

В.С. Раздъяконов

**Божественные законы и чудеса природы:
естественная теология русского спиритуализма
конца XIX – начала XX в.**

Владислав Станиславович Раздъяконов – кандидат исторических наук, доцент. Кафедра истории религий Учебно-научного Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета. Российская Федерация, 125993, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: razdyakonov.vladislav@gmail.com

Цель статьи – раскрыть представления русских спиритуалистов об отношении Бога и природы, рассмотрев их понимание природы «чуда» и «закона»; интерпретацию эволюции как телеологического процесса; оценку разных божественных атрибутов и их значения как основания для критики теологии, а также решение проблемы зла и страдания. Естественная теология спиритуализма рассматривается как часть общего интеллектуального движения второй половины XIX столетия, нацеленного на гармонизацию научной и религиозной картин мира. При помощи примеров из сочинений зарубежных и отечественных спиритуалистов продемонстрировано, что сакрализация законов и «натурализация» чудесного служили спиритуалистам средствами сохранения религиозного взгляда на устройство и происхождения природы в эпоху утверждения монизма как центральной онтологической и эволюционизма как главной исторической программ в естествознании.

Ключевые слова: спиритуализм, естественная теология, эволюция, телеология, натурализм, монизм, интервенционизм, чудо

Ссылка для цитирования: *Раздъяконов В.С.* Божественные законы и чудеса природы: естественная теология русского спиритуализма конца XIX – начала XX в. // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 2. С. 65–84.

**Divine Laws and Miracles of Nature:
Natural Theology of the Russian modern spiritualist Movement
in the late XIXth – early XXth century**

Vladislav S. Razdyakonov

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya Sq., Moscow, 125993, Russian Federation;
e-mail: razdyakonov.vladislav@gmail.com

Russian spiritualism movement of the 19th – early 20th century remains an understudied area of current scientific research. Its philosophical and theological aspects deserve more attention due to its marginal role on the epistemological borders between science and religion. The article aims to reveal the Russian spiritualists' vision of the relationship between God and nature and for the first time overviews and analyses debates in Russian spiritualism about the problems of the philosophy of religion. The article considers spiritualists' insight in the essence of "miracle" and "law", interpretation of evolution as a teleological process; evaluation of different Divine Attributes and their role in theological criticism, and also spiritualists' solution to the Problem of Evil and Suffering. The natural theology of modern spiritualism constitutes part of the general intellectual movement aimed to bring into harmony both scientific and religious worldviews in the second half of the 19th century. Works of both foreign and Russian spiritualists demonstrate that the sacralization of laws and "naturalization" of miracles were used by spiritualists to preserve the religious worldview at the time when monism and evolutionism established itself as the central ontological and main historical programmes in natural science. Still, the detailed analysis of philosophical aspects of Russian spiritualism challenges its widely-known characteristic as "synthesis" of science and religion and its simplistic characterization as being pantheistic in its nature. The article for the first time puts emphasis on the theistic current in Russian spiritualism and also highlights the key theme of its interaction with Russian philosophical thought – the survival of human personality. It encourages discussions on the role of engagement between spiritualistic movement and Russian religious philosophy at the turn of the 19th century.

Keywords: evolution, interventionism, miracle, monism, naturalism, natural theology, spiritualism, teleology

Citation: Razdyakonov V.S. "Divine Laws and Miracles of Nature: Natural Theology of the Russian modern spiritualist Movement in the late XIXth – early XXth century", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 2, pp. 65–84.

Спиритуализм ("modern spiritualism") – это религиозное движение, возникшее во второй половине XIX столетия¹, основным предметом веры представителей которого была вера в возможность общения с человеком после разрушения его

¹ Датой рождения нового религиозного движения общепризнанно считается 31 марта 1848 г. – начало т.н. «Рочестерских стуков» в Соединенных Штатах Америки. Понятие «modern spiritualism», использованное спиритуалистами в качестве самоназвания, противопоставлялось ими «ancient spiritualism», с которым соотносились ими более ранние примеры общения с духовным миром. Такое противопоставление было призвано, во-первых, подчеркнуть преемственность религиозной практики, во-вторых, отметить новый этап ее развития, в ходе которого она обретала статус социально одобряемой и поощряемой нормы, согласной с ключевым авторитетом «современности» – наукой.

