению.

Учитывая, что сочинения Е.И. Молоховец представляют собой скорее исключение из общего правила, на их основании сложно судить о том, насколько такие оценки русского государства были распространены среди спиритуалистов. Известно, что высокого мнения о Молоховец был Н.П. Вагнер, некоторое внимание ее сочинениям уделили в спиритуалистической семье Прибытковых, однако, в общем и целом, несмотря на относительный «бум» спиритуалистической периодической печати в начале 1900-х годов, ее публикации почти никогда не анонсировались (за исключением одной маленькой рецензии в «Вестнике теософии»). Принимая во внимание переключку Е.И. Молоховец с В.И. Крыжановской по ряду вопросов, можно допустить, что ее проект православного русского государства имел некоторую поддержку в спиритуалистических кругах. Позиция Е.И. Молоховец отражала чаяния тех, кто стремился построить национальную утопию, в которой определяющую роль должен был играть русский народ.

2.1.4 Спиритический кружок как религиозная прото-коммуна

Спиритуалисты не только занимались отвлеченным проектированием, но и пытались воплотить свои утопические чаяния и идеалы в жизнь. Прежде всего, они создавали объединения, которые, выступая в качестве «обществ» и «клубов» были призваны служить объединению усилий спиритуалистов на пути к достижению их различных целей – познания мира невидимого и проповеди нравственного поведения, как, пожалуй, основных. Не так уж много известно о деятельности этих объединений, однако, из того, что известно, можно сказать, что процесс институционализации спиритуализма сталкивался с обычными для того времени преградами – цензурой со стороны государства и внутренними противоречиями, обычно, проходившими по религиозным позициям, разногласиями, получавшими зримое воплощение в социальных конфликтах между разными объединениями. Социальная история спиритуализма – тема, требующая отдельного исследования, и в фокусе настоящей главы будут не формальные объединения, а объединения неформальные – спиритические кружки.

Спиритический кружок – это объединение лиц, которые собираются регулярно вместе для того, чтобы получать руководящие указания от духов. Такое довольно узкое определение сразу исключает из нашего рассмотрения как любительские кружки,

собиравшиеся скорее ради развлечения, так и кружки, посвятившие себя изучению физической или психической стороны медиумизма. Главным отличием религиозного спиритического кружка можно назвать веру его участников в необходимость духовного руководства со стороны духов. Спиритический кружок – фактически – служил средством утверждения нового «трансцендентного» авторитета, отражал как специфическая форма социального объединения социально-политический кризис того времени, выразившийся в критике социальных институтов и требованиях их реформы. Идея «братства» выступала в качестве специфической идеологии для таких объединений, подчеркивая их закрытый характер и способствуя формированию характерного для спиритуализма элитаризма.

Хотя на данный момент нет данных статистического анализа о количестве подобного рода объединений, имеющиеся на руках сведения позволяют говорить о широком распространении этого типа объединений в России. Существовавшие формальные объединения спиритуалистов имели выраженный религиозный характер, прежде всего, «Московский кружок спиритуалистов-догматиков». По данным В.П. Быкова, которые, к сожалению, в некоторых случаях противоречивы, в России насчитывалось множество маленьких спиритических групп, находившихся под прямым руководством русских святых. Наиболее характерный случай представлен материалами Московского спиритического кружка, от деятельности которого сохранились частные исповеди его участников о том, что ими было сделано за год, которыми они отчитывались перед своими духами-руководителями.

Специфическое отличие спиритического кружка от других закрытых оккультных объединений эпохи заключалась в том, что участники, по их мнению, могли вступить в общение с духовными руководителями (духами). Чаще всего для общения использовались автоматическое письмо и транс. Если говорить о социальной структуре кружка, то, с феноменологической точки зрения, в нем можно выделить три составляющие – участники, медиумы и духи. Оставляя в стороне вопрос о возможных эксплуатации и обмане, следует подчеркнуть, что духи рассматривались как полноценные участники такого объединения, они имели право голоса при принятии решений, и, более того, их голос, если они занимали ключевую позицию «духа-контроля» кружка, был решающим.

Появление спиритических кружков интуитивно можно трактовать как следствие кризиса социальных институтов, но имеющиеся материалы в целом опровергают такой вывод – члены кружков принимали участие в жизни церкви, и хотя, действительно, некоторые из них осуждали отдельные церковные правила или поведение отдельных священнослужителей, но, насколько известно, не разрывали с церковью общения,

продолжая посещать службы, соблюдать посты и церковные праздники. Важно подчеркнуть, что спиритический кружок рассматривался православными спиритуалистами не как альтернатива церкви, но как ее дополнение, и появление этого дополнения, в свою очередь, рассматривалось как знак наступления миллениальной эпохи. Новые «каналы откровения» отнюдь не обесценивали традиционные связи человека и Бога, которые давала церковь, скорее, они были призваны разъяснить и углубить понимание традиционных религиозных практик.

Если подобная интерпретация спиритуализма верна, продуктивно соотнести его расцвет в целом и подобной кружковой организации с евхаристическим возрождением начала века в России, связываемого с весьма почитаемым спиритуалистами Иоанном Кронштадтским, а также получившим различные воплощения феноменом «христианских братств». В этом отношении неудивительно, что Н. Неплюев оказывается одним из видных гостей конгресса спиритуалистов 1900 года, в честь которого Жерар Энкокс выступил с отдельной речью. В конце концов, между некоторыми представителями религиозного крыла народнического движения и американскими спиритуалистами, например, Джоном Хамфри Нойесом, было налажено определенное взаимодействие, находившее критическую рефлексию еще в отечественных критических и консервативных публикациях 1860-х годов о спиритуалистических коммунах в Америке. По сути, спиритические кружки можно рассматривать как часть православного «ответа» на социально-политическую турбулентность эпохи Николая II и, шире, могут быть охарактеризованы как проявление православного возрождения России начала XX века.

Спиритические кружки служили трансляции народнической идеологии малых дел. Эта концепция нашла особый прием у спиритуалистов, настаивавших на эволюционном, постепенном преображении общества посредством личного духовного перерождения на началах нравственности. По мнению Н.П. Вагнера, изучение медиумических явлений заставляет человека «фанатичнее заняться полезными общественными делами, так как через это укрепляется его воля и его привязанность ко всем членам общества, в чем и проявляется истинная «человечность» [152, с. 60].

Собственно кружки должны были служить средством духовной трансформации их членов, после чего те могли бы организовывать, по мере наличия у них медиумического дара, другие подобные объединения. Сами кружки выступали как своего рода «убежища», в которые мог обратиться отчаявшийся человек и, таким образом, позиционировались как средства борьбы с самоубийствами и, шире, неверием, которое считалось одной из причин самоубийства. Самоубийство трактовалось спиритуалистами как естественное следствие

крайнего индивидуализма. В терминах христианского дискурса индивидуализм оказывался синонимом богоборчества, которое оказывалось, одновременно, уже в рамках секулярного дискурса, и борьбой с обществом через его отрицание. Таким образом, спиритический кружок был одновременно и духовной лабораторией, из которой должен был со временем появиться новый человек, и средством социальной стабилизации, отвечавшей на личные и общественные кризисы. Характерным образом некоторые спиритуалисты, например, Н.П. Вагнер стремились создать сети кружков, которые бы стали основами для будущего общества.

Как было отмечено в параграфе, посвященном идее «братства», отношения в таком малом объединении строились на авторитарных началах. Ярче всего это обстоятельство видно на примере Московского спиритического кружка, в котором духи-руководители имели решающий голос в обсуждении всех сложных или спорных вопросов, а центральный кружок, управлявший филиальными кружками, имел право закрыть любой из них при подозрении в нарушении той или иной определенной в уставе нормы. Отлучение от духовного общения рассматривалось, в конечном счете, как разновидность наказания, так как само духовное общение служило средством укрепления духовно-нравственного, а значит и физического, состояния человека. Так понятое духовное общение типологически может быть соотнесено с таинством евхаристии, которое в христианской традиции, особенно во многих народных представлениях, также оценивается как положительно влияющее и на душу и тело человека. Подобная установка, весьма гармонирующая с онтологической позицией спиритуалистического монизма, способствовала формированию определенной социально-психологическую привязанность члена кружка к группе и, так или иначе, делала фигуру медиума – как главного фактически данного распорядителя на сеансах – весьма значимой.

В то же время, все же, на наш взгляд, не стоит преувеличивать социальное значение медиума, который, вполне в духе вышерассмотренного понимания царя как «посредника» между народом и Богом, также трактовался как «проводник» воли духов. Пассивность медиума – широко распространенный троп в спиритуалистической антропологии, и, я не думаю, что его можно трактовать исключительно как средство социального управления со стороны медиума. Помимо указания на известные психологические теории, объясняющие различного рода трансовые и автоматические явления при помощи теории «бессознательного» и в целом основывающиеся на идее двойственности человеческого сознания (например, теория бикамерального разума), стоит отметить, что в идеологии спиритуализма пассивность рассматривается в целом как

негативное качество, которое лишает индивида ответственности за его поступки. Многие спиритуалисты смотрели на медиума, как например, в случае с М.П. Сабуровой, как на «машинку», при помощи которой духи общаются с миром, неслучайно часто использовалась ими и метафора «духовного телеграфа». Посредник не только сакрализован, но и прямо напротив – его статус понижался, он низводился до своего рода «вещи». Таким образом, медиумическое посредничество в спиритуализме имело две различные интерпретации, которые имели весьма значимые социальные следствия – в случае сакрализации медиум становился объектом культа, в случае же овеществления – в пассивного исполнителя воли духов. Эта идеологическая развилка в оценке значения медиума имела соответствие в общественно-политической повестке того времени применительно к оценке фигуры социального лидера – фундаменталистской, настаивавшей на смычке политики и религии, и либеральной, превращавшей лидера всего лишь в средство выполнения воли народа. Особенность спиритуализма, как представляется, заключалась в попытке синтеза этих двух тенденций – с одной стороны, к примеру, традиционалистский спиритуализм сакрализовал фигуру царя, с другой же – царь был не только проводником божественной воли, он был проводником воли духов – а значит и воли народа.

Спиритический кружок как социальное объединение может быть подведен под понятие городской коммуны. Предложенное Ф. Теннисом концептуальное различие двух типов общественных отношений («гемайншафт» и «гезельшафт»), в принципе, может признать хорошей историко-социологической рамкой, задающей координаты ответов на вопрос о причинах расцвета подобного рода объединений во второй половине XIX столетия. Особенностью спиритического кружка было то, что он не предполагал разрыва и изоляции его членов с окружающим миром – его члены оставались тайными представителями невидимого братства в пораженном социальной болезнью мире. В остальном же, как показывает анализ идеологии спиритуализма, они стояли на позициях, весьма близких к традиционным коммунитарным проектам [51, с. 10]. Безусловно, не все религиозные спиритические кружки представляли такого рода «духовные коммуны», однако, тенденция подобного рода, как представляется, была вполне выраженной, о ней можно судить по материалам, оставленным Благовещенским спиритуалистическим братством и, отчасти, Московским спиритическим кружком.

2.1.5 Социальное проектирование в перспективе эсхатологии

Спиритуалистическая эсхатология, как и многие другие феномены модерна, предельно антропологична: «Кодексом спиритизма является природа человеческая и тот род ее проявлений, который сюда принадлежит» [153, с. 184]. В риторике спиритуалистов именно личная эсхатология выходит на первый план, спиритуалисты хотят знать, что будет происходить с человеком после его смерти, которая наукой признается концом человеческого мира без шанса на новое начало. Смерть в этом отношении рассматривалась спиритуалистами как малая эсхатология, однако, в согласии с основополагающей идеей духовной эволюции, спиритуалисты верили, что смерть является событием жизни. Они были убеждены, что, оставляя тело, душа оставляет старый инструмент или, как они говорили, «футляр», ненужный в новом духовном мире, и обретает новые способности. Смерть обычно определялась через метафору освобождения, в связи с чем характерной для спиритуалистов была метафора куколки-бабочки.

Конец мира не мыслился спиритуалистами как конец современного порядка вещей. Как было показано выше, ключевой идеей спиритуалистической онтологии была идея духовной эволюции, которой подчинялось все бытие, от маленькой букашки до солнечной системы. Конца у мира не было, да и не могло быть, также и потому, что человеческая природа мыслилась спиритуалистами как природа падшая, но не поврежденная в своей сущности. Характерным образом спиритуалисты апеллировали к идее о «психической» божественной искре, присутствующей в каждом человеке. Сущностью человеческой природы объявлялся дух, который рассматривался, в общем и целом, как неуничтожимая божественная энергия. Поскольку спиритическая антропология учила о том, что после смерти человек продолжает совершенствоваться, любые социальные и космологические катаклизмы рассматривались как временные испытания на пути к совершенству.

Русские спиритуалисты в том, что касается эсхатологии, пытались усидеть сразу на двух стульях – с одной стороны, они хотели сохранить свою приверженность христианской онтологии, с другой – встроиться в модернистскую парадигму. Христианство утверждало определенность конца, своего рода конец истории, после которого наступает нечто «новое», что не пройдет вовек. Модернизм, ориентированный в эту эпоху на идею эволюции, утверждал, что прогресс бесконечен и, соответственно, отрицал какие бы то ни было онтологические и тем более финалистские сценарии. Спиритуалисты же – по большей части по своим убеждениям христиане – вынуждены были сочетать свою приверженность тексту Нового завета и традиции с идеей бесконечного развития.

Основным, хотя и не окончательным, способом разрешения этого противоречия было понижение онтологического статуса эсхатологического события. Во-первых, «Суд божий» объявлялся «локальным» событием. Подобно тому, как наука того времени учила о конечности нашей планеты, так и спиритуалисты полагали, что речь идет о конце «земного» мира. И.А. Карышев, например, утверждал, что после «конца света», произойдет глобальный духовно-эволюционно-космологический сдвиг – планета Венера как место изначального появления души будет повышена до космологического статуса более продвинутой по сравнению с ней Земли, а Земля, соответственно, – до статуса Марса. Во-вторых, «Суд Божий» объявлялся событием неоднократным. Спиритуалисты, например, Е.И. Молоховец, пользовались разработанным Сведенборгом учением о многих Судах Божиих над человечеством, некоторые из которых проходят невидимо для глаза человека, в духовном мире. Эсхатология благодаря этим герменевтическим приемам утрачивала свою окончательность, а христианство, как следствие, оказывалось частью глобальной духовной эволюции.

Такая специфическая эсхатология оказала значительное влияние на социальное воображение спиритуалистов. Во-первых, именно из-за того, что их эсхатология не утверждала онтологического конца, спиритуалисты были в целом озабочены социальной проблематикой. Здесь требуется, правда, небольшое пояснение, возвращающее нас к фундаментальной проблеме определения сущности социального проектирования. Работа с образами будущего, на мой взгляд, становится осмысленной только в том случае, если мы считаем, что такая работа в принципе может быть осуществлена. Именно в рамках модернистской трактовки истории, отрицающей ее финал, можно рассматривать общежитие не как временное приспособление к условиям преходящего мира, но как несовершенную форму, требующую доработки и совершенствования в соответствии с тем или иным конкретно-историческим или даже над-историческим идеалом. Генетически, корни такого анти-финалистского взгляда уходят в Античность, к учениям тех античных философов, которые утверждали идею вечности мира, и соответственно, идею вечности времени. Однако, Античность, как мы знаем, не предложила каких-либо проектов преобразования будущего, а те, что были, как например известная утопия Платона, ориентировались на идеальные нормы, уже не раз воплощавшиеся, с большим или меньшим успехом в прошлом.

По меньшей мере со времен Сен-Симона и Конта социальная проблематика была проблематикой, прямо связанной с планированием будущего. Социология должна была рациональными средствами дать человечеству такую форму социальной организации,

которая способствовала бы искоренению всех текущих социальных язв, она объявлялась средством тотальной реформации социального общежития. Социология, в частности, должна была разрешить и те опиумные, по выражению Маркса, проблемы, порождавшие традиционную религию с ее отвлеченной метафизикой и теологией. Социолог становился новым «жрецом» секуляризованного космоса, который мог уже не гадать, но управлять будущим. Именно вера в возможность управления будущим, основанная на идее онтологического и, уже, природного детерминизма, в конечном счете, является необходимой предпосылкой для социального проектирования. Сами социальные проекты представляют собой идеальные «образы» будущего, в соответствии с которыми должна быть выстроена текущая социальная реальность, но эти проекты в утопическом социальном мышлении Нового времени никогда не застывают в граните, как идеальное государство Платона, – это исторические проекты, которые сменяют друг друга, на пути от менее совершенных к более совершенным. Если сформулировать коротко и ясно наш тезис и заострить его – социальное проектирование как модернистская практика отрицает эсхатологию и, если не отрицает личную смерть, то точно, как, например, в марксизме, предполагает выживание социума как целого во времени. Нетрудно увидеть, что спиритуализм – в этом отношении – доводит до логического финала идеи «религии человечества» Огюста Конта, которая, в этом свете, предстает перед нами как настоящее основание его политического проекта и оправдание социологии как средства управления будущим.

Для нашей темы важно отметить, что хотя само проектирование как практика и процесс требовали открытого финала, реализация социального проекта трактовалась как событие конца истории. Историзм модерна требовал открытого конца и, соответственно, порождал беспокойство относительно несовершенства текущего момента. Однако, характерный для модерна идеализм настаивал на том, что, раз к совершенству можно стремиться, значит, оно существует, и, соответственно, может быть рано или поздно воплощено в жизнь. На этих противоположностях – открытости историзма и завершенности идеализма – и построен спиритуалистический социальный проект.

Во-вторых, социальная проблематика также была обусловлена пониманием спиритуалистами эсхатологического процесса. Спиритуалисты традиционно мыслили себя как живущими в «переходную эпоху», некоторые прямо обозначали эту эпоху как «эпоху Третьего завета». Их взгляд на будущее был обусловлен их пониманием настоящего как продолжающейся социальной революции, сопровождающейся социальными неурядицами. Духи выступали в качестве врачей, дававших правильные

духовные лекарства. Спиритуалисты были призваны по мере сил противостоять социальной «чуме», они должны были пережить в кружке, как в Ноевом ковчеге, социальный шторм и, протянув руку братства своим духовным друзьям, образовав новый здоровый социальный организм, неразрывно связанный с духовным миром.

У свершавшейся социальной революции было и позитивное измерение. Дело в том, что свой позитивный вклад в нее вносили вмешивающиеся в земную жизнь добрые и злые духи. Спиритуалисты не характеризовали наступление новой эры духов как вторжение или завоевание, скорее, они определяли эту эру как эру просвещения. Взгляд этот вполне традиционно-христианский – военная метафора, как известно, была припасена для дьявола, захватывающего и осаждающего тела и затемняющего души. Такое «духовное просвещение», впрочем, представляет собой, как было показано в самом начале этого параграфа, колониальную метафору, поскольку, в конечном счете, духи все же именно приходят в наш мир, занимают наши тела пусть и с самыми благими намерениями. Наступление «новой эры» в принципе рассматривалось как социальная и технологическая инновация. Эндрю Джексон Дэвис, к примеру, прямо писал, что все великие открытия, например, телеграф, приходят к людям от духов и в этом отношении такое понимание духовного мира, конечно, напоминает о мире идей Платона. Именно духи начали эту революцию, изобретя способ, позволяющий наладить связь между двумя мирами, как между двумя берегами Атлантического океана, и достигли главного – связали просвещенный духовный материк и человеческую колонию. Обратная связь с ними, впрочем, также была возможной – сны, видения, выходы из тела и астральные проекции, позволяли краем глаза увидеть, что ждет спиритуалиста в будущем и каково устройство того мира, который придет на смену текущему социальному порядку. В этот мир должен был попасть человек после смерти, и этот мир, возможно, должен был наступить уже для всех избранных людей после эсхатологического события.