тела и прекращения его наблюдаемых функций². Вследствие значительного влияния немецкой и французской историографических традиций в русской историографии для обозначения этого движения часто используется слово «спиритизм»³. Обращение в настоящем исследовании к англо-американской историографической традиции продиктовано интересами истории религии, для которой принципиально различать «спиритизм» как видовое понятие и «спиритуализм» как понятие родовое, включающее в себя «спиритизм» как специфическое течение внутри спиритуалистического движения. Следует указать, что распространенное представление о двух течениях спиритуализма – англо-американском и французском – упрощает его типологию, прежде всего, в свете внутрифранцузской полемики между спиритуалистами и спиритами – последователями Аллана Кардека – в 1860-е гг.

Спиритуалистическое движение имело массовый характер и получило значительное распространение в странах Европы, России и, в наибольшей степени, в США. Динамика развития движения находилась в зависимости от региональных факторов. Можно согласиться с мнением русских спиритуалистов, что в России его развитие происходило с запаздыванием по отношению к странам Запада, в том числе из-за влияния духовной и светской цензуры⁴. Ключевым фактором развития движения следует признать высокую смертность, в том числе детскую, благодаря которой сохранялся широкий общественный интерес к коммуникации с потусторонним миром. Спиритуализм, обещавший восстановление социальной и эмоциональной связи с умершим, оказывался в наибольшей степени востребованным во времена войн, эпидемий и, в целом, в ситуациях общественной моральной паники. Другим важным фактором следует признать развитие коммуникационных технологий, обеспечивших общение

² В середине 1870-х гг. Елена Петровна Блаватская на страницах влиятельного американского спиритуалистического журнала «Знамя света» призвала, вслед за анонимным автором из ключевого английского спиритуалистического журнала «Свет», переосмыслить понятие «спиритуализм». Для Е.П. Блаватской слово «спиритуализм» переставало служить обозначению практики общения с умершими и было призвано указывать на веру в существование невидимого духовного мира, безотносительно веры в сохранение индивидуальности после смерти физического тела. Апроприация «спиритуализма», помимо открытой полемики Блаватской против спиритуалистов, обусловила известный антагонизм между спиритуализмом и теософией.

³ Слово «спиритизм» было предложено для обозначения движения французским спиритуалистом Ипполитом Денизаром Ривайлем в сочинении «Книга духов» (1857). И.Д. Ривайль мотивировал создание нового слова потребностью различения нового движения и философского спиритуализма. С точки зрения современных историков французского спиритизма новое обозначение служило средством консолидации французского течения вокруг фигуры И.Д. Ривайля. Несмотря на желание И.Д. Ривайля ввести «спиритизм» как родовое понятие, в англо-американской историографии, вследствие космологических и антропологических разногласий между учением И.Д. Ривайля и учениями влиятельных англо-американских спиритуалистов, оно закрепилось как понятие видовое.

⁴ Согласно современному академическому консенсусу спиритуализм появился в Российской империи в 1853 г. в непосредственной связи с популярной практикой столоверчения. Используя для оценки критерий публичной активности спиритуалистов, можно утверждать, что расцвет движения в России пришелся на 1880–1910 гг. Развитие спиритуализма как религиозного движения было остановлено событиями Первой мировой войны и Октябрьской революции 1917 г.

на расстоянии и делавших потенциально вероятным общение с умершими⁵. Немаловажное влияние на развитие спиритуализма оказала шоу-культура, прежде всего движения ментализма, иллюзионизма и фокусничества. Спиритуалисты, особенно в 1870-е гг., – эпоху наиболее известных спиритуалистических опытов и материализаций (прежде всего, можно указать на опыты физика Уильяма Крукса и астронома Иоганна Целльнера) – регулярно полемизировали с представителями этих движений.

Наконец, значимым фактором стало развитие науки, открытия которой использовались спиритуалистами для обоснования тезиса о бессмертии человеческой личности. Наиболее важными для спиритуалистов второй половины XIX в. научными событиями стали, во-первых, признание академическим обществом в 1880-е гг. факта гипнотического внушения, повлиявшего на концепцию телепатии, которая служила спиритуалистам средством обоснования возможности действия сознания на тело и стимулировала поиск физического средства такого воздействия (концепции «жизненной силы» в биологии и «эфирного тела» в физике). Во-вторых, серьезную роль в 1890-е гг. сыграла теория радиоактивного распада и связанные с ней опыты и эксперименты, продемонстрировавшие, с точки зрения спиритуалистов, фиктивный характер «материи» и наличие широкого спектра невидимых человеческому глазу волн и их наблюдаемых эффектов. Различные научные открытия, демонстрировавшие сложность устройства человека и космоса, становились предпосылкой развития новых оккультных учений. К примеру, для нобелевского лауреата Фредерика Содди (1877–1956) радий, как источник казавшейся бесконечной энергии (спиритуалисты задавали вопрос, из какого именно «пространства» она исходит), служил воплощением мечты средневековых алхимиков о философском камне [Содди, 1915, с. 178–179].

Спиритуалистическое движение, поставившее в фокус внимания бессмертие человека, можно рассматривать в контексте истории науки как ответ религии на метафизические вызовы науки середины XIX столетия. Во-первых, теории космологии и биологии, истории и филологии определяли природу и культуру как относительные явления, демонстрируя закономерный характер их развития в процессе единой глобальной эволюции Вселенной. Во-вторых, предметом пристальной рефлексии ученых – в контексте институционализации науки того времени – стало учение о познании, прежде всего, учение о научном методе, внутринаучная дискуссия о котором положила начало широкой общественной полемике о пользе, значении и отношении науки к философии и религии. Адаптируя под свои нужды научные, паранаучные и оккультные концепции, спиритуалисты стремились с их помощью обосновать бессмертие человеческой личности, утверждая, что ее существование

⁵ Следует отметить, что техники-изобретатели, например, Томас Алва Эдисон (1847–1931), интересовались спиритуализмом и думали над техническим решением установления связи с «тем берегом». Характерно, что многие из русских спиритуалистов имели профессиональное техническое образование (к примеру, В.П. Быков занимался железнодорожным делом, П.А. Чистяков закончил Комиссаровское техническое училище, И.А. Карышев известен как один из изобретателей подводной лодки).

в духовном мире является следующим этапом ее духовной эволюции. Онтология спиритуалистов, которую можно охарактеризовать как «религиозный натурализм», противостояла в середине XIX столетия онтологии материализма, утверждавшего функциональную природу человеческого сознания и, соответственно, отрицавшего его субстанциональный характер. Ключевая космологическая концепция спиритуалистов «духовного мира» была для них обязательным условием эволюции человеческой личности после уничтожения ее физического тела.

Спиритуалисты, утверждая веру в бессмертие человека и его загробное совершенствование, отличались широким многообразием религиозных взглядов по иным вопросам. С точки зрения истории религии, осмысляющей отношение последователей религиозного учения к предметам веры и практикам, спиритуалистов можно разделить на два больших течения – «универсалистское» и «традиционалистское». Ключевой критерий их различия – отношение к проблеме религиозного многообразия, которую они разрешали, в первом случае, занимая позицию религиозного универсализма, во втором – позицию религиозного эксклюзивизма. Религиозные универсалисты утверждали существование универсальной религии, по отношению к которой ее исторические формы считались несовершенными проявлениями. Некоторые из них сохраняли свою связь с конфессией, в которой они были воспитаны, считая ее одним из многих «путей к истине», другие – порывали с ней. Сторонники религиозного эксклюзивизма – «традиционалисты» – обычно рассматривали конфессию, в которой были воспитаны, по меньшей мере для самих себя, как единственный путь к спасению. В то время как спиритуалисты первого типа обычно отрицали сотериологическое значение таких христианских предметов веры как учение о Боге как Творце, учение о святой Троице и учение о двух природах Христа, для спиритуалистов-традиционалистов они оставались значимыми.

Спиритуалисты придерживались различных взглядов на природу Бога. Одни стояли на позиции классического теизма, подчеркивая зависимость творения от его Творца, другие тяготели к позиции деизма, сводя религию к морали и/или влиянию «духовного мира», третьи предпочитали пантеизм, апеллируя к реальному характеру мистического опыта. Представители всех трех позиций ставили перед собой целью «перекинуть мост» от физического мира к духовному миру, в конечном счете, продемонстрировав их единство. Одним из ключевых вопросов полемики между спиритуалистами был вопрос о вмешательстве Бога в созданную им природу.