Спиритуалисты не были склонны к социальному проектированию в привычном нам значении этого слова, но они активно занимались социальными экспериментами, которые становились возможными благодаря вышеописанной системе духовного руководства. У спиритуалистов также был определенный социальный идеал, воплощенный в духовном мире. Этот идеал не был только лишь обещанием будущего, но был уже сейчас существующей социальной реальностью, в которую мог вступить любой спиритуалист после своего перехода и с особенностями которой он мог познакомиться уже сейчас. Это была реализованная (фактически – рукотворная, так как за ее характеристики отвечали именно совершенствующиеся люди) утопия, в которую можно

было попасть благодаря человеческой психике, открывающий дверь в непознанный мир. И это была также неизбежная утопия для тех, кто сознательно строил свою жизнь, ориентируясь на отношения внутри этой утопии как на социальный образец.

Эсхатологические ожидания, по сути, выступали в качестве определяющего фактора, определявшего стремление спиритуалистов к их социальному идеалу. Эсхатология, которую спиритуалисты зачастую сводили к кризисной ситуации на пути бесконечной духовной эволюции, побуждала их вполне традиционно для миллениаристских сценариев рассматривать личные и социальные испытания как «знаки», указывающие на приближение пика кризиса и его разрешения. Мыслить этот пик они могли совершенно по-разному – от традиционных христианских взглядов до крайне неортодоксальных – однако, во всех случаях, знаки эти указывали на необходимость социального сплочения: внешние угрозы заставляли социальный организм мобилизоваться для борьбы за выживание как коллективного единства. Преодоление собственного эгоизма, хотя бы в рамках небольшой, но тесно спаянной духовной связью группы, обещало – в перспективе перехода в духовный мир, как личного, так и глобального, – безоблачное социальное будущее, в котором спиритуалистов ждали все те, кого они любили, и те, с кем они только мечтали встретиться на дороге жизни.

2.2 Социальный проект Л. Толстого

2.2.1 Социальные аспекты религиозной метафизики Л. Толстого

В настоящем исследовании толстовство будет рассматриваться, прежде всего, не как комплексный социальный феномен, но как метафизический социальный авторский проект. Последователи Толстого начиная с 1880-х годов неоднократно пытались реализовать этот проект, опираясь на основные социальные идеи, сформулированные Толстым, однако, все они, в конечном счете, по ряду причин [59] потерпели неудачу. В рамках нашего подхода к исследованию созданного Толстым социального проекта, принципиальное место занимают его религиозные и философские взгляды. Хотя религиозно-философские представления Толстого неоднократно становились предметом исследования [154], однако, их социальный аспект в меньшей степени рассматривался в исследовательской литературе.

На религиозную метафизику Толстого, по крайней мере, на онтологические ее основания, определяющее влияние оказал американский трансцендентализм и, шире, немецкая идеалистическая философия, прежде всего, сочинения Артура Шопенгауэра. Нежелание Толстого говорить об устройстве загробного мира прямо объясняется им указанием на категории пространства и времени, которыми ограничено человеческое восприятие и которые всегда превращают воображаемые загробные миры в нечто, весьма напоминающее мир, данный нам в чувствах и представлении. Обращаясь к идеалистической метафизике, Толстой критикует любые теологические концепции, как, например, учение о чистилище и рае христиан или учение о карме теософов, которые предполагают существование пространства и времени как независимых от человеческого сознания характеристик мироздания.

Религиозная метафизика Толстого представляет важный материал, позволяющий оценить специфику трансформации социального проектирования в рассматриваемую эпоху. На наш взгляд, если взглянуть на нее через призму учения Толстого о человеке, ключевой метафизической идеей можно считать идею смертности человека как личности. Толстой считал, что человек в принципе ничего не может знать о том, что с ним произойдет после смерти. В то же время он полагал, что смерть, с одной стороны, сопровождается утратой индивидуальности, с другой стороны является шагом на пути перерождения человека к новой жизни. Используя многие популярные в то время, в том числе и среди оккультистов, концепты, прежде всего, из популярного «буддийского» концептуального ряда, такие как карма или нирвана, или, например, «расширение пределов сознания» [155, с. 383], Толстой, по сути, выступал на одной стороне с теми религиозными учениями, которые использовали доктрину перевоплощения как средство оправдания нового социального порядка.

По мнению Толстого, который характеризует жизнь как процесс умирания и видит в смерти естественный финал человеческой жизни, событие смерти означает для человека снятие всех телесных ограничений, и, следовательно, неминуемо приводит его к смерти как отдельной личности. Допущение им доктрины перевоплощения, как более или менее вероятной гипотезы, в конечном счете, восходит к учению Шопенгауэра о проявляющей себя в мире воле, которую, согласно Толстому, следует считать Богом. Как специфическая религиозная доктрина «перевоплощение» служило предметом споров и дискуссий не только между христианской ортодоксией и сторонниками этой доктрины, но и среди самих ее сторонников, различным образом толковавших ее содержание и значение. Опуская характерные и немаловажные для истории религии различия в понимании этой

доктрины у толстовцев, спиритуалистов и теософов, следует указать на ее главную особенность у толстовства – возвращение человека на землю не предполагало сохранения его личности. Такое возвращение было призвано способствовать изменению человечества как целого, которое, по мере его эволюционного развития, и об этом по мнению Толстого свидетельствовали различные знаки, должно было создать на земле Царство Бога. Такое понимание посмертной судьбы человека и человечества по-новому заставляло взглянуть на положенную человеку социальную реальность «здесь и сейчас», которая, в этом смысле, становилась не просто «проходным двором» в путешествии души от рождения до смерти, не просто «театром», в котором каждому должно было сыграть роль в нравственном спектакле, но местом вечного возвращения лишенной индивидуальности души.

Как нельзя лучше специфика понимания перевоплощения Толстым высвечивается на фоне выше подробно рассмотренных представлений спиритуалистов о загробном мире. Спиритуалисты ставили в центр своей метафизики идею «духовной эволюции», которая единственно наделяла целью человеческое существование, в то время как Толстой отрицает у человеческого существования какую-либо цель за пределами самого существования, критикует прогрессизм и любые формы саморазвития человека после его смерти [156, с. 2]. Поэтому если спиритуалисты готовили духам новую социальную реальность в новых «сферах» и «мирах», социальная реальность, также как и природа в целом, у Толстого оказывается вечным проявлением всевозрастающей невидимой силы Бога и существует только как видимая, «земная» реальность.

Религиозная антропология Толстого в качестве цели развития человека утверждала достижение единства человеческой души и Бога. Человек оказывался воплощенным на земле Богом, которому необходимо было осознать собственную божественную, хотя и временно ограниченную пространством и временем, природу. В этом отношении учение Толстого также было близко тем оккультным учениям, которые, апеллируя к традициям христианской теософии и мистики, учили о «божественной психической искре» как квинтэссенции человеческого существа. Такое «внутреннее» духовное совпадение Бога и человека не только служило Толстому метафизическим основанием для критики любых форм неравенства, прежде всего, социального, но и помогало обосновать идею всеобщего социального равенства людей.

Особо следует подчеркнуть значение критики идеи божественного откровения у Толстого, который во многих случаях говорит о теологии и мифологии как явлениях, не выдерживающих рациональной проверки и критики. Такая оценка характерна для многих

критиков «догматизма» в рассматриваемую эпоху, однако, для Толстого рационалистическая критика служила религиозной цели – он говорил о невозможности какого-либо откровения помимо того, которое открывается человеку в его собственной душе. Такая критика внешнего откровения как внешнего управления, сближение откровения, по сути, с материалистической метафизикой, ограничивавшей человеческую свободу внешними факторами, гармонично сочеталась у Толстого как с его этикой, утверждавшей непротивление злу насилием, так и с его социальной философией, наставлявшей на отрицании социального значения государства.

Определяющий принцип метафизики Толстого – это любовь, которая позволяет преодолевать пространственно-временные ограничения [155, с. 386] и, тем самым, может считаться одним из обозначений сущности жизни. Любовь направлена на два главных объекта – Бога и людей – и она же выступает как связующее их средство. Такая трактовка любви – гипостазирование переживания единства – вполне распространенный троп в социальных учениях того времени, сравнивавших социальное единство с любовью. Представляя, по существу, идею, выраженную еще Эмпедоклом в его учении о «вражде» и «любви» как двух началах бытия, этот троп в рассматриваемую эпоху служил идеологическим обоснованием многих эгалитаристских проектов, к которым можно отнести и социальный проект Толстого.

Социальные идеалы Толстого непосредственно предполагали искания блага «здесь и сейчас», а его преумножение рассматривалось им как естественная задача, выполнение которой должно служить укреплению социального единства [155: 390]. Толстой вполне согласен с характерной для позитивистской науки того времени критикой абсолютов, отрицая не только онтологическую значимость работы человеческого мышления (характерный анти-интеллектуалистский тренд, предполагающий противопоставление интеллигенции и народа), но и само существование человеческого «я». Такое отрицание не только служило основой социального коллективизма, но и выступало как прямая апология действия как единственной формы, при помощи которой может себя проявлять жизнь [155, с. 391]. Подобная высокая оценка действия напрямую была обусловлена пониманием Толстым кармы, определявшей «деятельность как единственное средство... спасения» [155, с. 277] или, если воспользоваться словами самого Толстого, она позволяла «работать дело Божие» [155, с. 393] и «исполнять закон Бога».

Будущая жизнь рассматривалась Толстым как необходимое условие для принятия принципа справедливости [155, с. 400]. Хотя осознание будущей жизни служит для Толстого основанием для жизни настоящей, будущая жизнь понимается Толстым не как

индивидуальная жизнь, но как «жизнь» вообще. В этом отношении здесь проявляет себя очевидная и не раз подмеченная исследователями переключка идей Толстого и философии жизни, представленная, прежде всего, в сочинениях Фридриха Ницше и Анри Бергсона. Наделение жизни онтологическим качеством, между прочим, вопреки тому, чему учила современная Толстому наука, имело два значимых следствия для его социального проекта. Во-первых, такой социальный проект предполагал рассмотрение природы как целостного живого организма, в котором человечество занимает одну из многочисленных природных ниш, являясь одной из форм проявления жизни. Такой взгляд, преуменьшающий значение человека, был весьма распространен в XIX столетии и восходил напрямую к материалистическим аргументам середины века, утверждавшим идею единства человека и природы. В его свете социальная иерархия, апеллировавшая к сложившейся традиции, подлежала пересмотру в соответствии с утверждаемым принципом единства человека и природы, по отношению к которому любые формы легитимации действия рассматривались как вторичные, а значит не обладающие священным авторитетом. Для Толстого, сохраняющего значение Нового завета как нравственного текста, социально-политическая иерархия также становилась постоянным предметом критики. Во-вторых же, социальный проект Толстого может быть обозначен как разновидность «природной утопии», получившей широкое распространение как социальный проект во второй половине XIX столетия в связи с постановкой вопроса о социальном вреде урбанизации и, шире, введении в общественную повестку дня экологической проблематики. Получившее широкую известность вегетарианское движение, активным сторонником которого был Толстой, также вносило свой вклад в характерную для того времени социальную трансформацию – животные оказывались настоящими «братьями меньшими», которые могли не только чувствовать и переживать, но также могли являться на спиритические сеансы, производить сложные вычисления, становиться объектами для мысленного внушения и совершать многие другие действия, свидетельствующие в пользу их разумности, а, значит, и способности к социальному взаимодействию. В этом отношении социальный проект Толстого, с онтологической точки зрения, требовал расширения пространства социального вплоть до признания одухотворенности вселенной.

2.2.2 Общество и община в учении Л. Толстого

Социальные взгляды Льва Толстого неоднократно рассматривались в современной историографии, прежде всего, указывалась на однозначные пересечения в развивавшемся им социальном проекте с проектами христианского утопического социализма и

анархизма. Некоторые исследователи небезосновательно указывают на хорошо известный Толстому пример христианской общины христианского универсалиста Эдина Баллу («Хопдэльская община»), который, по сути, может рассматриваться как образец, который должны были принимать во внимание при организации поселений последователи Толстого. Вместе с сочинениями Петра Хельчицкого и Уильяма Гаррисона сочинения Баллу, благодаря их популяризации Толстым, рассматривались его последователями как источники идеологического авторитета.

Община Эдина Баллу, согласно описаниям последователей Толстого, представляла собой свободное сообщество индивидов, объединившихся в своем желании вести христианскую жизнь, основанную на подражании Иисусу Христу. Эта община в фокус внимания ставила христианскую жизнь, ее организатор отрицал значение теологии и, в принципе, необходимость какого-либо дискурсивного оформления предметов веры. Отсутствие такого теологического оформления, в том числе предполагавшее отрицание обрядовой стороны религии, гарантировало, по мнению последователей Толстого, свободу вероисповедания и не ставило под сомнение индивидуальное понимание религии. Фактически, община была призвана контролировать поведение ее членов посредством христианской этики, сосредотачивая внимания ее последователей на социально-этических отношениях. Именно идеология общины Баллу, требовавшая от последователей непротивления злу насилием, неучастия в делах государства, в том числе в судебных делах, его критика одурманивающих средств и некоторые другие установки, может рассматриваться как идеологический «прототип» поселений последователей толстовства. Реализуя идеалы «свободы, равенства и братства» община Баллу представляла собой один из проектов христианского социалистического утопизма.

Идеалом и прообразом правильно организованной христианской общины последователи Толстого, ориентируясь на «Сеть веры» чешского мыслителя Петра Хельчицкого, считали общины ранних христиан. Собственно, Хельчицкий, критикуя римско-католическую церковь, стремился преобразовать христианское общество, разрушив иерархию между клиром и паствой, а также решительно разорвав связи между церковью и государством. Фактически община Хельчицкого, в понимании как самого Толстого так и его последователей, давала хороший пример реализации известного принципа Иисуса о том, что его царство не принадлежит «миру сему». По отношению к этому учение Толстого требовало от последователей изменения образа жизни, предполагавшего радикальный, в том числе и социальный, разрыв с греховным прошлым.

Неудивительно, что «общество» как целое в учении Толстого опознается им как главный антагонист его социального проекта. Описываемое им общество организовано прагматически, главная его цель заключается в поддержании баланса эгоистических интересов индивидов. «Общество» оказывается прикрытием реальной социальной атомизации, мнимое устранение которой происходит за счет социальных правил, регулирующих отношения между индивидами. Фактически, социальный проект Толстого представлял собой попытку построения альтернативного общества, соответствующего «третьему жизнепониманию», о котором он пишет в «Царство Божие внутри вас»: «жизнь человека заключается и не в своей личности и не в совокупности и последовательности личностей, а в начале и источнике жизни - в боге».

Толстой оказывался на одной стороне с теми, кто утверждал социальное значение нравственного поведения, степень нравственности поступка определялась им его соответствием интересам всего целого. В этом отношении неслучайно он опирается в своем понимании религии на Люка Вовенарга и Бенджамена Констана [157, с. 6] как одних из своих главных авторитетов, прямо проговаривая мысль о том, что общество существует исключительно благодаря религии [157, с. 4]. Вопрос о соотношении общества и религии был одним из центральных вопросов общественной и, уже, социологической повестки того времени, и Толстой очевидным образом стоял на идеалистических позициях, утверждая религию – как особого рода отношение к бесконечному – в качестве необходимого условия существования общества. Идеалистический универсализм, не допускавший, однако, отвлеченного рационализма и требовавший экзистенциального «прыжка веры» как необходимого условия религиозного обращения, предполагал, если смотреть на перспективу осуществления такого идеала, появление человеческого сообщества, не разделенного политическими и социальными границами. В этом отношении Толстой оказывался ярким противником любых форм «секулярного» культа, усматривая в них формализацию религиозного чувства и средство управления им в интересах политического и религиозного истеблишмента. В то же время в его определении религии как «отношения человека к своим ближним и ко всему бесконечному миру» [157, с. 8] просматривается характерная для многих секулярных культов тенденция к провозглашению человечества объектом поклонения. Хотя для Толстого поклонение человеку – разновидность идолопоклонства, но поскольку сущность его составляет «жизнь» или «Бог», в конечном счете, поклонение человечеству как целому оказывается разновидностью, хотя и не универсальной и не точной, поклонения жизни, вселенной и Богу. В этом отношении Толстой оказывается зависим от традиции

социального морализма в большей мере, чем, возможно, он сам это осознавал и эта характерная тенденция к «обоожествлению человечества» отразилась на содержание предлагаемого им социального проекта. Не менее важна в этом отношении в случае Толстого пантеистическая тенденция сближения Бога и мира, которую можно наблюдать в различных секулярных религиозных проектах, как, например, в концепции монизма Эрнста Геккеля, признававшего пантеизм наиболее подходящим для ученого предметом религиозной веры.

Необходимо отметить, что сам Толстой, из того, что нам известно, никогда не претендовал на институциональное лидерство, откровенно от различных попыток социального воплощения его идеалов в жизнь. Отчасти это обстоятельство объясняет, с одной стороны, широкое социальное разнообразие толстовских поселений, причем, широта трактовок «толстовства» самими толстовцами варьировалась как от самых радикальных, предполагавших крайнее обмирщение, оказывавшее разновидностью аскетической практики, так и до вполне умеренных, построенных на ключевых и широко известных толстовских социальных принципах. Однако, в то же время, судя по его активной работе с ближайшими последователями в издательстве «Посредник», Толстой претендовал на лидерство иного рода – духовное лидерство. В отличие от институционального лидерства, требующего формирования постоянных иерархических отношений, духовное лидерство предлагало другой тип отношений между последователями и лидерами – консультативный, когда к лидеру, во-первых, можно было непосредственно прийти за советом, и, во-вторых, когда можно было получить от него советы и рекомендации при помощи новых средств медиа-коммуникации.

Развитие книжного дела в России конца XIX столетия позволяло формировать новые медиа-формы управления последователями. Толстого можно считать одним из основателей религий нового типа – медиа-религий, использовавших средства массовой информации для поддержания контактов лидера и последователей и формировавших с их помощью новые религиозные группы на местах без какой-либо прямой санкции духовного лидера. Отчасти с этой формой была связана специфическая форма общения – относительно короткие тексты, дневниковые записи и максимы, которые, как особого рода литературные формы, Толстой сознательно противопоставлял систематическим теоретическим богословским и философским трактатам. Именно это обстоятельство и сделало толстовство столь продуктивным, хотя, следует признать, и недостаточно жизнеспособным социальным предприятием.

Фактически целью социального проекта Толстого было разрушение сословных перегородок, а сам проект можно рассматривать как важный сигнал разрушения монархического политического института и связанного с ним сословного деления, подкрепленного соответствующей законодательной базой. Критикуя как господствующий социальный порядок, так и наиболее значимую ему коммунистическую альтернативу, Толстой предлагал путь своего рода социально-духовного эскапизма, предполагавшего от человека возвращения к состоянию единства с живой природой.

2.2.3 Социальные идеалы в поздних художественных произведениях Л. Толстого

Во второй половине XIX столетия литература обрела массового читателя, благодаря чему возросло ее влияние как средства трансляции той или иной позиции, а сами литературные произведения стали существенным фактором, определявшим содержание не только художественной, но и социальной повестки. Влияние это не ограничивалось исключительно узкой прослойкой читающей публики, но и в некоторых случаях, что особенно важно в случае Толстого, благодаря малому формату произведений, проникало и в более широкие народные слои, создавая предпосылки для распространения и, одновременно, серьезной трансформации авторских взглядов. Следует отметить, что в первую очередь толстовство до сих пор ассоциируется у читающей публики не столько с религиозными, философскими и автобиографическими произведениями Толстого, или даже с определенным движением, возникшим как результат пропаганды его воззрений его последователями, сколько со специфическими сюжетными коллизиями, отразившимися в его ключевых произведениях позднего периода – «Крейцеровой сонате» (1888-1889), «Дьяволе» (1889), «Отце Сергии» (1890-1898), а также романе «Воскресение» (1889-1899).

Характерным образом в поздних произведениях Толстого социальная проблематика представлена эксплицитно в меньшей степени. Проследивая перипетии переживаний своих героев, Толстой стремился в первую очередь продемонстрировать тонкости их душевной жизни, нежели показать влияние социальной среды. Подобная психологизация повествования, в целом, свойственная Толстому, в его позднем творчестве отражала его понимание необходимости религиозного и нравственного перерождения как духовного события, вызываемого не столько внешними обстоятельствами, сколько внутренней работой человеческого духа. Однако, несмотря на определенное смещение фокуса со среды на индивида, сам формат художественного повествования необходимо задавал социальную среду, характеризуя которую Толстой как

автор неминуемо выражал собственные ценности и взгляды. Можно считать, что развертываемая Толстым социальная сцена в его поздних произведениях по сути представляла собой общество в миниатюре – на этой социальной сцене нашли свое место его главные социальные «герои» и «антигерои».

Одним из прямо ассоциирующихся с толстовством художественных произведений является «Крейцерова соната» [158]. Весь рассказ представляет собой беседу и, отчасти, исповедь главного героя, которая происходит в вагоне поезда. Среди участников рассказа – адвокат, эмансипировавшаяся дама, купец, купеческий приказчик, «нервный господин», главный герой, – и наконец, автор. В фокусе внимания «Крейцеровой сонаты» – семья, безусловно, один из самых популярных в художественной литературе той эпохи социальных институтов.

Толстой явным образом критикует светскую беседу как средство удовлетворения эгоистической потребности человека – он служит, с одной стороны, средством похвастаться достижениями, с другой – судить других людей. В различных сегментах общества эта беседа приобретает разное содержание: купцы говорят о торговле и кутежах, в то время как адвокат с дамой рассуждают о семейных изменах. Обе темы – торговля и семейные измены – прочно ассоциировались в то время с социальным разложением, так как торговля, по мнению многих социальных критиков, способствовала развитию эгоизма, а семейные измены большинством считались социальным злом, проистекающим из несовершенства брачного законодательства и, что важнее в случае Толстого, нежеланием нести свою ответственность перед выбранным супругом. В свойственной той эпохе манере Толстой противопоставлял личность и социум, рассматривая определенные типы социального поведения, например, светскую беседу как способствующие его разложению и свидетельствующие о нем.

В фокусе внимания Толстого оказывается образование, которое он рассматривает как рациональную надстройку над деятельностью человеческого духа. Образование, например, дает возможность человеку защищать себя в суде, однако, оно мало помогает в житейских делах, в которых в большей степени требуется понимание или симпатия. Критика разума, основанного исключительно на самом себе, обращается в критику любых социальных проектов, возникающих из потребностей конкретного индивида. К примеру, проблема в семейных отношениях возникают, согласно Толстому (этот взгляд он озвучивает словами купца из «Крейцеровой сонаты»), из-за неумения индивидов взаимодействовать друг с другом в рамках уже заранее заданного социального формата, освященного вековой религиозной традицией. Такую традицию необходимо принимать

как само собой разумеющуюся и только в таком случае возможны стабильные социальные отношения.

Характерным образом Толстой противопоставляет народ и интеллигенцию, как две различные социальные страты, указывая, например, что дама обращается к автору и адвокату, а не к купцу, который, по сути, выступает ее «народным» оппонентом. Индивидуализм оказывается противопоставлен народному коллективизму, и в этом отношении, «куращая», «некрасивая» дама оказывается, в изображении Толстого, в очевидном социальном проигрыше. Она оказывается неспособной вести социальный диалог и удовлетворяется ответами тех, кто находится в ее социальной страте. Ее эгоистическая любовь, согласно Толстому, прямо противопоставляется «страху Божьему» и следованию «закону», которые единственно дают основу для прочных социальных отношений, не зависящих от желаний субъекта. По отношению к этому «интеллигенция» становится предметом критики Толстого за ее неспособность следовать социальной норме, которая в ее среде неизбежно рационализируется под влиянием эгоистических потребностей индивидов.

Описание «нервного господина» Толстым соответствовало характерным для того времени психологическим и, точнее, идеологическим установкам: ритм современного города является причиной психологической неуравновешенности, а его снятие через обращение обратно к земле и почве позволяет разрешить коллизию между разнородной городской средой и однородным поселением на земле. Характерная для эпохи метафора города как доходного дома отражала ясно отношение к нему как к временному месту пребывания, в котором невозможны устойчивые социальные отношения. Социальная устойчивость, напротив, могла быть обнаружена только через обращение к национальным корням и возвращению к жизни «простого народа», который совершал свои привычные действия в согласии с природным, а не городским социальным ритмом. Последний рассматривался как ритм искусственный, и не способный привести человека к балансу его личных и общественных интересов, понуждавший его в большей мере заботиться о себе, и забывать, согласно Толстому, главную заповедь любви к ближнему. Главным отличием конструируемого Толстым социального порядка была его стабильность, означавшая, по сути, обратное прикрепление людей к земле – по отношению к этому уход на заработки в город и, более того, необходимость там оставаться, рассматривались как процессы социальной деградации. Новый социум должен был быть основан исключительно на почве, благодаря которой возможно было построение нового «царства Божия».

Ключевой проблемой, которую решали в то время многие социальные мыслители, была проблема нравственности и тесно связанная с ней проблема самоубийства. Нравственность рассматривалась как необходимая основа социальных отношений, так как без следования нравственному закону невозможно доверие как условие успешного существования человеческого общества. Позиция, которую Толстой в «Крейцеровой сонате» безусловно осуждает, заключалась в том, что нравственность проистекает из эгоистической потребности, на которой основываются социальные отношения. Измена рассматривается как безнравственное предприятие только в том случае, если она происходит вопреки любви, но последнее невозможно, и таким образом, согласно, к примеру, логике дамы, измена всегда оказывается предприятием нравственным, поскольку в отсутствии любви измена уже не считается за измену. В часто дебатировавшейся в литературе триаде «индивид – социум – нравственность» Толстой явным образом на первое место ставит именно социальные отношения, которые скрепляются, по сути, религиозным законом. Хотя отношение Толстого к семье как институту было весьма проблематичным (учитывая, что, в конечном счете, одной из перспектив человечества должно было стать его вымирание из-за отсутствия деторождения), в «Крейцеровой сонате» он рассматривал ее как необходимый социальный конструкт, обязывающий его участников к пожизненным и, фактически, неравноправным (поскольку женщина ниже мужчины) социальным отношениям.

Не меньшую важность для настоящего социального анализа представляет вопрос о соотношении социальных обязательств и их материального субстрата, который у Толстого становится вопросом о соотношении единства духовных идеалов и потребностей плоти. Такая постановка вопроса в целом соответствовала вялотекущей полемике между материализмом и спиритуализмом, в которой Толстой, очевидно, отдавал предпочтение последнему. По его мнению, при единстве идеалов, обеспечивающих социальное единство, телесные потребности перестают играть определяющую роль. Критикуя эгоистическую «любовь» как выдумку и сводя ее к половому влечению, главный герой «Крейцеровой сонаты» по сути демонизировал телесность как временное явление. Влечение, вопреки позиции «дамы», рассматривается как средство разрушения социального единства, потому что оно ставит интересы «плоти» выше интересов «духа», на «основе» которого единственно и возможно настоящее «социальное» и одновременно «духовное» единство. Характерно, что в фокусе внимания Толстого в «Крейцеровой сонате» оказывается не популярное в ту эпоху самоубийство, рассматривавшееся как одно из ярких проявлений социальной аномии, но убийство – главный герой убивает свою

жену, заподозрив ее в супружеской измене. Убийство согласно Толстому является следствием неразделенной эгоистической любви, которая создает перверсивные социальные отношения, разрыв которых возможен только через уничтожение одного из их участников.

Не меньшим предметом критики Толстого оказывается социальная ложь – утверждения, призванные замаскировать реальное положение вещей с целью сохранения стабильных социальных отношений. Сведение социума к театру, в котором каждый из социальных агентов выполняет отведенные ему социальные роли, свидетельствовало в ту эпоху об осознании принципиальной раздвоенности между мышлением и языком как средством его выражения. Это различие, проблематизированное в первую очередь лингвистами, а изначально поставленное как вопрос в сочинениях представителей романтической философии начала XIX века, предполагало рассматривать существование социума в контексте его зависимости от присущих ему «языковых игр». Их отрицание через указание на их вторичность по отношению к «реальности» – характерный троп для сочинений эпохи, ориентированных на научный эпистемологический стандарт фактической достоверности. Подлинная социальная реальность трактуется Толстым как нечто онтологически данное, укорененное в религиозном законе, освящающем его разнообразные социальные институты и практики. Поэтому для основных героев Толстого, что в «Крейцеровой сонате», что в «Дьяволе» измена в мыслях оказывается куда как более реальной, нежели реальная измена.

Для Толстого характерно описание нравственного упадка как разновидности социальной болезни, которую он сравнивает с сифилисом. Распространение болезни ставится им в зависимость от социальной среды, которая не только не поощряет воздержание, но, напротив, поощряет, посредством домов терпимости, половой разврат. Социальные нормы критикуются как способствующие социальному разложению, потому что они позволяют удовлетворять потребности отдельных индивидов. «Сифилис» становится этической и социальной категорией, указывающей не только на распадение тела, но также распадение личности и социума. К примеру, согласно Толстому, человеческое общество продуцирует норму социальной торговли, которая является разновидностью торговли собственным телом. Женщины, ориентирующиеся на моду как средство такой социальной торговли, стремятся продать себя дороже, для того, чтобы обрести социальные преференции. Вопрос проституции – один из животрепещущих вопросов эпохи – имел для Толстого сугубо нравственную природу – соединение двух тел оказывалось средством удовлетворения желаний, но не гарантировало прочность

социального союза. По отношению к этому Толстой осуждал попытки найти у социума некий экономический базис, обеспечивающий его стабильное существование.

Важной социальной идеей Толстого, о которой он подробно говорит в «Крейцеровой сонате», была идея прекращения существования человеческого рода. Для этого предполагалось погасить в человеке страсти, из которых единственно проистекает размножение. Характерным образом Толстой оправдывает деторождение социальным мотивом – только благодаря деторождению будущее поколение получает возможность достичь единства. Отрицая бессмертие человеческой души, Толстой естественным образом сакрализовал социум, который, по мере развития нравственности в каждом из его членов, должен был однажды достичь искомой цели.

Критика современных социальных норм «высшего общества» фактически оборачивается у Толстого критикой прогрессизма, к примеру, железная дорога действует на людей «возбуждающе», именно потому, что она позволяет чувствам властвовать над сознанием, предоставляя в его распоряжение разнообразные картины природы. «Движение» в целом часто становилось предметом критики, в то время как разновидность суеты, и особенно «скорость» за то, что она заставляет забыть человека об основах его существования. Из такого критического отношения к движению прямо вытекало осуждение Толстым социальной динамики, а его идеальный социальный проект представлял собой социальную утопию, в которой идеалы равенства и любви реализовывались нравственно совершенствующимся единым человечеством.

2.3 Спиритуализм и толстовство: социальный аспект

Нетрудно заметить, что между спиритуализмом и толстовством существовали значимые религиозные сходства, обусловленные, прежде всего, влиянием общих культурных факторов. Наиболее существенный фактор подобного рода – наука, способствовавшая изменению представлений людей об их месте во вселенной и назначении человека и человечества. Следует отметить, что ее влияние было непрямым – известны критические отзывы как спиритуалистов, так и толстовцев по отношению к науке – однако, именно дискуссии ученых задавали тот контекст, в котором существовали и который пытались преодолеть последователи обоих движений. Как было отмечено выше, важнейшими направлениями научной работы, трансформировавших взгляды людей на их собственную природу, были биология и космология, а главным предметом общей

для спиритуалистов и толстовцев рефлексии была антропология или, точнее, место человека в общем строе живой вселенной.

Главным вопросом, на которые попытались ответить спиритуалисты и толстовцы, был вопрос о природе и назначении жизни во всем многообразии ее проявлений. Характерным образом, с середины XIX века, когда в свете открытий химии, биологии, а также физики, было показано единство химического устройства Вселенной, состоялся поворот к естествознанию как средству раскрытия всех мучивших человечество вопросов, в том числе, экзистенциального порядка. Спиритуализм можно рассматривать как реакцию на этот поворот и толстовство, хотя и появившееся намного позже, по своей идеологии также выступало как противник научного, шире, отвлеченного, знания о природе, не способного принять во внимание внутренние переживания как значимый фактор развития человека. В свете научных открытий, человек – как определенная сущность – утратил свои прежние, как казалось, незыблемые уникальные черты (прежде всего, был поставлен т.н. «вопрос о душе»), и начался общий – характерный для эпохи – поиск этой утраченной сущности. По отношению к этому вопросу спиритуализм и толстовство оказывались очевидными соперниками – они давали различные ответы на один и тот же вопрос, и содержание этих ответов, на наш взгляд, определяло содержание их социальных проектов.

Спиритуалисты, рассматривавшие человека как «труднейший из ребусов» (девиз журнала «Ребус»), постулировали существование изменяющейся, но вечно существующей сущности – души, способной к саморазвитию на пути к совершенству. Центральной метафизической идеей спиритуалистов была идея человеческого прогресса, которая с легкой руки многих авторов становилась идеей духовной эволюции, единственно благодаря которой достигалось совершенствование человеческого вида. Жизнь в перспективе такой трактовки становилась упорядоченным целым, в котором достижение человеком нового уровня сигнализировало о его приближении к вершине божественного творения. Концепция духовной иерархии, хотя и противопоставлялась социальной иерархии, рассматривалась как альтернативный духовный и социальный проект, включающий в себя все человечество. Более того, характерный для спиритуализма миллениаризм прямо выносил «царство Бога» за пределы земного мира, подчеркивая его «срединное» положение, сравнивая его с «тюрьмой» и «больницей», и рассматривая «царство Бога» как место, находящееся за пределами данного спиритуалистам среза социальной реальности. В конечном счете, для спиритуалистов социальная реальность продолжалась после смерти индивида, эта была, если можно так выразиться,

«дополненная» социальная реальность, в которой вечно существовали все, кто когда-либо жил на Земле.

В отличие от спиритуализма толстовство не принимало идею вечности человеческой души, к примеру, некоторые критики Толстого, в том числе спиритуалисты, например, А.Н. Аксаков, усматривали именно в этом тезисе коренной антропологический принцип его учения. Идея смертности человеческой души способствовала отрицанию индивидуальной и, соответственно, социальной преемственности, которая всегда выступала как значимый фактор поддержания социальной стабильности. Совершенствование должно было свершиться уже в этой жизни, а если оно не происходило, то тогда оно должно было стать уделом будущих поколений, исключительно ради которых, и имело смысл обзаводиться потомством. «Царство Бога» в учении Толстого было не местом, в которое необходимо было стремиться, но состоянием, в котором необходимо было находиться человеку согласно религиозному закону.

Отношение к продолжению рода можно рассматривать как важный фактор, свидетельствующий об отношении последователей того или иного учения к социальной реальности. Продолжение рода очевидным образом предполагает социальное воспроизводство, в то время как отрицание такого продолжения, в конечном счете, демонстрирует социальный скептицизм последователей религиозного учения. Отношение к продолжению рода оказывается тесно увязанным с вопросом об отношении к семье как базовой социальной ячейке общества. По мнению многих авторов, писавших о семье, именно этот институт лежал в основе человеческого общества: «начало истинной общественности, т.е. приносящей животному несомненную пользу, кроется в семейственности; другими словами, семья составляет зародыш общества» [160, с. 486]. В то же время, «напротив, все истинные хищники, т.е. питающиеся только живой и теплокровной добычей, ведут одиночную жизнь» [160, с. 486]. Спиритуализм и толстовство сильно расходились в своем понимании природы и назначения семьи – первые рассматривали ее как средство совершенствования души, предполагая, что семья дает возможность воплощения на земле новых духов, ожидающих этого момента для продолжения своего совершенствования. Отношение толстовства к семье было совсем иным – если семья и не отрицалась, она явным образом рассматривалась как некая «уступка» потребностям и инстинктам, с которыми последователь Толстого должен был вступить в непримиримую борьбу. Если для спиритуалистов инстинкт был грехом, но грехом необходимым для совершенствования, в свете их теодицеи, утверждавшей зло как условие совершенствования, то для толстовства инстинкт превращался во врага, а его

реализация должна была быть поставлена в сугубо жесткие рамки поведения, ограниченного нормами религиозного закона.

В фокусе внимания как спиритуализма так и толстовства как религиозных учений было спасение, однако, понималось оно различным образом. И спиритуализм и толстовство в равной степени говорят о необходимости спасения, которое должно быть коллективным. Спиритуалисты говорили о всеобщем спасении, они объявляли его даже необходимым во многих отношениях – такая позиция опять-таки зависела от их специфической теодицеи, предполагавшей постепенное исчерпание зла на пути совершенствования индивида. Спасение в этом отношении мыслилось как универсальная категория, которую можно было применить к любым явлениям жизни – все существа, в конечном счете, должны были спастись, не исключая дьявола и его слуг, в виду характерного для спиритуализма в целом представления о справедливом и милосердном, всепрощающем Божестве. Толстовство, ставившее под сомнение бессмертие души, смотрело на спасение как коллективное преобразование существующего человека «здесь и сейчас», а в идеале – всего человечества по достижению высокого духовного отношения друг к другу. В фокусе внимания Толстого человечество становится целью, а не средством, в связи с чем его критики неоднократно указывали на близость его воззрений взглядам некоторых французских социалистов. Спасение, если и достигалось, то, в конечном счете, лишь через сохранение человечества как коллективного целого в памяти людей, для которых высокодуховные люди являли собой всего лишь примеры для духовного подражания.