Божественное вмешательство

28 апреля 1886 года состоялась беседа на религиозную тему русских спиритуалисток Марии Петровны Сабуровой (–1902) и Варвары Ивановны Прибытковой (–1899) с известным английским медиумом Уильямом Эглинтоном. М.П. Сабурова и У. Эглинтон сошлись во взглядах на будущее религии – они верили, что проблема религиозного многообразия будет решена посредством объединения разных религий на рациональных началах и критиковали

религиозный догматизм как главное препятствие на пути к такому единству. В.И. Прибыткова, как и другие спиритуалисты-традиционалисты, например, Евгения Федоровна Тыминская (1815–) и Елена Ивановна Молоховец (1831–1918), напротив, считала необходимым сохранение традиционных форм поклонения Богу не только как временного средства удовлетворения религиозной потребности необразованных людей, но и как средства обретения божественной благодати. Особое место в этой дискуссии занял вопрос о вмешательстве Бога в созданную им природу: «Варвара Ивановна, проводившая тоже у нас вечер, спорила с нами. Она отстаивала догмат о Троице, утверждая, что Бог всегда волен изменить свои законы и произвести чудо, каким признано считать появление особым порядком Христа на землю, воплотив Самого Себя. А мы настаивали на неизменности законов, т.к. Творец не был бы совершенен, если бы изменял самому себе» [ИРЛИ, с. 63].

Теологические вопросы о природе Бога во второй половине XIX в. часто обсуждались спиритуалистами в контексте философской дискуссии об интервенционизме. Анти-интервенционизм был трендом в спиритуалистической философии религии того времени – онтологический статус «чуда» как события понижался – из прямого вмешательства Бога оно переводилось в категорию непознанных явлений созданной Богом природы. Так понятие «чудо» оказывалось всего лишь метафорой и субъективной оценкой, вызванной непониманием действия объективного естественного закона. Вследствие такого отношения к «чудесам» они становились вполне легитимными объектами для исследования сообществом ученых, которые были призваны их «расколдовать», борясь, таким образом, с главным врагом науки в XIX столетии – «суеверием».

Последовательная «рационализация чудес» не приводила спиритуалистов к их отрицанию, более того, такое отрицание считалось, к примеру, английским физиком Оливером Джозефом Лоджем (1851–1940) вредным для научного познания: «Можно сказать, что отрицание чуда... есть тормоз для мысли. Допустить хоть на мгновение, что тайна вселенной открыта и ее загадка разгадана, значит остановить мысль и положить конец ее стремлениям» [Лодж, 1908, с. 5]. Поскольку подавляющее большинство спиритуалистов отстаивало идеал бесконечности познания, с их стороны раздавалась критика популярного эпистемологического тезиса «Ignoramus et Ignorabimus» немецкого физиолога Эмиля Дюбуа-Реймона (1818–1896), утверждавшего, что ограниченность человеческого сознания ставит перед ним познавательный предел. Именно представление о бесконечности познания оставляло место для «чуда» во Вселенной, которая, с точки зрения спиритуалистов, не могла быть «расколдована» до конца.

Среди спиритуалистов, объяснявших чудеса действием еще неизвестных «духовных законов», были распространены и пессимистичные взгляды на возможность познания их природы – духовные законы объявлялись в принципе непознаваемыми для жителей физического мира и о них надеялись узнать лишь в мире грядущем. Такой эпистемологический пессимизм был обусловлен трудностью установления совместимости или хотя бы соотносимости законов земного и духовного мира, которого требовала монистическая интерпретация природы. Хотя представители «экспериментального

спиритуализма» стремились в той или иной степени «расколдовать» чудесное, установив хотя бы факты существования связи «между двумя мирами», некоторые спиритуалисты, как например, Мария Владимировна Киселева, считали чудо исключительным средством постижения духовного мира: «как ясно сознаю теперь всю нелепость достигнуть веры эмпирическим путем... воскресни, предо мною мертвые и, сначала, я была бы поражена, а потом? N-лучи, X-лучи, химия, галлюцинации, гипноз – все выступило бы на сцену в объяснение видимаго. Только земное горе и скорбь смогли меня приблизить к Богу, а приблизившись – в ходе событий, во всем переживаемом, в вещих снах я увидела чудо и теперь не прошу более знамений» [Киселева, 1907, с. 4].