Еще одним маркером отношения религиозных групп к социальной реальности следует назвать их отношение к такому феномену как война. Войну можно определить как средство социальной мобилизации, благодаря которой происходит укрепление текущего социально-политического порядка. И спиритуализм и толстовство в принципе осуждали войну, однако, фактически, их оценки войны различались: многие спиритуалисты оценивали войну позитивно, к примеру, в трудах И.А. Карышева и В.И. Крыжановской мы находим прямые оправдания войны; толстовство, с его известным пацифизмом, смотрело на войну через призму главного тезиса о непротивлении злу насилием как на попытку при помощи силы исправить субъективно понимаемую несправедливость, и поэтому утверждало ее как средство порождения нового зла. Спиритуализм, в отличие от толстовства, в принципе оправдывал насилие как необходимое условие для совершенствования индивида, которое всегда происходило через преодоление себя и своих личных, эгоистических потребностей. Личностный и коллективный рост мыслился

спиритуалистами как следствие насильственных действий, которые должны были совершить либо сами агенты зла, либо сами спиритуалисты должны были произвести над собой для собственного очищения.

Отношение к войне и насилию в целом служит известным маркером отношения к тому, какими средствами религиозные группы собираются достичь социального изменения. При этом одобрение войны совершенно не обязательно предполагает ее активную поддержку – спиритуализм, в целом, определял положение человека как пассивного заложника тех оперативных процедур и вмешательств, которые ему определил Бог. Поддержка некоторыми русскими спиритуалистами русской армии было обусловлена в большей мере национальными чувствами, нежели спиритуалистической идеологией. Война считалась средством очищения, но никогда не поощрялась – из этой пассивности проистекала и социальная пассивность спиритуалистов, их стремление оправдывать все несчастья и социальную несправедливость действием божественной воли. Поэтому спиритуалисты никогда не поддерживали социальной революции, которая казалась им повторением восстания Люцифера. Толстовство, в отличие от спиритуализма, занимало совсем другую позицию – оно стремилось избежать войны, и, в этом свете, выбирало путь создания альтернативной социальной реальности.

Еще одним существенным фактором отношения к социальным проектам является отношений религиозных групп к материальному измерению человеческой жизни и, в частности, к деньгам, как средству управления человеческим общежитием. Деньги, выступая как универсальное средство обретения благ, в рассматриваемый период становятся одним из наиболее обсуждаемых культурных феноменов среди религиозно ориентированной публики. Традиционным для христианства образом, деньги, ассоциировавшиеся с «мамонной», становятся антитезой Богу. Переживание отсутствия денег, которые бы позволили человеку приобрести желаемое, рассматривается в христианстве как греховное и искореняется посредством отказа от стремления к накоплению больших денег как средства разрешения тягости этого переживания. «Деньги» не только становятся метафорой материальности, но также и характерным признаком Дьявола, соблазняющего верующих всеми мировыми богатствами. Отношение к деньгам прямо является одним из наиболее существенных социальных маркеров степени включенности религиозной группы в общество.

Спиритуалисты, безусловно, критиковали социальное неравенство, но для них никогда деньги не становились синонимом зла. Деньги были всего лишь средством, при помощи которого можно было, например, заниматься благотворительностью,

поддерживая неимущих и тем самым способствуя их духовному развитию. Главным предметом критики спиритуалистов становилось материальное накопление как таковое, когда деньги становились самоценностью, кроме того, они критиковали роскошную жизнь, как проявление эгоистической потребности в социальном признании. Их критика роскоши как явления не имела ничего общего с критикой денег. В случае с толстовством мы видим совершенно противоположенную картину – именно деньги объявляются Толстым главной причиной, по которой возникает неравенство и эксплуатация одного человека другим. Попытка толстовства решить социальные проблемы в том числе (помимо духовного возрождения) и такими земными средствами свидетельствовала о стремлении Толстого ослабить степень социального взаимодействия между участниками конструируемого им социального проекта и остальным обществом.

Одним из серьезных стимулов к возникновению религиозной группы является потребность людей в личностном росте. Участие в жизни общины задает не только иной вектор мировоззренческих координат, в котором социальные условия кажутся более благоприятными, но также формирует новое направление развития, обычно, альтернативное тому, по которому идет человек в социуме. Возникновение потребности в альтернативном социальном признании напрямую обусловлено феноменом «социального потолка», который ограничивает, в свете профессии и социального положения, степень социального признания и финансового благополучия – чем дольше человек пребывает в одной и той же социальной позиции, тем более низким кажется ему «социальный потолок» и тем меньше ему кажется его собственная социальная значимость. В этом отношении продвижение по карьерной лестнице, ставящее в зависимость от человека большее количество других людей, увеличивающее количество и усиливающее ответственность социальных взаимодействий, становится средством разрешения вопроса о социальной значимости. Любые иерархии подобного рода, как например, иерархии в компьютерных играх, разрешают потребность в социальном признании. По всей вероятности, спиритуалисты, многие из которых принадлежали к обедневшим дворянам и мещанам, использовали концепт «духовной иерархии» для социальной компенсации собственного положения. Альтернативная духовная иерархия позволяла смириться с тем положением, которое занимали спиритуалисты, не разрывая привычного круга социального взаимодействия. Толстовство, напротив, не рассматривало построение альтернативной духовной иерархии как действенное средство привлечения членов в общину и компенсации их потребности в социальном признании. Толстовство в отличие от спиритуализма предлагало альтернативный социальный проект, а в некоторых случаях

(например, когда речь шла о бродяжничестве) и прямо асоциальный, в связи с чем главным средством привлечения членов оставалось утверждение о полной невозможности спасения и обретения духа в зараженной злом социальной реальности. Толстой и не скрывает «сектантскую» природу своего проекта, охотно проводя сравнения своих идей с идеями меннонитов, квакеров, богомилов, павликиан и другими еретическими движениями, ставившими под сомнение возможность для христианина существовать в миру.

Последнее, на что стоит указать, это на специфическую трактовку в спиритуализме и толстовстве свободы воли. Если воспользоваться определением спиритуалиста Л.М. Лопатина, трактовка спиритуалистами свободы воли была «канто-шопенгауэровской» – они не считали, что свобода исключает необходимости, но является основанием для необходимости. Позицию Толстого Лопатин относил к «сократовскому» типу, в рамках которого свобода воли была синонимом «разумности». Для социального проектирования такое отношение к свободной воли имело важное значение – спиритуалисты утверждали существование независимого духовного существа за пределами данного нам в нашем сознании (например, концепция «трансцендентального субъекта» Карла Дюпреля), в то время как Толстой отрицал существование загробного мира и призывал людей воспользоваться своим разумом, как средством разрешения тех нравственно-социальных переживаний, которые описаны в его художественных произведениях. В конечном счете, если для спиритуалистов «трансцендентальный субъект» не был ограничен материей, он не был также ограничен ни культурой, ни социумом, для толстовства, отрицавшего само наличие такого субъекта, выход в подлинную, религиозно «освященную» социальную реальность становился делом рационального усилия.

Как было показано в настоящем параграфе, рассмотренные различия по разным важным для рассматриваемой эпохи вопросам, в значительной степени определяли социальные проекты спиритуализма и толстовства. Во-первых, социальный проект спиритуализма не предполагал кардинального разрыва с текущим социальным порядком, поскольку последний, хотя и рассматривался как греховный или находящийся в кризисе, все же принадлежал единой духовной реальности. Для спиритуалистов «материалисты» и «эгоисты», в конечном счете, должны были снова проходить испытания различного рода (или перевоплощение, или длительное искупление в «эфирном теле» и т.п.), которые бы компенсировали их безнравственное поведение на земле. В конечном счете, и грешники и спиритуалисты оказывались в одной лодке, и хотя первые отставали от вторых на их пути, все же это не делало их абсолютно неприкасаемыми – более того, со стороны

спиритуалистов требовалось увещевать таких людей, дабы способствовать их духовному развитию. По этой причине для спиритуализма в целом не характерен уход от социальной реальности, они существовали в рамках маленьких объединений, которые прекрасно сосуществовали с другими социальными институтами общества, представляя собой тайные или открытые религиозные группы, в которых могли состоять люди самых разных профессий и сословий. В конечном счете, спиритуализм в свете его религиозной метафизики предполагал социальную интеграцию его членов в общество.

В отличие от спиритуализма толстовство не пыталось примириться с обществом, оно стремилось воплотить в жизнь религиозную мечту о создании альтернативного общества. Толстовство стало характерным примером социального эскапизма, когда социальные неурядицы и проблемы объявлялись следствием деятельности государства, казавшегося воплощением абсолютного зла. Единственным способом организованного побега из государства с давних пор в России были поселения и, действительно, среди последователей Толстого мы находим множество попыток создания таких коммун, представлявших собой своего рода духовные убежища, сведшие к минимуму социальное общение с окружающим миром. Если спиритуализм предполагал проведение реформы общества (здесь успех измерялся степенью веры конкретных спиритуалистов в возможность постепенной коллективной эволюции духов на земле), толстовство радикально порывало с этой идеей, утверждая альтернативную социальную реальность как необходимое следствие духовной эволюции человечества. Более того, толстовство, в виду его известных принципов и требований (отказ от денег, отказ от частной собственности, критическое отношение к продолжению рода) может быть обозначено и как а-социальный проект.

Во-вторых, социальный проект спиритуалистов был проектом иерархическим, предполагавшим сохранение и даже своего рода «обожествление» духовно-социальной иерархии. Именно концепт альтернативной духовной иерархии объясняет социальную пассивность спиритуалистов, отрицавших насильственный путь социального изменения. Для спиритуалистов реальная социальная иерархия и иерархия духовная не совпадали, но в принципе могли совпадать и именно совпадали в духовном мире. В отличие от спиритуализма толстовство принципиально анти-иерархично, поскольку построено на других метафизических принципах, апеллирующих, прежде всего, к индивидуальному духовному возрождению. В этом отношении оно оказывается куда как менее социально-ориентированным, а его социальный проект, в принципе, не привел к какой-либо

серьезной централизации и всегда существовал в виде отдельных разрозненных коммунальных поселений.

В-третьих, социальный проект спиритуалистов монистичен в том отношении, что он не предполагал исключения из него каких-либо лиц кроме тех, которые бы сами не захотели принять в нем участие. Даже отрицание «материалистами» и «неверами» этого проекта рассматривалось спиритуалистами как часть божественного Плана, который предполагал, в конечном счете, окончательное воссоединение всех людей с Богом. В отличие от этого универсалистского по сути проекта толстовство предлагало социальный дуализм, постулирующий существование правильных социальных взаимодействий, и взаимодействий неправильных, не способствующих духовному преобразению человеческого существа.

Завершая, следует заметить, что ни толстовство, ни спиритуализм в целом не могут быть признаны удачными социальными проектами. Толстовство в отличие от спиритуализма с социальной точки зрения было куда как более заметно в качестве социального движения, однако, относительно быстро угасло в виду его социального эксклюзивизма и социального эскапизма. Спиритуализм, в отличие от толстовства, продолжает существовать в различных видах и по сей день, однако, по крайней мере, в отечественном контексте, он не является заметным социальным феноменом, существуя в виде разрозненных практикующих и изучающих спиритуалистическую литературу групп. Если толстовство имело краткосрочный и сильный социальный потенциал, вылившийся в создание значимых общин, спиритуализм, напротив, всегда существовал в виде малых и обычно недолго живших групп, распадавшихся под влиянием внутренних социальных противоречий.

Рассмотренное нами во второй главе содержание учений спиритуализма и толстовства позволяет судить о них, как о двух альтернативных социальных религиозных проектах. Спиритуализм, своим главным принципом постулировавший спасение индивидуальной души, оказывается инклюзивистским социальным проектом, способствующим сохранению социального порядка и, в принципе, в этом отношении наследует христианской парадигме. Толстовство, отрицавшее существование человека после смерти, постулирует необходимость альтернативной земной социальной реальности как условия спасения человека. Таким образом, можно заключить, что спиритуализм и толстовство по своему представляют две стороны религиозной социальной динамики – интегративную и дезинтегрирующую функции религии.

Социальная специфика спиритуализма и толстовства заключалась в ориентации их религиозной составляющей на разные социальные страты – в то время как первый обращался к разночинцам, мещанам и дворянам, для толстовства главным адресатом оказывались крестьяне. Социальный аристократизм спиритуализма заключался, конечно, не в дворянском статусе некоторых из его адептов, а в стремлении сформировать новую социальную элиту общества, которая бы выступила в качестве альтернативы интеллигенции, отличавшейся широким многообразием взглядов. Для толстовства же, напротив, социальный эгалитаризм служил средством отрицания элиты как класса и именно вследствие такого отношения к ней, он, в конечном счете, сошел с исторической арены.

3 Утопия и социальное проектирование в конце XIX – начале XX века

3.1.1 Интеллектуальная парадигма второй половины XIX – начала XX века

Ключевые для религиоведческого исследования категории «магии», «религии» и «науки» сложились к концу XIX столетия, когда их концептуализация вышла за границы узкого академического дискурса. Картографирование – как реальное, так и концептуальное – в принципе можно рассматривать как характерную черту второй половины XIX века, когда последние искатели приключений раскрывали, казалось бы, последние секреты положенного человеку земного пространства. Именно в это время возникают и экологическое, и широкое социалистическое движения, утверждавшие глобальные проекты преобразований природы и человечества как целого. Правильная разметка, распределение частей по положенным им местам, должна была способствовать не только правильному функционированию машины мира, но и обеспечить ей бесперебойное движение в будущем. Социальное проектирование, зародившееся как специфическое, собственно социологическое направление в ту эпоху, неминуемо должно было принимать во внимание те, как казалось в то время, фундаментальные категории, на которых основывалось здание человеческой цивилизации.

«Религия» как феномен особого рода дебатировалась в связи с возрастающим влиянием модернистской идеологии, переносившей эпистемологический акцент с области собственно сакральной онтологии на область человеческого общежития. В то время как традиционные схемы, изначально богословские, а позднее – философские, в конечном счете, сводили все многообразие отношений между людьми к центральному нарративу об отношениях человека и Бога (Абсолюта, первопринципа, первоначала), модерн в фокус своего внимания ставил вопрос об оправдании человека через апелляцию исключительно к человеческому, к реконструкции его специфической природы. Реконструкция антропологической природы должна была способствовать его самооправданию в отсутствии какого-либо вневременного гаранта. Неудивительно, что именно в XIX столетии большинство социальных мыслителей оказались озабочены, прежде всего, судьбой «человечества», отмычка природы которого должна была послужить средством разрешения гнетущих его проблем. Следует отметить, что природа «человечества» дебатировалась, прежде всего, на основании тех фактов, которые предоставлял

культурный ареал образованного европейца – и хотя потребности колониальной экспансии сделали многое для включения представителей других культур в искомое «человечество» – все же, реконструкция эта, апеллировавшая к насущным социальным проблемам европейцев, имела ярко выраженный европоцентристский характер. В конечном счете, европейцы, говоря о «человечестве», говорили о самих себе, а сам концепт «человечества» выступал, скорее, как попытка ответа европейцев на вызов чужих культурных традиций или как попытка соответствовать универсализму естественных наук, нежели как объективная генерализация природы «человеческого», по крайней мере, если смотреть на эту генерализацию с точки зрения культурной антропологии.

Ярче всего этот процесс нашел свое воплощение в дискуссиях о природе нравственности как основании социума, в котором самое активное участие принимали не только представители новых религиозных движений, но и вполне консервативно ориентированные мыслители, усматривавшие в нравственности необходимое условие стабильности социального порядка. Генезис этой проблемы хорошо изучен в исследовательской литературе, по меньшей мере, мы встречаем с рефлексией о соотношении социального и этического в разных трудах авторов Античности. Однако, в XIX столетии именно эта проблематика прямо выводится на первый план, и, в частности, остро ставится старый вопрос об оправдании религии через нравственность. Характерный для этого времени процесс «этизации религии», восходивший к кантианской моральной философии, естественным образом способствовал постановке вопросов о ее социальной природе и, в ряде случаев, вел к созданию новых религиозных проектов, призванных привести теологию, запаздывавшую, по мнению их создателей, в своем развитии за социумом, в соответствие с настоящим положением дел. Теология в рамках таких религиозных проектов объявлялась всего лишь неким вспомогательным средством объяснения необходимости определенных социально-ориентированных, практических действий, в конечном счете, она определялась как вторичная метафизика. Подобная оценка теологии, как это хорошо известно из истории религии, свойственна религиозным системам, подчеркивающим значение морали как основы религии.

Социальные проекты, испытавшие влияние этого процесса, зачастую формировались через деконструкцию социальных оппозиций, прежде всего, оппозиции «элита» – «масса», которая в отечественной традиции осмыслялась, в частности, как противопоставление интеллигенции и народа. Обычно такие проекты, во многом подготовленные руссоистской просвещенческой суб-традицией, романтизмом XIX в. и русским народничеством, лишали «элиту» ее системообразующего статуса, утверждая ее

искусственный характер и, соответственно, подчеркивая значение народа, как своего рода «субъекта», не порвавшего связь с природой и тем самым сохранившегося в естественном виде. Во многих отношениях такие проекты имели националистический характер, апеллировали к романтической идеологии народного духа и принимали, порой весьма своеобразные формы, как это видно на примере движения русского спиритуализма.

Другой процесс, происходивший с «религией» в то время и также становившийся предметом дискуссии, можно обозначить как процесс «сциентизации религии» [161, с. 76-93]. Ярким примером такой сциентизации стали новые религиозные движения, стремившиеся инкорпорировать различные научные концепции в свои доктрины, примирить те или иные положения и практические действия с открываемыми или даже еще не открытыми официальной наукой закономерностями. Эта характерная «компромиссная» тенденция опиралась на традицию христианской естественной теологии, не допускавшей, что правильное знание человека о мире и знание о нем, представленное в священном тексте, могут вступать друг с другом в противоречие. Вопреки широко распространенному мнению этот процесс не следует понимать исключительно как процесс адаптации религии к меняющейся научной повестке, его также следует рассматривать как вполне устоявшийся дискурсивный ход религиозного мышления, не столько отвечающего на вызовы современности, сколько стремящегося к синтезу как таковому и разрешению противоречия между знанием и верой. В конечном счете, с подобного рода попытками разрешения этого противоречия мы встречаемся в истории христианской мысли, начиная с Античности и заканчивая сегодняшним днем. Поскольку противопоставление науки и религии считалось чуть ли не центральным эпистемологическим (а значит, и социальным, и политическим) противоречием эпохи, над его разрешением, в той или иной мере, работали все религиозные движения, включая не только реформаторские, но и фундаменталистские, в принципе отрицавшие содержание научных теорий. Такое разрешение в религиозном дискурсе, в конечном счете, достигалось либо за счет объявления науки и религии независимыми областями знания человека о природе (к примеру, такую позицию вполне традиционно занимало догматическое христианство), либо за счет их синтеза (к этой точке зрения склонялись представители многих новых религиозных движений).

Немаловажным для понимания исторического аспекта формирования категории «религия» стал еще один процесс - «антропологизации религии». Суть этого процесса заключалась в том, что все сверхъестественные агенты наделялись человеческим онтологическим статусом. Характерным образом этот процесс нашел свое отражение в

учении оккультизма об астральном мире, который, согласно представлениям оккультистов, формировался как результат переживаний человека, прежде всего, тех, которые были вызваны действием его инстинктивной природы. Фактически астральный мир персонифицировал человеческие желания, превращая их в социальных агентов, способных к самостоятельному действию и влиянию на повседневную человеческую жизнь. Ангелы, игравшие важную роль в средневековой картине мира, уступают свое место святым, которые способны не только помогать живущим, но и выступать в качестве ходатаев за конкретные сообщества и народы. Характерный пример такой антропологизации представляет собой традиция протестантской богословской критики, в рамках которой, казалось бы в отвлеченной и научной сфере библейской критики, Иисус евангелий объявлялся всего лишь человеком, отличным от Христа как предмета веры. Наконец, человек наделялся бессмертием в философии спиритуализма, в которой саморазвитие провозглашалось его вечной посмертной судьбой.

Рассмотренные три процесса (этизация, сциентизация, антропологизация) встречали и безусловное противодействие среди религиозных систем, которое выражалось в обращении к характерным анти-трендам той эпохи. Нравственность объявлялась характеристикой, к которой невозможно свести религию, и утверждалась мысль о том, что сущность религии находится за пределами нравственности (к примеру, ясным образом этот взгляд сформулировал Кьеркегор, а позднее – Рудольф Отто). Наука критиковалась за изменчивость, отрицалась ее ценность, и, в конечном счете, в ряде фундаменталистских учений (например, в американском протестантизме) ее интеллектуальные достижения прямо объявлялись несовместимыми с религиозной картиной мира. Наконец, антропологизация религии становилась предметом критики постольку, поскольку напрямую ассоциировалась с индивидуализмом. На примере рассмотренных во второй главе учений спиритуализма и толстовства ясно видно, что они стоят, скорее, по разные стороны этих процессов спектра, по крайней мере, спиритуализм выражает их куда как в большей степени, чем толстовство.

Безусловно, эти три процесса не исчерпывают важных особенностей трансформации религии в начале XX века. Однако для настоящего исследования достаточно держать только их в поле нашего зрения, так как их преломление в различных религиозных учениях и практиках, в общем и целом, имело знаковые, и зачастую противоречащие друг другу, социальные последствия. Единственное на что следует указать уже сейчас – эти процессы не стоит трактовать как свидетельства «обмирщения» религии, ее «секуляризации», скорее они говорят о характерных трендах того времени,

которые формировались в связи с господством дискурсивного клише эпохи, противопоставлявшего науку и религию. Эти тренды отражают лишь одну сторону вопроса – сторону собственно натуралистическую, редуцировавшую религию до известной науке «имманентной рамки», в рамках которой она получала свое объяснение, лишаясь самостоятельной сущности. Очевидно, такого рода «объективизм» не подходит для исторического исследования, претендующего на полноту, поскольку многие и, как кажется, даже подавляющее большинство религиозных людей (к примеру, если считать «ортодоксальными» православное население Российской империи) того времени находились в оппозиции к этим трендам. Однако, даже оппозиция тренду есть в той или иной мере признание самого тренда; отрицание тренда – разновидность его утверждения в поле дискурса. И с этой – дискурсивной точки зрения – эти процессы представляются вполне объективными.

Специальное внимание в рамках настоящего исследования уделено науке как средству обоснования легитимности социальных проектов. Как было сказано выше, наука в то время представлялась одним из факторов развития человеческого общества, научные рецепты активно использовались в построении новых социальных проектов и, в конечном счете, из такого духа социального экспериментирования появилась и сама социология как теоретическое предприятие, имеющее значимое прагматическое обоснование. Социологические и, шире, социальные концепции той эпохи, прежде всего, связанные с глубокой традицией европейской социальной философии, имеют важное значение для понимания специфики построения тех или иных социальных проектов, даже если их творцы и не были знакомы с конкретными научными концепциями и идеями. Для настоящего исследования важен феномен так называемой «популярной науки» – популярных представлений о том, как смотрит «наука» на устройство общества [162, с. 1-39]. Такие представления находили свое отражение в популярной научной литературе, средствами их широкой массовой трансляции была художественная литература, издавна считавшаяся и просветительским, и воспитательным средством.

Применительно ко второй половине XIX – началу XX века значимым социальным фактором в оценке роли и значения науки стала научная революция и связанные с ней открытия, прежде всего, открытия в области электромагнетизма и новых типов излучения, прежде всего, радиоактивного. Новые источники энергии, способствовавшие переосмыслению фундаментальных и ассоциированных с наукой понятий «материи» и «силы», естественным образом отражались на идеологической легитимации социальных проектов. Следует подчеркнуть значение этой легитимации, которая, по сути, оказывала

более серьезное влияние на социальное проектирование, нежели об этом принято думать. Разрушение «материалистической рамки» изнутри самой науки средствами самой науки расценивалось представителями религиозных движений не только как религиозный знак, указывавший на скорое наступление новой эпохи, но и как свидетельство о постепенном приближении человечества к пониманию тайн природы посредством утверждения ее единообразной, «энергетической», как тогда было принято говорить, природы. Отношения между людьми в рамках такой «энергетической рамки» рассматривались уже не как отношения притяжения и отталкивания, но как отношения внутри однообразной энергии, проявляющей себя в различных видах и формах. В этом отношении, «энергетизм» как научная, а потом и культурологическая концепция, нашедшая свое отражение в творчестве Вильгельма Оствальда, становился неявным средством легитимации коллективистских социальных проектов, преуменьшающих значение индивидуального действия и определявших человечество как определенное количество «энергии».

Не меньшее значение, чем физика, имели для рассмотренных нами во второй главе религиозных учений и другие науки, прежде всего, эволюционная биология, поставившая на повестку дня вопрос о соотношении животного и человеческого. Следствием подобной постановки вопроса, совмещенной с выраженным прогрессизмом, стал весьма популярный в ту эпоху проект «сверхчеловека», нашедший свое отражение в разных религиозных, философских и литературных произведениях. Фактически, этот проект «сверхчеловека», по-разному преломившийся в разных культурах, предлагал новые пути социального переустройства. В контексте нашего исследования не имеет принципиального значения, шла ли речь о евгенике или «обожении», важна трансформативная природа этого проекта, апеллировавшего то к «науке», то к «религии». Особый интерес для исследования представляет этот проект, если рассмотреть его через концептуальную третью призму эпохи – магию.

Следует отметить, что «магия» регулярно появлялась на горизонте разных исследователей того времени, хотя, по сравнению с понятиями «науки» и «религии», ей отводилось обычно более скромное место – в то время как «наука и религия» стала концептуальным фреймом, через призму которого европейцы смотрели на себя и другие народы, «магия», по большому счету, продолжала считаться уделом нецивилизованных народов. Фактически, «магия» выступала как синоним необразованности, необходимость ее специального изучения как отдельной культурной формы вполне осознавалась в ранней антропологии, однако, с точки зрения социальных и эпистемологических оценок, она

трактовалась как негативное явление. Ближайшим аналогом «магии» в европейской культурной традиции, если говорить о XIX столетии, было понятие «суеверия», к которому уверенно относились все те практики и учения, которые не находили себе места в бинарной культурной парадигме «науки и религии». Не обращаясь к более точному разграничению «магии» и «оккультизма» в рамках настоящего исследования мы будем рассматривать, прежде всего, оккультизм, редуцируя многообразие его традиций к тем, которые относились в ту эпоху к разряду «суеверий». Такой наукоцентричный подход позволит более точно определить место и значение оккультизма в его отношениях с «наукой» и «религией» в ту эпоху, прежде всего, применительно к традиции спиритуализма.

Говоря о содержании оккультных учений и практик исследователи часто говорят об их «амальгаме», характеризуя их как пример религиозно-философского синкретизма. Такой подход уходит корнями в христианскую апологетику, противопоставлявшую единство христианской традиции «языческому» эклектизму. Вышедшее сейчас из употребления, но популярное во второй половине XIX века понятие «смеси» указывало на ущербность «языческой», «оккультной» и зачастую просто иной мысли, как не способной различить собственные внутренние противоречия и инкорпорировавшей их в единое целое. Даже если мы признаем, что большинство групп так или иначе стремились найти точки соприкосновения между наукой и религией или даже «синтезировать» их в единой непротиворечивое мирозерцание, вряд ли мы получим какой-либо иной ответ кроме «эклектизма», если будем оценивать этот синтез с точки зрения истории науки и истории христианства. Следует признать, что такой подход нивелирует существовавшие между оккультистами противоречия и не способствует прояснению религиозноведческой специфики отдельных групп или движений.

С эпистемологической точки зрения, к разряду оккультных в широком значении этого слова следует отнести все учения, за исключением научных, утверждающие существование скрытых от чувств качеств вещей. Исследователи неоднократно указывали на значение истории науки для понимания специфики оккультных учений и динамики их исторического развития. Оккультизм – это, своего рода, и преддверие науки и ее антикварная лавка – к его учениям принято относить как животный магнетизм, предвестник гипноза, так и, например, учение об эфирных духах Парацельса, сохраняющее значение для современной науки как реликт ее далекого прошлого. С точки зрения эпистемологии оккультизм представляет собой предмет, для изучения которого в равной степени требуются познания в истории религии и истории науки.

Для понимания оккультизма рассматриваемой эпохи важное значение имеет концепция воли, соотносившаяся с учением Артура Шопенгауэра о мировой воле в философии и упомянутой в первой главе концепцией волюнтаризма Вильгельма Вундта в экспериментальной психологии. Хотя понятие «души» как некоей определенной субстанции было отвергнуто наукой того времени, понятие воли оставалось относительно неприступной крепостью, в которой укрывалось человеческое «я». Русские спиритуалисты, доказывавшие существование духов при помощи разного рода опытов и технических средств, действовали под эгидой «экспериментальной психологии». Для большинства из них психология служила средством христианской апологетики. С большим сочувствием они цитировали статью Т. Стоянова из богословского журнала «Вера и разум», в которой, по сути, оправдывался спиритизм как часть «моста» между психическим и физическим через который «будет пролегать путь к торжеству христианства» [163, с. 374]. В конечном счете, воля рассматривалась как необходимое условие человеческой свободы, и именно благодаря ей человек не превращался в биологическую машину, реагирующую на внешние раздражители.

Русские спиритуалисты и оккультисты, указывая на значение «воли», регулярно апеллировали к разным научным концепциям, призванным, например, при помощи концепции «внушения» объяснить эффект плацебо. Психологизация оккультизма в конце XIX – начале XX века – хорошо изученный феномен, в котором экспериментальная психология и, прежде всего, «Общество психических исследований» во главе с известными психологами эпохи, например, Уильямом Джеймсом, сыграла не последнюю роль [164, с. 123-162]. В этом отношении неудивительно, что известное определение магии Жерара Энкосса через понятие «воли» хорошо гармонирует со взглядами многих ученых того времени на природу «магии».

Стоит, впрочем, отметить, что религиозоведческая перспектива, основы которой были заложены Джеймсом Фрэнклером, искажает объективную картину отношений, в которых находились «магия», «наука» и «религия» в рассматриваемую эпоху. Отчасти такое искажение было вызвано рассматриваемым материалом – по большей части в фокусе внимания ранней антропологии были источники по истории религии, относящиеся к древности, Античности и Средневековью. К примеру, для Фрэнклера весьма существенно было, во-первых, противопоставить магию и религию и, во-вторых, сблизить магию с наукой. Хотя подобное сближение имеет под собой некоторые основания, следует отметить, что такой взгляд отмечен печатью христианоцентризма. Именно христианство на протяжении столетий противопоставляло магию и религию, и именно оно, в общем и

целом, сближало магию с наукой, утверждая, что силы, которыми пользуется маг, имеют демоническое, а значит, вполне естественное, если смотреть из христианской перспективы, происхождение. В то же время те материалы, с которыми нам по большей части приходилось иметь дело свидетельствуют в пользу необходимого сближения магии и религии. К примеру, русский спиритуализм был глубоко укоренен в народных верованиях, а прихрамовая среда служила социальной средой его активного распространения. Оккультизм в конце XIX века был герменевтическим средством, призванным объяснить религиозно-мотивированные действия, к примеру, почему нужно молиться, ходить в церковь, причащаться, исповедоваться и ходить в паломничество [165, с. 5-18].

Оккультное социальное проектирование в ту эпоху основывалось на учении о «тайном братстве посвященных». Популяризованные С.И. д'Альвейдром и Е. П. Блаватской тайные страны, города, государства, размещавшиеся обычно в неприступных Гималаях [166, с. 15-121], стали характерным художественным тропом, к которому стала регулярно апеллировать культура того времени. С одной стороны, этот троп можно трактовать как явление процесса антропологизации религии, с другой – он указывает на весьма критическое отношение к настоящему социуму. Являясь разновидностью теории заговора, учение о «тайном братстве посвященных», включавшее обычно ряд достаточно авторитарных социальных практик, как например, необходимость полного подчинения ученика учителю, служило средством трансляции социальной модели, ориентируясь на которую создавались различного рода оккультные, обычно немногочисленные объединения.

В истории философии и науки принято вслед за Огюстом Контом говорить о теологии, философии (метафизике) и науке как трех разных формах человеческого знания о мире. По сравнению с этой категориальной сеткой «магия, наука и религия» более удобны для рассуждений о социальном проектировании конца XIX – начала XX века. Оккультизм, апеллировавший к личному субъективному опыту, был генетически связан с религией, отличаясь от параллельно существовавших в то время религиозных движений, например, протестантского Движения святости, попыткой объяснения механизма получения религиозного опыта. В то же время оккультисты пытались ответить, по-своему, на тот же вопрос, что и научная психология того времени – это был вопрос о религиозном опыте как средстве индивидуальной религиозной конверсии. Опыт подобного рода в то время считался средством социального изменения – идеология многих религиозных коммун второй половины XIX века утверждала тезис о необходимости нравственного и

духовного перерождения как условия успешного социального развития [51, с. 7]. Оккультные объяснения механизма обретения этого опыта, а также оккультные описания духовного мира, можно рассматривать как разновидность обоснования социального проектирования в рамках религиозного модернизма. Таким образом, социальное проектирование как особого рода практику можно рассматривать в контексте влияния науки, прежде всего, социальной теории, религии, предлагавшей традиционные образцы социального поведения и практики, и оккультизма, искавшего средства выработки научно-религиозного мировоззрения.

3.1.2 Специфика социального проектирования конца XIX – начала XX века

Утопическими мы называем такие представления, которые содержат описания идеального социального порядка. В этом отношении утопические представления всегда рациональны, они являются производными от усилий человеческого разума, стремящегося сконструировать альтернативную модель социальной реальности. Рациональность в данном случае не является ни синонимом логичности, ни синонимом когерентности подобных представлений – скорее она указывает на сконструированный характер подобных представлений, отражающих обычно социальную негативную проблематику конкретной эпохи и культуры. Ключевой характеристикой утопии является ее альтернативный настоящему социуму характер. Создание альтернативной модели вызвано широкой совокупностью разнородных историко-культурных факторов, требующих реконструкции применительно к каждой конкретной исторической эпохе, месту и времени. Выявление этих факторов, определяющих специфику утопического мышления конца XIX – начала XX столетия, составляет главную задачу настоящего параграфа.

Стоит отметить, что альтернативный характер утопии не предполагал ее исключительности – утопия чаще всего не предполагает полного отрицания настоящей социальной реальности. Утопия представляет собой проект, претендующий на восстановление правильных социальных отношений. «Восстановление» не следует рассматривать как возвращение к неким уже существовавшим образцам, но скорее как репликацию идеального образа, существующего в воображении автора утопии. Такое восстановление обычно затрагивает только те аспекты социальной реальности, которые вызывают недовольство, в то время как другие, зачастую также присутствующие в социуме, остаются без изменения или даже усиливаются. То, что подлежит исправлению,

обычно опознается как злое, и в этом отношении утопия в подавляющем большинстве случаев оказывается этическим проектом. Именно этические отношения между людьми, которые не исчерпываются технологическими, экономическими и рациональными основаниями, ставятся в фокус внимания утопии. С другой стороны, утопия является не только исправлением социальной реальности, но и идеальной социальной реальностью – тем местом, которое в дальнейшем не подлежит изменению, опираясь на ряд незыблемых правильных принципов.

Первым фактором, оказавшим влияние на содержательные особенности утопий рассматриваемого времени, стала экономическая проблематика. Утопическая литература в этом отношении становилась художественным средством моделирования экономических отношений. Среди причин такого повышенного интереса именно к экономике следует назвать, во-первых, развитие экономики как отрасли научного знания, повлекшей за собой формирование различных противоборствующих между собой экономических школ. Эти школы активно дебатировали вопрос о степени вмешательства государства в экономические процессы и, соответственно, тот уровень влияния на жизнь отдельных индивидов, которое должно оказывать государство для достижения всеобщего благополучия. Именно всеобщее благополучие (конечно, ограниченное границами этноса, общества и империи) рассматривалось как главный приоритет, однако, существовали различные пути к его достижению – либо через индивидуализм и ассоциирующуюся с ним идею свободы, в том числе свободу предпринимательства, либо через коллективизм, предполагающий существование контролирующего органа, ответственного за правильное распределение ресурсов между членами общества. Именно неравномерное распределение ресурсов, вызванное различного рода причинами (как социальными, например, социальной стратификацией, так и экономическими, например, спросом и предложением) считалось одним из главных факторов возникновения социального беспорядка. В фокусе внимания экономистов была идея социального порядка, и в этом отношении, утопия служила прекрасным средством художественного моделирования социально-экономических отношений.

Во-вторых, интерес к экономической проблематике был продиктован широким распространением социалистических учений. Хотя социализм был представлен различными школами и направлениями, его основные идеи, по крайней мере у широкой публики, сводились к идее социального равенства и необходимости насильственного изменения социального порядка. Крайние представители социалистического лагеря настаивали на необходимости революции как средства достижения заявленной цели, в

связи с чем вопрос социальной стабильности, особенно в свете формирования социологии как отдельной науки, выходил на первый план публичной общественной повестки. Утопическая литература естественным образом реагировала на подобный запрос, предложив примеры различных эгалитаристских моделей общественного устройства. В конструировании «нового общества» решающая роль отводилась идее равенства, которая впоследствии подверглась ожесточенной критике со стороны первых анти-утопистов, критиковавших с позиции индивидуализма тоталитарный, закрытый характер подобных социальных систем.

Рассмотренные нами во второй главе учения спиритуализма и толстовства различным образом трактовали роль экономического фактора в своих социальных проектах. Толстовство, с характерным для него эгалитаризмом, по сути, оказывалось утопической идеологией нового народного хозяйства, в которой жизнь человека «на земле» рассматривалась как высшее благо. Критика денег и частной собственности в значительной степени сближала толстовство с социалистическими учениями, настаивавшими на необходимости тотального изменения социального порядка с целью установления нового справедливого распределения экономических ресурсов. Известное различие между ними заключалось в средствах, при помощи которого планировалось достижение социального изменения. Экономика, в конечном счете, как составляющая человеческой культуры, в принципе исчезает из поля зрения толстовства, она перестает играть роль сколько-либо важного фактора, который должно принимать во внимание.