Кроме того, спиритуалисты критиковали любого рода догматику и, прежде всего, представление о том, что ученые могут познать истинное устройство Вселенной. К примеру, Аксаков придерживался взгляда, сходного со взглядами Давида Юма: «понимание явлений природы не столько дело разума, сколько дело привычки. К чему мы привыкли, то и кажется нам понятным – хотя в сущности все та же тайна» [Аксаков, 1886, с. 314]. Спиритуалисты указывали на субъективное происхождение «законов природы», и, как следствие, «явления», будучи объясненными, оставались по сути “terra incognita”. Следствием такой эпистемологической установки стала «одержимость» спиритуалистов, вдохновленных научным и технологическим прогрессом эпохи, поиском исключительных «фактов», принадлежащих области разных маргинальных, паранаучных и оккультных традиций, начиная от гомеопатии и френологии и заканчивая графологией и астрологией.

В отличие от сторонников позиции «чистого деизма» [Аксаков, 1876, с. 450], порывавших с классическим теизмом, некоторые русские спиритуалисты не отрицали возможность божественного вмешательства. Николай Петрович Вагнер (1829–1907) проводил различие между необъяснимыми с точки зрения современной научной теории явлениями, которые с легкой руки Александра Николаевича Аксакова (1832–1903) было принято в русской историографии называть «медиумическими», и чудесами: «Сила молитвы – производит чудо. Сила медиумизма – производит только медиумические явления. Эти явления могут быть усилены молитвой или гармонией кружка, но никогда чудо не будет принадлежать к числу медиумических явлений, хотя некоторые из них и несут характер чуда» [PNP, без даты, 4л. об. – 5]. Обратившись к интерпретации молитвы спиритуалистами, можно видеть, что вера в возможность чуда как акта божественной воли основывалась на теистической интерпретации божественной природы.

В фокусе неослабевающего внимания спиритуалистов находилась проблема эффективности молитвы, в частности, они хотели получить ответ на вопрос о причине «чудесных» исцелений⁶. Пользуясь популярной в конце XIX столетия

⁶ Характерно, что на протяжении деятельности о. Иоанна Кронштадтского спиритуалисты следили за событиями, связанными с его фигурой, с вниманием, заслуживающим отдельного исследования: Отец Иоанн // Ребус. 1884. № 11. С. 103; Исцеление больной отцом Иоанном // Ребус. 1888. № 7. С. 70; Автобиография // Ребус. 1891. № 5. С. 47 и др.

концепцией телепатии, спиритуалисты утверждали диалогическую природу молитвы, не желая рассматривать Бога как механизм, подчиняющийся созданному им самим «ментальным» законам. Н.И. Шванвич, рассуждая об «этике» «психотелефонии», в одном из докладов на заседании Русского спиритуалистического общества несколько пространно говорил о «личностной» природе молитвы: «Становясь в коренное непосредственное соприкосновение центральной частью всего нашего существа с Самою Личностью Бога, мы должны, во что бы то ни стало, усилием воли вызвать в себе и не переставая поддерживать и с полной яркостью переживать в своей психике отчетливое искреннее чувство значительного уважения к Богу» [РГБ, 1910-е, л. 10]. Таким образом, для теистических спиритуалистов интервенционизм сохранял свое значение, прежде всего, из-за веры в Бога как личность – при этом некоторые из них надеялись выявить законы, при помощи которых он доносит свою волю до созданной им природы и человека.

Как показывает пример дискуссии между М.П. Сабуровой и В.И. Прибытковой, полемика между русскими спиритуалистами велась об отношении Бога к созданному им законам природы. М.П. Сабурова, так же как и А.Н. Аксаков, стоявшая на позиции «чистого деизма», считала, что допущение «чуда» как нарушения законов созданной Богом природы дискредитирует идею совершенства Творца. Божественное совершенство заключалось, с ее точки зрения, в «неизменности» действия созданных Богом законов. В.И. Прибыткова, напротив, утверждала идею всемогущества Бога, для которого сотворенная им природа не могла выступать в качестве ограничителя его воли. Похожая точка зрения была распространена среди спиритуалистов, сохранявших свою христианскую идентичность и стоявших на теистической позиции, к примеру, аргумент от божественного всемогущества использовал Н.П. Вагнер в полемике с известным русским философом Николаем Николаевичем Страховым (1828–1896), обвиняя того в подчинении Бога логическим законам и, шире, рациональности и, одновременно, защищая возможность реальности того, что кажется человеку иррациональным: «Вы даже для Бога ставите категорию, которую он перейти не может, т.е. вы допускаете возможность невозможного даже для Бога (с. 190). Но именно на этой неизмеримой высоте, мне кажется, все возможно. Там возможны бесконечные пространства, отсутствие формы...» [Вагнер, 1883, с. 378].

Среди русских спиритуалистов существовали разногласия не только между теистами и деистами, но также между деистами и пантеистами. К примеру, характерным представляется замечание М.П. Сабуровой, в котором она, хотя и высоко оценивает философию весьма ценимого русскими спиритуалистами немецкого спиритуалиста Карла Дю-Преля (1839–1899), однако, также критикует его: «он дошел до того, что отвергает Высшее Существо... Случайно найдя душу, он так влюбился в нее, что ей одной и приписывает все... Дюпрель ходит около центра. Он был материалистом и ему трудно признать Творца» [Киселева, 1907, с. 6]. Следует отметить в русском спиритуализме пантеистическую тенденцию, сближавшую Бога и природу, в рамках которой Бог рассматривался, прежде всего, как постоянно действующая причина развертывания природы во времени. С этой – исторической точки зрения – спиритуалисты

смотрели на многие события священной истории как на события закономерные, с сочувствием цитируя В.С. Соловьева, сравнивавшего воскресение «первенца из мертвых» с появлением первой клетки или первого человека: «если под чудом разуместь факт, противоречащий общему ходу вещей и потому невозможный, то воскресение есть прямая противоположность чуду – это есть факт безусловно необходимый в общем ходе вещей» [Соловьев, 1906, с. 2]. Проблема соотношения «чуда» и «закона» имела для спиритуалистов не только логическую, но и историческую плоскость в свете магистральной для последней трети XIX в. теории эволюции.

Эволюция чудес

С точки зрения спиритуалистов, «законы» были не только относительным результатом познавательной деятельности человека, но и сами по себе отражали всего лишь определенное состояние явлений природы. К примеру, Фредерик Майерс (1843–1901), один из ключевых зарубежных авторитетов русских спиритуалистов, вводил для обозначения категории «чудесных» фактов понятие «сверхнормальное»: «под сверхнормальным явлением я имею в виду не явление, нарушающее естественные законы, поскольку я верю, что такого явления быть не может, но такое явление, которое демонстрирует действие более высоких законов, в психическом их аспекте, нежели те, чье действие мы обычно различаем. Под «высокими» законами (или в психическом, или в физиологическом смысле) я имею в виду законы, которые, по-видимому, принадлежат более продвинутой стадии эволюции» [Mayers, 1906, p. 6].

Историзация естествознания в XIX столетии, продемонстрировавшая «относительность законодательства» в космологии, геологии и биологии, существенным образом отразилась на понимании спиритуалистами созданной Богом природы. Природа рассматривалась спиритуалистами как сложно устроенная иерархия развивающихся явлений, в которой каждому из ее «уровней» или «сфер» соответствуют управляющие ими законы. Познание этих «сфер» зависело от степени эволюции самого субъекта познания – некоторые лица в спиритуализме объявлялись «медиумами» и «сенситивами», способными – по степени их «медиумического дара» – к тому, чтобы «увидеть», еще находясь в менее совершенном «материальном» мире, его подлинную «духовную» основу: «в основе нашего мира придется признать мир трансцендентальный или умопостигаемый, которого мир видимый, мир явлений есть только преходящее, но необходимое выражение» [Аксаков, 1887, с. 88]. Спиритуалисты объявляли данный в чувственном опыте мир вторичным по отношению к миру умопостигаемому, к примеру, К. Дю-Прель утверждал, ссылаясь на Лазаря фон Гелленбаха (1827–1887): «в основе каждого организма несомненно должен лежать метаорганизм, как в основе всякой физики – метафизика» [Дю-Прель, 1889, с. 39]. Более радикально на этот счет высказывался популярный среди русских спиритуалистов Аллан Кардек: «Вере нужно основание, а этим основанием служит понимание того, во что должно верить; для того, чтобы верить, недостаточно видеть, надо в особенности понимать» [Кардек,