В отличие от толстовства спиритуализм не отличался подобным экономическим радикализмом. Спиритуалисты не отрицали влияния экономики постольку, поскольку не собирались покидать сложившийся социальный порядок, но стремились реформировать его на началах нравственности. Их социальные идеалы, в конечном счете, также включали в себя и отрицание денег, и отрицание частной собственности, но их реализация, как это хорошо видно на примере социальной «марсианской» утопии И.А. Карышева, предполагалась исключительно в загробном мире. Фактически, и толстовство и спиритуализм отрицали значение материи и, соответственно, экономики, однако, поскольку толстовство отрицало идею индивидуального бессмертия, оно отличалось большим социально-экономическим радикализмом.

Вторым немаловажным фактором, определявшим социальные особенности утопий конца XIX – начала XX века, стал расцвет биологической науки. Этот расцвет, сопровождавшимся широким публичным признанием и экстраполяцией ее теоретических достижений на все сферы человеческой жизни, поставил в фокус внимания общественной

повестки вопрос о природе живого и жизни как таковой, а также существенных отличий живой от неживой материи. Естественным образом, под влиянием ряда научных открытий (к примеру, химическое единство устройства Вселенной), биологические метафоры были экстраполированы на социальные отношения. В рассматриваемый период закрытость социальных объединений считалась условием их выживания. Подобного рода социальные взгляды основывались по большей части на биологических моделях, и, действительно, как можно видеть на примере спиритуализма и толстовства органицизм, как специфическая методологическая научная программа, оказал решающее воздействие на многие утопические концепции того времени. Кроме того, утопические проекты того времени включали в себя идеи, которые так или иначе предполагали селекцию индивидов на предмет их соответствия тем или иным принципам. Сам принцип селекции в принципе являлся основополагающим для религиозных учений того времени, требующих различения «паствы», обладающей знанием и достойной спасения, и «публики», оставленной за бортом.

Утопическая литература естественным образом реагировала на вторжение биологического органицизма, конструируя две различных проекта – социальный тоталитаризм, конструировавший единое общество, с четким делением на страты и классы, и социальный анархизм, утверждавший существование разных земельных общин, находившихся в гармонических отношениях друг с другом (к примеру, социалистическая утопия Уильяма Морриса). Если толстовство весьма ясно ориентировалось именно на социалистическую утопию, спиритуализм в качестве своего образца выбрал утопию тоталитарную. Как было показано во второй главе, спиритуализм активно пользовался биологическими метафорами, наделяя их дополнительным – духовным смыслом – в попытке доказать неизбежность духовной эволюции всего живого. Концепция жизненной силы, время от времени прорывавшаяся в академический мир, хотя бы и в качестве предмета для научной дискуссии, нашла себе в рассматриваемый период благодатную почву среди спиритуалистов, настаивавших на несводимости биологии к физике. На примере спиритуалистов было показано, что биологическая эволюция трактовалась в их учениях как сотериологический механизм (механизм спасения) и аскетические практики, хотя и использовались как средства духовной тренировки, никогда не приобретали столь крайнего характера, который они приобрели в случае с толстовством. Если для толстовства жизнь и живое представляют собой средство для вхождения человека в «Царство Божие», то для спиритуализма именно сохранение жизни, причем не коллективной, а индивидуальной, представляло собой наивысшую ценность.

Парадоксальным образом, однако, толстовский принцип пацифизма в большей степени способствовал такому сохранению, нежели характерная вера спиритуалистов в то, что зло и страдание представляют собой необходимое условие для совершенствования.

Третьим фактором, оказывавший серьезное влияние на формирование утопических представлений, стало усиление социальной динамики, сопровождавшейся распадом привычных социальных страт. Кризис беднеющего дворянства, с одной стороны, и кризис крестьянства, уходившего на заработки в город, с другой, способствовали формированию представления о переходном характере текущего социального момента. Фактически именно с этим социальным кризисом, вызванным различного рода факторами (экономическим, технологическим, медийным), следует связать сам расцвет социальных утопий как особого вида утопий в конце XIX столетия. Социальное конструирование очевидным образом активизируется во времена кризиса, ставящего на повестку дня проблему единой модели, в соответствии с которой можно было бы построить новое будущее. Утопическое мышление второй половины XIX – начала XX века выступало одновременно и как терапевтическое средство, нацеленной на разрешение социальной травмы, и, в большей степени, как попытка моделирования общества, в котором социальный кризис будет окончательно преодолен.

И спиритуализм, и толстовство равным образом определяли современное им общество как находящееся в кризисе. Более того, они усматривали, в общем и целом, одинаковые причины у этого кризиса, прежде всего, обнаруживая его причину в разлагающем влиянии эгоизма, руководствующегося исключительно рационально-прагматическими мотивами. Различие в определении сущности кризиса, в конечном счете, проходило между ними по социальной линии – там, где спиритуалисты видели борьбу злых индивидов, толстовство усматривало целую злую социальную систему. Различия в понимании сущности кризиса обуславливали различия его решений – если спиритуалисты настаивали на интеграции эгоистов в духовный мир, толстовство предлагало путь социальной сепарации.

Четвертым значимым фактором, который необходимо упомянуть, стало развитие технологий. Их широкое внедрение в общественную практику, сделало технику частью человеческой повседневности, поставив социальные отношения в зависимость от технологических инноваций. Конец XIX века стал свидетелем появления нового литературного жанра – научной фантастики, которая пыталась предсказать человеческое будущее, опираясь исключительно на научные данные. Многие утописты, даже если они и не принимали во внимание научные данные, отводили технике важнейшее место в своих

утопиях. По сути вопрос о технике – ее назначении и роли в человеческой жизни – стал одним из важнейших вопросов в ту эпоху, и, в целом, решался положительно большинством утопистов. Техника трактовалась как инструмент, который должен служить человеку, она была призвана сделать человеческую жизнь максимально комфортной. Такая позитивная трактовка техники как условия комфорта является распространенной в утопических концепциях конца XIX века, утверждавших ее прикладной характер по отношению к идее человеческого благополучия. Самое важное, что обеспечивает техника в рассматриваемый период – это коммуникация, техника имеет социальное измерение, позволяя быстрее передвигаться и быстрее передавать сообщения. Фактически, техника оказывается средством ускорения социального взаимодействия, позволяя поддерживать большее количество социальных контактов. Таким образом, она способствует интенсификации социальной динамики, что в свою очередь обычно опознается утопистами как средство укрепления социального порядка – образно говоря, сеть железных дорог и телеграфных линий превращается в венозную систему общества, благодаря которой происходит взаимодействие составляющих его индивидов.

Следует отметить, однако, что не все столь положительно воспринимали технику, рассматривая те же железные дороги как средства разрушения социального порядка. Рост социальной динамики рассматривался как угроза социальному порядку, и в этом отношении, мы также видим серьезное различие между спиритуализмом и толстовством в отношении к технике. Толстовство, постулировавшее необходимость отдельных поселений «на земле», естественным образом отрицало технику, спиритуализм, напротив, относился к технике как к необходимому инструменту. Такое различие в отношении к технике напрямую обусловлено социальным эскапизмом толстовства, с одной стороны, и стремлением к социальной интеграции спиритуализма – с другой. И спиритуализм и толстовство в целом выражали сожаление по поводу интенсификации связей между людьми, однако, там где толстовство предлагало проект богоспасаемой общины, в которой каждый стремился к достижению «царства Бога», спиритуализм открывал новые каналы коммуникации с духовным миром (не стоит забывать, что многие технические изобретения, по мнению спиритуалистов, изначально появились в духовном мире, а впоследствии были «переданы» посредством «внушения» изобретателям и ученым).

Пятым фактором, оказавшим серьезное влияние на утопические представления, стала имперская политика конца XIX – начала XX века. Империализм весьма определенным образом моделировал социальные отношения как отношения господства и подчинения, активно эксплуатируя тезис о праве технологически развитых народов на

господство над народами менее развитыми. Империя предполагала наличие колоний и метрополии, и динамика их отношений как социального центра и периферии оказывала важнейшее влияние на утопическое мышление того времени. В различных утопиях мы встречаемся с характерным тропом, в рамках которого главный герой, обычно, представитель высокоразвитой цивилизации, например, Англии, попадает в новый мир, где к нему начинают относиться как к дикарю. Такая старая инверсия прогресситской идеи, противопоставлявшей варварство и цивилизацию, служила средством моделирования будущего и указывала читателю на те пороки, которые, по мнению автора, должно было преодолеть современному обществу.

Именно в этом аспекте имперская политика стала предметом критики со стороны многих мыслителей, выступавших за инверсию отношений между метрополией и колониями. Индия, к примеру, объявлялась страной высокой духовной культуры, которая в духовном отношении значительно превзошла высокоразвитую технологически европейскую цивилизацию. Экспансия индийских практик и учений на территорию Европы и США в конце XIX века стала характерной приметой кризиса не только христианства, но и кризиса веры в технологический материальный прогресс. Следует отметить, что критика материализма не затрагивала техницизма – восточные учения, к примеру, йога, широкой публикой воспринимались не только как религиозные практики соединения с Богом (что было востребовано в виду кризиса христианства), но и как определенного рода техники, позволяющие достичь благополучия.

Спиритуализм ответил на вызов со стороны имперской политики, объявив своих последователей духовным арьергардом, появившемся на земле для выполнения великой задачи нравственного просвещения дикого человечества. Спиритуалистические кружки были временным пристанищем и, хотя спиритуалисты надеялись на просвещение людей, в конечном счете, такая задача была прикладной по отношению к задаче возвращения в империю духа. Толстовство же, напротив, стремилось к созданию отдельных колоний-поселений, в которых, как в богоспасаемых общинах, происходило духовное изменение человеческого существа, империя, соответственно, становилась Левиафаном, с которым не следовало бороться, но который следовало игнорировать.

Завершая, следует отметить, что для утопического мышления того времени имели значение негативные социальные образы, которые подлежали безусловному искоренению в рамках утопического проекта. Пожалуй, главным предметом критики утопий того времени становится неуправляемое насилие. Насилие в принципе в утопиях сохраняется как необходимая составляющая социального взаимодействия, однако, обычно

применяется не внутри нее, но исключительно вовне и оправдывается как защитный механизм. Социальная организация общества на рациональных началах (речь идет не о тоталитаризме организации, а о плане автора, который мог руководствоваться социалистическими и анархическими идеалами) становится в утопиях необходимым условием для социального консенсуса, в то время как реальное социальное положение зачастую характеризуется как война всех против всех. Положительной стороной утопии становится способность входящих в нее людей выступать в качестве единой силы, способной справиться с поставленной задачей, в том числе, разрушения противоборствующей утопическому обществу стороны.

Второй не менее важной идея, которая напрямую сопрягается в утопии с критикой неуправляемого насилия, является идея эгоизма как определяющего фактора социальной аномии. Собственно, проблема эгоизма – одна из ключевых в публицистической повестке того времени – и утопии, естественным образом, моделировали ее, сталкивая нужды и потребности своего героя с условиями жизни нового будущего. Главными чертами такого общежития объявлялись безопасность и стабильность, вследствие чего, эгоизм объявлялся фактором, нарушавшим сложившийся социальный status quo. Шла ли речь о борьбе за реальные ресурсы или за символическое признание, эгоизм трактовали одновременно и как нравственный порок, и как средство разрушения социального консенсуса. Единственным спасением от влияния эгоизма зачастую объявлялось следование установленному закону, предписывавшему определенные нормы поведения и регулировавшему социальные отношения. В этом отношении, эгоизм и закон, определявший общие правила социальной игры, рассматривались как находящиеся в непримиримом конфликте. Следует подчеркнуть, что осуждение эгоизма не предполагало осуждение индивидуализма, который обычно оправдывался личными обстоятельствами и переживаниями личного порядка. Характерный художественный троп той эпохи, в том числе и утопической литературы, говорил о герое, который попадал в высокоразвитую цивилизацию и вступал в романтические отношения. Покидая этот «неведомый» мир, зачастую, герой уводил девушку с собой, которая, таким образом, нисходила до его менее развитого положения. Этот ясно выраженный романтический троп служил не только средством увеличения продаж посредством введения в повествование романтической линии. Он свидетельствовал о том, что человеческое общежитие, сколь бы совершенным оно ни было, оказывалось весьма уязвимым перед человеческим переживанием, которое было в состоянии разрушить примат социального закона и вывести одного из участников утопии за границы положенного этим законом социального мира. В этом отношении

любовь трактуется как безусловный антагонист закона и как средство освобождения от социальной нормы.

Выявленные в настоящем параграфе факторы не исчерпывают специфики утопического мышления конца XIX – начала XX века, однако, на наш взгляд, они характеризуют его наиболее значимые черты. Мы постарались продемонстрировать как общественное внимание к экономике, биологии, технике, социальной динамике и имперской политике сформировало специфическое отношение к ним со стороны спиритуализма и толстовства, определив особенности их социальных проектов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Главная цель настоящего исследования заключалась в том, чтобы продемонстрировать влияние религиозного фактора на содержание социальных проектов конца XIX – начала XX века. Во введении представлена историография вопроса, обозначена новизна проведенного исследования, его цель и основные задачи. Первая глава исследования – теоретическая – раскрывает авторское специфическое понимание социального проектирования как универсальной общечеловеческой практики планирования будущего. В главе было дано определение религиозному социальному проектированию, выделены два его основных вида – «классический» и «модернистский», характерный для XIX столетия. Была предложена комплексная типология религиозного социального проектирования (выделенные типы – «практический», «планируемый», «художественный», «мистический»), позволяющая рассматривать различные аспекты представлений о желаемом будущем. Специфика этих типов была размечена благодаря шкале, проведенной от полюса практической реализации к полюсу религиозного воображения. Продемонстрированы примеры этих типов и осмыслено их комплексное соотношение друг с другом. Было показано, что подобные типы социальных проектов, так или иначе, присутствовали во всех религиозных традициях, а также в новых религиозных движениях, связанных с оккультными и эзотерическими идеями и практиками.

В фокусе внимания исследования в первой главе поставлена онтология – представления об устройстве бытия, в перспективе которой предлагается рассматривать социальную проблематику, именно онтология оказывается пространством, на котором пересекаются, казалось бы, чисто земные социальные требования и религиозные чаяния исследуемых в работе групп. Соответственно, в первой главе был поставлен вопрос о связи социальной философии и социального проектирования и отмечено, что именно

социальная философия является наиболее подходящей исследовательской программой для изучения интересующей нас в настоящем исследовании смычки религиозных представлений и социальных идеалов. В частности, было показано, что спиритуалистический монизм – как онтологическая позиция – является ключевой онтологической характеристикой, понимание которой позволяет уяснить особенности процесса социального изменения на рубеже XIX – XX вв, прежде всего, в интересующей нас сфере религиозного социального проектирования. Было проведено сравнение спиритуалистического монизма и альтернативного ему материалистического монизма, показано значение полемики о науке и религии для религиозного социального проектирования. Была раскрыта специфика религиозного социального проектирования во второй половине XIX столетия в рамках его «модернистской» формы и показан характер его отношений с такими хорошо изученными в отечественной и зарубежной историографии феноменами как «утопия» и «теодицея». Было предложено авторское понимание утопии как особого рода феномена, сближающее ее с религиозными феноменами, и подчеркивающее ее религиозное значение. Также был поставлен фундаментальный вопрос о соотношении утопии и социального проектирования, который в настоящей работе скорее предлагается решать положительно – социальное проектирование предлагается рассматривать как разновидность религиозного воображения. Последнее не ставит социологию в подчинении теологии, но скорее демонстрирует потенциал социологии выступать также в, казалось бы, не свойственной науке роли теологии, указывающей на вневременные идеалы и ценности. Кроме того, было заострено внимание на предложенном авторском концепте «оккультной теодицеи», которая охарактеризована как средство оправдания традиционных христианских представлений в обществе модерна. Было продемонстрировано социальное значение оккультного концепта «астрального мира», охарактеризованного как средство социального контроля за деятельностью и мышлением человека. Было показано, что в рамках консервативных социальных проектов утопия и теодицея, вопреки их частому противопоставлению как революционной и консервативной дискурсивных практик – зачастую сочетались, и в рамках изучаемого нами спиритуализма они находили вполне характерное для модернистской религиозного социального проектирования сочетание – постоянная революция объявлялась божественным предприятием, которое позволяло оправдать божество в свете свойственной для середины XIX столетия критики метафизики как статичного проекта. Таким образом, эти общие координаты исследования (базовая типология, соотношение ключевых понятий «социальное проектирование»,

«утопия», «теодицея и др.) позволили показать место конкретных религиозно-мотивированных социальных утопий, идеалов и проектов, роль которых в общем «хоре» преобразовательных проектов, на наш взгляд, недостаточно изучена.

Морфологические различия религиозного социального проектирования продемонстрированы во второй главе на примерах таких религиозных движений как спиритуализм и толстовство. Выбор этих двух учений напрямую обусловлен их религиозной метафизикой – представлениями о посмертном существовании человека. Отмечено, что зачастую исследователи социальных процессов игнорируют религиозные представления изучаемых групп, однако, именно в их свете становится понятным та социальная перспективу, которую раскрывали перед собой ее представители. В конечном счете, религиозные представления дают ответ на ключевой вопрос о роли и значении в религиозной группе социальной преемственности, которая в свою очередь позволяет объяснить отношение религиозной группы к социуму.

Проведенный анализ социальных идеалов русских спиритуалистов основывался на их многочисленных сочинениях и является настолько полным, насколько это возможно с учетом имеющихся на руках различных источников и исследований по этой теме. Подробно разобраны учения различных спиритуалистов, особое внимание уделено эсхатологическому аспекту социальных проектов русских спиритуалистов. Были отмечены различия между русскими спиритуалистами по этому вопросу – в то время как одни продолжали придерживаться традиционного для христианства исторического финализма, другие адаптировали концепции, позволявшие трактовать апокалипсис как один из многочисленных судов Бога над миром и, таким образом, не останавливать исторический процесс. Фактически, большинство спиритуалистических учений, в виду характерного для спиритуалистов теизма, постулировало идею бесконечного исторического развития человеческой личности и человечества как целого.

Спиритуалистический социальный проект был проектом, построенном на идее духовной эволюции индивида после смерти, в виду чего его социальное измерение охватывало не только настоящую жизнь человека, но и жизнь будущую. Такой подход позволял спиритуалистам рассматривать социальное как онтологическое, то есть обладающее вечной природой, стремящейся к совершенствованию; тем самым различие между духовным идеалом и идеальным социумом снималось. В этой своей трактовке социального как онтологического спиритуалисты сближались с некоторыми теоретиками социологии, прежде всего, с Дюркгеймом, что не представляется удивительным, поскольку и для французской социологической традиции и для спиритуализма постановка

в фокус внимания религии – человека и человечества – по меньшей мере со времен Огюста Конта является вполне распространенным явлением.

Спиритуалисты говорили о кризисе общества, но понимали его, не как кризис целого, но как кризис отдельных индивидов. Общество не исчерпывалось земными отношениями, и более того «духовное общество» во много раз превышало по своим размерам общество «земное». Было показано, что духовная реальность и социальная реальность спиритуалистов полностью совпадали – спиритуалисты всех людей считали духами, для них не имело принципиального значения являются ли эти духи воплощенными или не воплощенными в физические тела. Современное им общество спиритуалисты критиковали как целое, но не могли судить его как целое, так как оно само было частью бесконечного духовного мира.

Были предложены следующие характеристики социального проекта спиритуализма – иерархический, монистичный, инклюзивистский. Этот проект предполагал следование установленной Богом социальной норме, обязывающей каждого к совершенствованию по направлению к богоподобию. По этой чисто метафизической причине они считали возможным реформировать общество посредством деятельности спиритических кружков как христианских братств, позволяющих индивиду спастись «в миру», находясь в подлинной социальной реальности – обществе высших духов. Кружок стал средством реализации социальных идеалов, однако, очевидным образом имел сразу две функции – он был не только «ячейкой» земной организацией, но и вратами в бесконечный духовный мир. В этом отношении спиритуалисты оказывались не столько теми, кто должен был преобразовать общество изнутри, сколько теми, кто был привязан к духовному миру. Отчасти такое маргинальное отношение кружков объясняется традиционной спиритической практикой установления контактов с «трансцендентным», в рамках которой формулировались различные учения, служившие дополнительным фактором, приводящим спиритуализм к раздробленности. В то же время, корень проблемы раздробленности был, конечно, глубже – спиритуалисты не выстраивали горизонтальных социальных связей, потому что были на прямой связи с миром духов.

Также было показано, что спиритуалисты стремились к созданию новой «духовной» элиты, которая могла бы взять на себя руководство обществом, и они обнаруживали такую элиту в духовных сферах, апеллируя к христианским концепциям божественной иерархии, ангела-Хранителя и, в конечном счете, ставя себя в подчинение духам-руководителям. Был отмечен свойственный спиритуализму демократизм, однако, при этом показаны его границы, как они проводились в разных спиритических кружках.

Было отмечено значение фигуры медиума, становившегося социальным проводником к «трансцендентному», и были показаны различия в его интерпретации в рамках разных социальных контекстов (как религиозного лидера и как технического приспособления для передачи информации). По отношению к этим установленным характеристикам спиритуалистического социального проекта он охарактеризован нами как проект тоталитарный, предполагавший строгое подчинение всех индивидов единому началу.

В отличие от спиритуализма, онтология толстовства исключала загробное совершенствование, в основу ее было положено исполнение божественной заповеди любви к ближнему «здесь и сейчас». В отличие от спиритуализма, который в некоторых своих направлениях допускал перевоплощение как разновидность социального дисциплинирования, специфически понятая Толстым доктрина перевоплощения, исключавшая сохранение личности, делала невозможной какую-либо социальную преемственность – такая преемственность фактически подменялась преемственностью биологической, в которой «жизнь» как онтологическая категория заменяла «общество». В свете подобной онтологии и антропологии социальный проект толстовства предполагал радикальный разрыв с греховным обществом и формирование социальной альтернативы, нашедшей свое воплощение в многочисленных попытках создания колоний-поселений. Социальный проект толстовства основывался на критике элиты и представлял собой эгалитарное по своей социальной сущности предприятие, в котором центральная роль отводилась доктрине духовного перерождения человека, в ходе которого, устанавливалась единая для всех переродившихся людей «жизнь в Боге». Социальный проект толстовства, отрицавший противопоставление «элиты» и «массы», предполагал формирование альтернативной богоспасаемой социальной общности. В свете установленных нами характеристик социальный проект толстовства обозначен нами как проект анархистский, кладущий в свое основание не внешнее принуждение, но, в случае Толстого, внутреннее перерождение индивида как результат его рациональных усилий познать христианскую истину.

Кроме того, во второй главе нами был предпринят сравнительный анализ социальных проектов спиритуализма и толстовства. Такой анализ тем более интересен, что спиритуализм и толстовство хорошо знали о существовании друг друга – известны критические выпады против спиритуализма Толстого, прежде всего, нашедшие воплощение в его известном сочинении «Плоды Просвещения», а кроме того, известны и замечания о Толстом спиритуалиста Л.М. Лопатина и критический отзыв о «Воскресении» А.Н. Аксакова. Толстой, судя по содержанию многочисленных статей в русских

спиритуалистических журналов регулярно становился предметом для рефлексии отечественных спиритуалистов. Проведенный нами анализ продемонстрировал существенные различия в отношении спиритуализма и толстовства к различным феноменам социальной жизни в их связи с другими значимыми феноменами эпохи. Во-первых, нами были рассмотрены трактовки спиритуализмом и толстовством феномена жизни, понимания ее природы, в свете развития биологической науки, чьи выводы отчасти опровергали, отчасти принимали представители обоих движений. В этом отношении мы заострили внимание на идее продолжения рода, которая является необходимой для обеспечения социальной преемственности, и которая играла важную роль и в толстовской, и в спиритуалистической эсхатологии. В-третьих, была показана специфика отношения спиритуализма и толстовства как такому феномену как война, которая обозначена как одно из радикальных средств социального изменения, и было продемонстрировано, исходя из каких метафизических оснований спиритуалисты могли одобрять войну, а толстовство напротив ее осуждало. Наконец, были поставлены вопросы об отношении спиритуализма и толстовства к материальной составляющей человеческой жизни, прежде всего, к деньгам, как средству обретения материальных богатств. Было показано, что спиритуализм практиковал инструментальное отношение к деньгам, что прекрасно сочеталось с его специфическим пониманием роли и значения «тонкого тела» и «телесности» как условия для развития, в то время как толстовства их прямо отрицало, считая их источником социального и, следовательно, материального неравенства. Наконец, были продемонстрированы различия в понимании толстовством и спиритуализмом роли и значения социальной иерархии и свободы воли.

В третьей главе был предложен анализ основных тенденций, происходивших с ключевыми феноменами культуры XIX века – «магии», «религии» и «науки», а также показана зависимость социального проектирования от конкретного понимания их соотношения. Именно эти три феномена были выбраны постольку, поскольку они позволяют ясно обозначить важную для религиозной онтологии эпистемологическую проблематику, поднимавшуюся на щит при обсуждении границ между естественным и сверхъестественным в рассматриваемую эпоху. Фактически, именно эти три «категории» служили своего рода «интеллектуальной парадигмой», в рамках которой предполагалось описывать окружающий мир. Опушение «философии» может быть объяснено тем, что она продолжала претендовать в лице известных философских школ на научный статус и, таким образом, черпала в конечном счете свое вдохновение из научных открытий того времени, ориентируясь на науку как на эпистемологический приоритет, а, с другой

стороны, стремясь к последовательной эмансипации от ее конкретного научного содержания. В главе было показано, что применительно к религии для утопической проблематики имеют релевантное значение три процесса – этизации, сциентизации и антропологизации. Трансформация «религии» послужила причиной появления специфически – с исторической точки зрения – новых религиозных движений, к которым предлагается отнести рассматриваемые в работе спиритуализм и толстовство. «Наука», ставшая к концу XIX века, в свете процессов институционализации, специализации и популяризации, одним из ключевых источников экспертизы, оказывала влияния на социальные учения через концепции биологии и физики. Именно эти науки меняли представления об устройстве космоса и положении в нем человека, и научная картина мира, в конечном счете, хотя и находившаяся в процессе изменения, выступала значимым фактором, с которым так или иначе соотносили свои выводы представители религиозных движений. Следует отметить, что там, где спиритуализм стремился к согласованию научной и религиозной картин мира, толстовство предпочитало фундаменталистски не замечать этот конфликт представлений, утверждая необходимость духовного перерождения и рационального постижения библейского текста. «Магия», прежде всего, «окультизм» рассмотрены нами как синтетическая программа, стремившаяся разрешить противоречия науки и религии. Необходимость ее рассмотрения объясняется спецификой религиозной онтологии спиритуализма, который следовало принципу религиозного натурализма, утверждая существование особого духовного мира, непостижимого при помощи мышления и, в некоторых случаях, обычного научного опыта. Во втором параграфе третьей главы нами были выявлены основные факторы, оказывавшие воздействие на утопические воображение авторов второй половины XIX века – экономическая проблематика, социальная динамика, техника, биология, имперская политика – а также продемонстрированы конкретные ответы, которые предлагали в своих социальных проектах спиритуализм и толстовство. Было отмечено, что хотя список факторов нельзя признать закрытым, все же они в достаточной мере позволяют прояснить специфику социальных утопий второй половины XIX столетия, на фоне которых должны рассматриваться спиритуализм и толстовство.

Исследование в полной мере продемонстрировало влияние религиозной составляющей на содержание и характер социальных проектов. Спиритуализм и толстовство охарактеризованы как два разных типа социальной утопии – инклюзивистская и эксклюзивистская. Первый тип предполагал спасение для всех и каждого за счет постулирования существования утопии в духовном мире и возможности

участия в ее деятельности. В онтологии этой утопии лежала идея бесконечной деятельности, способствующей развитию индивида. Такая утопия предполагала, что каждый человек может быть спасен, и, в конечном счете, будет способен в согласии с представлением о милосердном Творце. Такая утопия также исходила из того, что выбор человеком зла, в которое включалось и альтернативное считающемуся идеальным социальное поведение, и безнравственные поступки, и греховность как таковая, в конечном счете, определяется его свободной волей, которая по мере накопления человеком негативного опыта, в конечном счете, натолкнет его на правильный путь прогресса к божественному богоподобию. Было отмечено, что инклюзивизм спиритуализма вступал в напряжение с характерным для некоторых его изводов космологическим дуализмом, предполагавшим существование метафизической причины зла. Второй тип утверждал возможность построения утопии на земле и поэтому предполагал разрыв между порочным «обществом» и богоспасаемой общиной. Если быть точным, толстовство не декларировало возможность «земной» утопии, однако, фактически, она оказывалась тем единственно возможным идеалом, в котором могло существовать общежитие. Более того, сам социум в утопии толстовства оценивается скорее как источник разделений и заблуждений, он искореняется через обращение к концепциям «жизни» и «воли», благодаря которым происходит уничтожение ее основной предпосылки – индивида. Из этого критического отношения к утопии как проекту проистекала ее «идеальное» видение в толстовстве – идеалом утопии оказывалось ее отсутствие, как и отсутствие человечества в принципе. Как было показано, и та и другая утопии апеллировали к идее возвращения человека в прежнее его состояние «до падения» – троп весьма характерный для религии в целом и христианства в частности. Однако там, где спиритуализм видел процесс постоянного возвышения человеческого духа на пути к единству с Божеством, толстовство постулировало в качестве идеала прямое растворение в Духе, там, где спиритуализм видел путь, толстовство постулировало интуитивное прозрение. Из этой религиозной метафизики и проистекали выявленные нами – инклюзивистский и эксклюзивистский – утопические проекты, и, соответственно, типы социальной интеграции в рассмотренных религиозных движениях.

В конце XIX столетия утопическое мышление превращалось средством разрешения напряжения между обществом, общиной и индивидом. Фактически, такое разрешение достигалось посредством художественной литературы, шире, научно-фантастической литературы, относившей желаемое в будущее, выступавшее в качестве возможной цели развития человечества. В отличие от многих художественных утопий, ставящих судьбу

индивида в фокус внимания повествования, религиозное воображение спиритуализма и толстовства указывало именно на общину как на необходимое средство обретения искомой утопии. Различия в понимании места и значения этой общины напрямую зависели от антропологических, космологических, теологических и иных взглядов. Парадоксальным образом, если спиритуалистический индивидуалистический проект предполагал подчинение индивида тотальной иерархии, проект толстовства предполагал радикальное освобождение индивида от его собственной индивидуальности. Там, где для толстовства община была всего лишь одним из средств достижения жизни в Боге, для спиритуалистов она становилась главным условием возможности такого достижения. Там, где толстовство разрушало границу между человеческим и божественным, спиритуалисты возводили между ними социальную стену, отделявшую Творца от Твари. Община становилась не только социальной, но и теологической категорией – она служила выражением характерной для эпохи тенденции к осмыслению судьбы человечества как целого в его отношении к «законам природы», «логике развития Духа» и божественному Промыслу. Надо отметить, что вопреки известным материалистическим интерпретациям «законов природы» в XIX столетии их часто рассматривали как божественные законы, в соответствии с которыми работает механизм созданной Богом вселенной. Для религиозных людей община продолжала иметь значимое религиозное измерение, выступая, учитывая христианский контекст, как богоспасаемая «церковь», а не как социальная институция, нацеленная на обеспечение прав и возможностей индивидов. Так, религия продолжала играть существенную роль в формировании социальных проектов, определяя их содержание и накладывая свой, зачастую неосознаваемый последователями, отпечаток на характер их социального проектирования.

Утопическое мышление конца XIX века стремилось примирить модернистскую тенденцию к рационализации социальной жизни и христианскую идею о спасении человека. Оно служило средством разрешения внутренних конфликтов части интеллигенции, искавшей альтернативу между эгоистическим служением себе и служением казавшимся абстрактными принципам, прежде всего, государству и народу. Религия выступала как средство такого примирения за счет постулирования существования альтернативного социального и одновременно духовного порядка бытия. Стоит отметить, что не меньшую роль в таком примирении сыграла и наука, постулировавшая существование «социальной реальности», или посвящавшая, в лице некоторых своих представителей, исследования «малоизученным областям» человеческой психики и даже пытавшаяся открыть новый, еще неведомый человеку, мир четвертого

измерения. На примере спиритуализма и толстовства мы показали различия религиозной компенсации, зависящей от того, верят ли последователи религиозного движения в существование «мира невидимого», или отрицают его существование. Основная гипотеза, полученная в результате проведенного исследования, заключается в следующем – насколько концепт «духовного мира» во второй половине XIX столетия можно рассматривать как ключевое средство социальной интеграции и насколько утопия, прежде всего, как специфический художественный жанр, может рассматриваться как секулярная модель «духовного мира»?

«Духовный мир» постулировал существование расширенной социальной реальности, в которой были возможны отношения, невозможные в мире реальном. Перестройка социальных отношений в духовном мире в соответствии с критерием развития души очевидным образом отражала социальное недовольство высшими классами – их власть перестала восприниматься как легитимная, поскольку сменился основной источник такой легитимации – сам факт принадлежности к классу перестал ее выполнять, определяющее значение приобрело соответствие представителя класса идеальной норме. По сути «духовный мир» был проекцией идеальной нормы на онтологию, такая проекция фактически утверждала реальность идеала. Расширенная социальная реальность делала все земные социальные проекты временными предприятиями и, одновременно, утверждала их непрекращающуюся связь с «вечным» социумом организованных иерархически душ. Главным следствием такой трактовки «духовного мира», как это было показано на примере спиритуалистов, в таком проекте становилась социальная зависимость и даже взаимозависимость, когда речь шла о влиянии спиритуалистов на судьбу заблудших духов. Такая взаимозависимость очевидным образом способствовала формированию идеологии всеобщего – не только земного – братства, и соотносилась с непрекращающимися обсуждениями о возможности жизни на других планетах Солнечной системы. Для земного института модель духовного мира очевидно выступала как еще одно средство интеграции социума, через представление о нем как о части, принадлежащей чему-то несравненно большему.

Социальная утопия – жанр, приобретший широкую популярность во второй половине XIX века, реконструировал желаемый социальный мир. В рассмотренном нами социальном аспекте различие между «духовным миром» и «художественным миром» фактически стираются. Хотя миры художественной литературы обычно не признаются в качестве реально существующих, все же именно с такой интенцией писались и пишутся утопии – чтобы, в конечном счете, желаемое социальное в них было воплощено в жизнь.

Создатели верят в реализуемость утопии и само наличие подобной веры является тем местом, с которого стартуют и религиозные и художественные утопии. Утопия – в этом отношении – выступает как средство научения тому, как должна быть устроена социальная реальность, и вполне может рассматриваться как основание для социального проектирования, в том числе, если понимать его и технически – как практику, преследующую своей целью улучшение социальной реальности.

Расцвет утопий на рубеже XIX – XX вв. и, шире, появление все больших примеров работы социального воображения, стимулированного поисками жизни за пределами социальной реальности, доступной человеческим чувствам (например, поиск жизни на других планетах при помощи современных на тот момент астрономических приборов или поиск заброшенных городов и в принципе неисследованных локаций, как вполне реальных – географических, так и всего лишь постулируемых – скрытых от глаза измерений реальности), был вызван кризисом традиционного представления о «духовном мире», служившим вполне традиционной формой легитимации социального порядка. Этот кризис, очевидным образом, был вызван интенсификацией характерного для второй половины XIX века процесса популяризации научного знания, ставшего доступным широким слоям населения посредством дешевой и массовой печати.

Развитие во второй половине XIX столетия форм, при помощи которых социальное воображение доносило свои идеи до широкой публики (прежде всего, социология как научная форма, и социальная утопия как художественная форма) можно рассматривать, как представляется на первый взгляд, как средство удовлетворения религиозной по сути потребности в наличие другого «духовного», идеального мира в соответствии с которым могут быть построены отношения в мире реальном. Социальное воображение не является единственным средством реализации такой потребности – оно проявляет себя в любых концепциях, которые исходят в своих рассуждениях не из того, что дано фактически, но из реконструируемого желаемого. Социальное воображение лишь с особой яркостью подчеркивает различие между идеальной социальной «нормой», на фоне которой легко высвечиваются данные непосредственно и требующие исправления в соответствии с желаемым девиантные социальные патологии.

Такой подход предполагает трактовать идеалы, выступающие и как законченные проекты, и как цели, направляющие движение к ним, как религиозные феномены постольку, поскольку постулируется их реальное существование. Поэтому утопическое мышление конца XIX – начала XX века может быть охарактеризовано – по крайней мере в этом аспекте – как разновидность религиозного мышления. Идеал как образец напрямую

зависит от идеи «совершенства», которое традиционным для европейской теологии образом оказывается сопряжена с идеей божественного. Социальные утопии, соответственно, могут рассматриваться не только как альтернатива религиозным проектам, как «земные утопии», свидетельствующие о секуляризации европейской культуры, но и как религиозные утопии. Именно в рамках такого подхода социальное проектирование может рассматриваться как разновидность религиозного воображения – там, где есть глобальный проект и план, касающийся судьбы всего человечества, остается место и для Бога.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Антонюк Г. А. Социальное проектирование. Минск, 1978.
2. Бестужев-Лада И. В. Поисковое социальное прогнозирование: Перспективные проблемы общества (Опыт систематизации). М., 1984.
3. Котляров И. В. Теоретические основы социального проектирования. М., 1984.
4. Тощенко Ж. Т., Аитов Н. А., Лаин Н. И. Социальное проектирование. М. 1982.
5. Коган Л. Н., Панова С. Г. Социальное проектирование: его специфика, функции, проблемы // Проблемы социального прогнозирования. Красноярск, 1981. Вып. 6. С. 69-84.
6. Уилсон А. Управление и творчество при проектировании систем. Советское радио, 1976.
7. Дридзе Т. М. Прогнозное социальное проектирование: теоретико-методические и методологические проблемы; 2-е изд., испр. и доп. (1994)
8. Дридзе Т. М., Орлова Э. А. Основы социокультурного проектирования. М., 1995.
9. Резник Ю. М. Социальная инженерия: предметная область и границы применения // Социологические исследования, 1994, № 2. С. 87-96.
10. Социальное проектирование в эпоху культурных трансформаций. М., 2008.
11. Этюды по социальной инженерии: от утопии к организации / отв. ред. В. М. Розин. М., 2002.
12. Курбатов В.И., О.В. Курбатова Социальное проектирование. Ростов-на-Дону, 2001.
13. Луков В. А. Социальное проектирование» М., 2009.
14. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М., 1995.
15. Серл Дж. Р. Конструирование социальной реальности. М, 1999.

16. Будон Р. Место беспорядка: критика теорий социального изменения, М., 1998.
17. Миллс Ч. Социологическое воображение. М., 1998.
18. Nisbet, Robert *Sociology as Art Form*. Oxford University Press, 1972.
19. Vago, Steven *Social Change*, 4th ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1999.
20. Блох Э. Утопия и утопическое мышление. – Москва: Прогресс, 1991.
21. Bloch, Ernst *The Principle of Hope* (1955). Vol.1-3. MIT Press, 1995 (reprint).
22. Bauman, Zygmunt *Socialism: The Active Utopia*. New York: Holmes and Meier, 1976.
23. Mannheim, Karl *Ideology and Utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge* (1936)
24. Мангейм К. (1929) Идеология и утопия // Избранное. Диагноз нашего времени. – М.: Юристъ, 1994. С. 7-276.
25. Mumford, Lewis *The Story of Utopias* (1922)
26. Ricoeur, Paul *Lectures on Ideology and Utopia* / George H. Taylor. Columbia University Press, 1986.
27. Фогт А. Социальные утопии. URSS, 2016. (репринт 1906)
28. Булгаков С.Н. Философия хозяйства (1912)
29. Dahrendorf Ralf, “Out of Utopia: Toward a Reorientation of Sociological Analysis,” *American Journal of Sociology* 64, no. 2 (1958): 115–27
30. Goodwin, Barbara and Taylor, Keith *The Politics of Utopia* (London, 1982).
31. Kanter R.M. *Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1972.
32. Levitas, Ruth *The Concept of Utopia*. NY: Syracuse University press, 1990
33. Levitas, Ruth *Utopia as Method: The Imaginary Reconstitution of Society*. Palgrave Macmillan, 2013.
34. Аинса Ф. Реконструкции утопии М.: ИМЛИ РАН, 1999.
35. Peyton Richter (ed) *Utopias: Social Ideals and Communal Experiments* (Boston: Holbrook, 1971)
36. Jacobsen Michael Hviid, Tester Keith (ed) *Utopia: Social Theory and the Future*. Ashgate, 2012.
37. Goodwin, Barbara *Social Science and Utopia: Nineteenth-century models of social harmony*. Hassocks, UK: Harvester, 1978).
38. Burrow J.W. *Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970)
39. Kumar Krishan and Bann Stephen (ed). *Utopias and the Millennium* (London: Reaktion Books, 1993).

40. Kumar, Krishan *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times* (Oxford: Basil Blackwell, 1987)
41. Jameson, Frederic *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. London: Verso, 2005.
42. Moylan, Tom *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination* (London: Methuen, 1986).
43. Hermand Jost *Old Dreams of a New Reich: Volkish Utopias and National Socialism*. (Bloomington: Indiana University Press, 1992).
44. Beaumont, Martin. *Ideologies of Social Dreaming in England, 1870-1900*. Brill, 2005&
45. Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России. XIX век. / А.И. Клибанов. – Москва: наука, 1978. 343с.
46. Панченко А.А. Религиозный утопизм русских мистических сект // Русские утопии. Издательство «terra Fantastica» издательского дома «Корвус». С. 205-238.
47. Чистов К.В. Русская народная утопия: (генезис и функции социально-утопических легенд). Санкт-Петербург: ООО "Дмитрий Буланин", 2011. 523с.
48. Егоров Б.Ф. Российские утопии: исторический путеводитель. СПб., 2007.
49. Геллер Л., Нике М. Утопия в России / Пер. с фр. И.В. Булатовского. СПб.: Гиперион, 2003. – 312с.
50. Богданова О.А., Гачева А.Г. (ред). Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма [Текст] / Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН. - Москва: Индрик, 2016.
51. Гордеева И.А. Забытые люди. История российского коммунитарного движения. М. 2017. 280с.
52. Петрус Н. Религиозные комунны в СССР. Нью-Йорк, 1953.
53. Stites R. *Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*. Oxford University Press, 1991. 344 pp.
54. Alston Ch. *Tolstoy and His Disciples: The History of a radical International Movement*. L. N-Y., 2014. 309 pp.
55. Каширин А.Ю. Этика толстовства: дисс. Канд. филос. наук. М., 2002. 141с.
56. Мелешко Е.Д. Христианская этика Л.Н. Толстого. М. 2006. 309с.
57. Петухова Т.В. Коммуны и артели толстовцев в Советской России (1917-1929). Ульяновск, 2008. 124с.
58. Макарова Е.А. Общественно-политическая деятельность толстовцев в конце XIX – начале XX века: дисс. Канд. ист. наук. М., 2015. 26с.

59. Агарин Е.В. Трудами рук своих: Толстовские земледельческие колонии в дореволюционной России. М.: Common Place, 2019. 382 с.
60. Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в. — 1917 г.). — Москва: Наука 1965. 348 с.
61. Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002. 544с.
62. Эткинд А.М. Хлыст (секты, литература и революция). М. 1998.
63. Раздьяконов В.С. От редактора // Религиоведческие исследования. М. 2019. №2 (20). С.5-18.
64. Раздьяконов В.С. На пути к Третьему Завету: догматический спиритуализм В.П. Быкова // Религиоведческие исследования. М., 2019. №2 (20). С.19-43.
65. Раздьяконов В.С. Религиозное учение Е.И. Молоховец и православная традиция // Вестник ПСТГУ. Серия 1. Богословие, философия, религиоведение. — М.: ПСТГУ, 2019. №83. С.125-143.
66. Раздьяконов В.С. Спиритуализм как культовое движение: проблема лидерства в закрытой религиозной группе // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. — СПб., 2016. №3. — С. 179-189. (в соавторстве с Е.Е. Морозовой).
67. Раздьяконов В.С. Учение и практики спиритического кружка П.А. Чистякова и А.И. Бобровой // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. — М.: РГГУ, 2018. №1. С.66-83. (в соавторстве с А.А. Маклаковой)
68. Маклакова А.А. Образ врага в дискурсе русских спиритуалистов (на примере материалов Московского спиритического кружка) // Религиоведческие исследования. №2 (20). М., 2020. С.44-66.
69. Пермякова М.А. К вопросу об идеологии Санкт-Петербургского кружка для исследований в области психизма: православный спиритуализм И.А. Карышева // Религиоведческие исследования. №2 (20). М., 2020. С.67-83.
70. Спирин Т.В. Сновидение как пространство духовного мира (по материалам отечественных спиритуалистов начала XX века» // Религиоведческие исследования. №2 (20). М., 2020. С.127-140.
71. Nelson G.K. The Spiritualist Movement and the need for a Redefinition of Cult // *Journal for the Scientific Study of Religion*. vol. 8. №.1., 1969. pp. 152-160.
72. Nelson G.K. Analysis of a Cult Spiritualism // *Social Compass*. 1968. Vol. 15. No 6. P. 469-481.

73. Vinitsky I. *Ghostly Paradoxes, Modern Spiritualism and Russian Culture in the Age of Realism*, Toronto : University of Toronto Press, 2009, 252 p.
74. Панченко А.А. Спиритизм и русская литература: из истории социальной терапии // Труды Отделения историко-филологических наук РАН. М., 2005. С. 529-540.
75. Руткевич Е.Д. От религиозности к духовности: европейский контекст // Вестник РУДН. №1. 2014. С.5-25.
76. Опыт российских модернизаций XVIII – XX века. М.: Наука, 2001. 246 с.
77. Миронов Б. Город из деревни: четыреста лет российской урбанизации // Отечественные записки. №3. 2012. С. 259-276.
78. Ахизиер А.С. Город как фокус урбанизационного процесса // Город как социокультурное явление исторического процесса. М.: Наука, 1995. С.21-28.
79. Гофман А.Б. Солидарность или правила, Дюркгейм или Хайек? О двух формах социальной интеграции // Социальная солидарность и альтруизм: социологическая традиция и современные междисциплинарные исследования. М.: ИНИОН, 2014. С. 16-100.
80. Мухатаев П.Н. Интерпретация понятия социал-дарвинизм в западной и отечественной историографии конца XIX – начала XXI века // Самарский научный вестник. №4. 2016. С. 126-133.
81. Кузьмина Г.П. Идеи органицизма в русской социальной философии. Дисс. на соиск. степени д.ф.н. по направлению «социальная философия». 2012.
82. Selznick P. (1957) *Leadership in Administration: A Sociological Interpretation*. New York: Harper & Row.
83. Washington M., Boal K.B., Davies J.N. (2008) *Institutional leadership: past, present and future*, *The Sage Handbook of Organizational Institutionalism*. Sage. pp. 721-735.
84. Kraats M.S. (2009) *Leadership as institutional work: a bridge to the other side*, *Institutional Work: Actors and Agency in Institutional Studies of Organizations*, Cambridge. Cambridge University Press. pp. 59-91.
85. Введение // Сакрализация власти в истории цивилизаций. М.: РАН, 2005. С.3-26.
86. Головушкин Д.А. Религиозный модернизм: границы применимости понятия // Известия иркутского государственного университета. Т.13. 2015. С.210-217.
87. Батыгин Г.С., Подвойский Д.Г. *История социологии*. М.: Высшее образование и Наука, 2007. 448с.
88. Жирков Г.В. *История цензуры в России, XIX – XX вв.* М.: Аспект Пресс, 2001. 368с.

89. Голосенко И.А., Козловский В.В. История русской социологии XIX – XX вв. М.: Онега, 1995. 288с.
90. Васильева Е.В. Политические партии России конца XIX – начала XX вв. Омск: СибАДИ, 2013. 108с.
91. Пинкевич В.К. Вероисповедные реформы в России в начале XX века, 1903- февраль 1917г. Дисс. На соискание степени д.и.н., 2000.
92. Останина О.В. Обновленчество и реформаторство в Российской православной церкви в начале XX века: Автореф. дисс. канд. филос. наук // Ленинградский государственный университет. Л., 1991;
93. Фоминых Е.В. Проекты церковных преобразований в России в начале XX века: Автореф. дисс. .канд. ист. наук // Ленинградский государственный университет. Л., 1987.
94. ГАРФ ф. 3431. Оп.1. Д.522-525. Письма Собору и патриарху по вопросам, касающимся политических событий в стране и религии
95. Молоховец Е.И. Краткая история домостроительства вселенной. Санкт-Петербург, 1906.
96. The Oxford Handbook of Millennialism. Ed. by Catherine Wessinger. Oxford University Press, 2011.
97. «Эзотерический» устав Русского спиритуалистического общества (с комментарием В.С. Раздьяконова и А.А. Маклаковой) // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. М.: РГГУ, 2018. №1. С.115-128.
98. Раздьяконов В.С. «Великое дело» ученых-спиритов: история Русского общества экспериментальной психологии и спиритический кружок Н.П. Вагнера // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Религиоведение». Москва: РГГУ, 2013. С.141-153.
99. Дудаков С.Ю. Злой сказочник // История одного мифа: очерки русской литературы XIX – XX веков. М.: Наука, 1993. С.242-260.
100. Богомоллов Н.А. Русская литература начала XX века и оккультизм. М.: НЛЮ, 1999.
101. Крыжановская В.И. PRO DOMO SUO. Беседа с моими читателями // Изида. №5. 1910. С.5-7.
102. Энкос (Папюс) Ж. Практическая магия. ОМКО, 2005.
103. «Крест над глетчером» // Ребус. 1891. №52.
104. Шелонский Н.Н. В мире будущего. Москва: типография И.Д. Сытина, 1892.

105. Раздьяконов В.С. Духовные авторитеты секулярного века: спиритический дневник М.П. Сабуровой // Вестник ПСТГУ: I. Богословие. Философия. — М.: ПСТГУ, 2015. №6 (62) — С. 55-69.
106. Карышев И.А. Жизнь, смерть и возрождение. Санкт-Петербург: типография В. Демакова, 1902. 171с.
107. Карышев И.А. Основы истинной науки. Санкт-Петербург: Надежда, 1895.
108. Сербиненко В.В. К вопросу о традиции платонизма в русской философии и в творчестве Вл. Соловьева (памяти А. И. Абрамова) // Соловьевские исследования. №1. 2002. С. 6-18.
109. Гулыга А.П. Немецкая классическая философия. М.: Наука, 1986.
110. Панин С. Философия Канта и идея обновления науки в эзотерической литературе второй половины XIX – начала XX века // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 135-151.
111. Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: "Марбург" в России. Москва: РОССПЭН, 2007.
112. Рорти Р. Философия и будущее // Вопросы философии. №6. 1994. С. 29-34.
113. Пылаев М. А. Абсолютность христианства у Э. Трельча в связи с метафизическим и неметафизическим обоснованием историзма // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 88. С. 30-42.
114. Батыршина А.Р., Мазилев В.А. Историко-психологический анализ понятия воли (по материалам русских учебников психологии конца XVIII - начала XX в.) // Ярославский педагогический вестник. №5. 2015.
115. Буа Ж. Невидимый мир. М.: Ведана, 1911.
116. Научная беседа о спиритизме с философской точки зрения // Ребус. 1884. №17. С. 160.
117. Русское богословие в европейском контексте. С.Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль. Москва: ББИ, 2006. 376с.
118. Лазарев В.В. Идея целостности в русской религиозной философии (середины XIX – начало XX века). Москва: ИФРАН, 2012. 222с.
119. Раздьяконов В.С. Физиологи против Теологии: «наука» как источник секуляризации в идеологии научного материализма XIX столетия // Вестник ПСТГУ. Серия 1. Богословие, философия, религиоведение. — М.: ПСТГУ, 2017. № 6 (74). С.27-43.

120. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. Человек и мир. Санкт-Петербург: Питер, 2003. 512с.
121. Громов А.В. Спиритуалистический монизм Л.М. Лопатина. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. С. 42-60.
122. Ермишин О.Т. Л.М. Лопатин против В.С. Соловьева: к истории одного спора // История философии. № 4. М.: ИФ РАН, 1999. С. 44-56.
123. Аксаков А. Спиритизм и эволюционизм. Ответ «недоумевающему» // Ребус. 1887. №8.
124. Вагнер Н.П. Перегородочная философия и наука (открытое письмо к г. Страхову) // Ребус. 1883. №43.
125. Аксаков А. Позитивист о спиритизме. Критика объяснений и заключений г. Дассье // Ребус. 1884. №1.
126. Стефановский Ф.К. Что может влиять на духовную жизнь человека во время покоя его органов чувств? СПб.: Издание редакции «Ребус», 1892.
127. О'Рурк П.И. Краткое изложение закона спиритских явлений. Москва: Типография В. Гатцук, 1886.
128. Философия религии: Альманах 2008–2009 / Отв. ред. В.К.Шохин / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянских культур, 2010.
129. Медиумизм и наука // Ребус. 1890. №49. С.410.
130. О психизме // Ребус. 1890. №17. С. 148.
131. Шохин В.К. Проблема зла: теодицея и апология // Вестник ПСТГУ №67. 2016. С.47-58.
132. Бергер П. Священная завеса: элементы социологической теории религии. Москва: НЛО, 2019.
133. Фельетон. Профессор Остроградский // Ребус. 1882. №12. С. 204.
134. Аксаков А. Спиритизм и эволюционизм. Ответ «недоумевающему» // Ребус. 1887. №8.
135. Вагнер Н.П. Перегородочная философия и наука (открытое письмо к г. Страхову) // Ребус 1883. №43.
136. Духовный дарвинизм // Ребус. 1890. №36.
137. Шофильд А.Т. Иной мир и четырехмерное пространство. Киев: Типография И.И. Чоколова, 1899.
138. С. Э-ль Журналистика. Слово В.С. Соловьева о русском спиритизме и слово А.Н. Аксакова о том же // Ребус. 1883. №20.

139. Oppenheim J. The Other World. Cambridge University Press, 1985.
140. Гейнце Н.В. Из мира таинственного. Записки спирита. // Сочинения Н.Э. Гейнце. Том 8. Спб.: Типо-литография В.В. Комарова, 1899.
141. Фельетон. Медиумизм и прогресс // Ребус. 1882. №8.
142. Дю Прель К. Крест над глетчером. Спб.: тип. В. Демакова, 1893-1894. Т.2.
143. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Основы ведаизма // Том 6. Собрание сочинений в 9 томах. Санкт-Петербург: Прометей, 1909. С. 172-232.
144. Фельетон // Ребус, 1881. №5. С. 41.
145. Шишков А.М. Лейбниц и вопрос об онтологическом статусе зла в европейской теолого-философской традиции // Проблема зла и теодицеи. Материалы международной конференции. Москва, 6-9 июня 2005г. М.: ИФ РАН, 2006.
146. Фельетон. Нищие люди // Ребус. 1882. №4. С.138.
147. Святский Ив. Душевные эпидемии // Природа и люди. 1894. №35. С.560.
148. Молоховец Е.И. Краткая история домостроительства вселенной. Часть 1. Спб., 1906.
149. Молоховец Е.И. Монархизм, национализм и православие. Спб, 1910.
150. Молоховец Е.И. Судьбы Запада и Востока. Спб., 1880.
151. Вагнер Н.П. Раздвоенная философия. Открытый ответ на письмо Н.Н. Страхова // Ребус. 1884. №26. С.243.
152. Ребус из ребусов // Ребус. 1881. №7. С.60.
153. С. Э-ль. // Ребус. 1883. №20. С.184.
154. Лев Толстой: литература и философия / сост., отв. ред. НА. Касавина, Ю.В. Прокопчук. — М.; Спб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020.
155. Чертков В.Г. Полный свод мыслей Л.Н. Толстого. Т.12. М., 2019.
156. Чертков В.Г. Полный свод мыслей Л.Н. Толстого. Т.4. М., 2019.
157. Чертков В.Г. Полный свод мыслей Л.Н. Толстого. Т.1. М., 2019.
158. Толстой Л.Н. Крейцера соната; Послесловие к "Крейцеровой сонате". Москва: "Полюза" В. Антик и К°, 1911.
159. Толстой Л.Н. Дьявол. Москва : Посредник, 1912.
160. Общество у животных. Очерк д-ра А. Чилима // Природа и люди. 1891. №31. С.486.
161. Kocku von Stuckrad The Scientification of Religion. De Gruyter, 2014.
162. Lightman B. Victorian polarizers of science: Designing Nature for new audiences. The University of Chicago Press, 2007.

163. Стоянов Т. К отзывам печати о журнале «Вера и разум» // Вера и разум. 1884. №18. С. 374
164. Pasi M. Varieties of Magical Experience: Aleister Crowley's Views on Occult Practice // Magic, Ritual and Witchcraft 6 (2) pp. 123-162.
165. От редактора // Религиоведческие исследования. М. 2019. №2 (20). С.5-18.
166. Андреев А.И. Гималайское братство: Теософский миф и его творцы. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2008. 433с.