1995]. В связи с этими высказываниями следует уточнить устоявшуюся трактовку всех исследователей-спиритуалистов как эмпириков и «позитивистов» – по меньшей мере с 1880-х гг., в связи с процессом институционализации психологии, по крайней мере некоторые медиумические явления рассматриваются спиритуалистами как объективные психические явления.

Используя те же принципы, что и классики теории эмерджентности конца XIX – начала XX в.⁷, спиритуалисты считали возможным говорить о существовании особого рода «жизненной силы», источник которой находился в еще неизученной наукой сфере бытия. Ее ближайшее действие они, сочувственно ссылаясь на “elan vital” Анри Бергсона, искали в биологической традиции витализма, соглашаясь, в этом отношении, с вердиктом Джона Милля о том, что «законы жизни никогда не будут выведены из простых законов ее составляющих» [Gregersen, 2008, с. 770]. Именно эта неизученная сфера бытия – «духовный мир» – объявлялась спиритуалистами причиной развития мира земного – «высшие духи» направляли людей на их пути к совершенству. Алфред Рассел Уоллес (1823–1913) говорил о «причинах высшего порядка», находящихся в «духовном мире», благодаря которым можно объяснить возникновение жизни, возникновение сознания и «появление у человека тех благородных способностей, которые обособляют его от животного и могут быть усовершенствованы до бесконечности» [Духовный дарвинизм, 1890, с. 301]. Так в спиритуализме была реализована идея о нисходящей причинности (“downward causation”), к которой спиритуалисты апеллировали в борьбе с различными видами редукционизма, утверждая сложный характер устройства Вселенной.

Законы, действующие во Вселенной, не считались установленными раз и навсегда, – спиритуалисты верили, что известный мир физических явлений в определенный момент времени должен полностью измениться подобно тому, как он неоднократно менялся в ходе космологического развития. С их точки зрения, возможность подобных изменений или «эволюционных скачков» подтверждалась не только историей геологии и космологии, но также и христианской историей религии, учившей, во-первых, о грехопадении как событии, изменившем не только человека, но и космос, и, во-вторых, об Апокалипсисе, призванном преобразить природу. Хотя ожидаемое изменение имело миллениаристский характер, – спиритуалисты надеялись на скорый переход физического мира в «царство духа», – большинство из них говорило о ближайшем «локальном» суде над известной частью космоса, избегая разговора о суде финальном и глобальном: «как в природе все совершенствуется, то и земля, подобно другим мирам... по прошествии известной эпохи, известной одному

⁷ Нильс Хенрик Грегерсен (1956–), профессор систематической теологии теологического факультета университета Копенгагена, предложил выделить три принципа теории эмерджентности: трактовка новых явлений в системе как качественных скачков; понимание природы как «вложенной иерархии онтологических уровней», наподобие русской матрешки; следование позиции объясняющего холизма, согласно которому знание высших уровней бытия нельзя вывести из знания его низших уровней [Gregersen, 2008, p. 767].

только Богу, должна поступить в разряд миров более совершенных» [Болтин, 1906, с. 1].

Одним из ключевых предметов апологии спиритуалистов второй половины XIX в. стала телеологичность и разумность исторического процесса. Согласно спиритуалистическому пониманию эволюции машина природы и каждое отдельное существо находились под руководством божественного Провидения, направляющего человечество к благу: «Но что такое Закон? Закон есть бытие, развертывающееся по божественной идее. Что такое история? Процесс этого развертывания» [Снятыя печати, 1905, с. 5]. Оливер Лодж, полемизируя с апологетом философии натуралистического монизма Эрнстом Генрихом Геккелем (1834–1919), настаивал на том, что от существования закона сохранения энергии нельзя умозаключать к отсутствию «руководства, контроля и направляющего действия» [Лодж, 1908, с. 28]. Придерживаясь концепции духовной эволюции, спиритуалисты опирались на сочинения представителей теистической физики, к примеру, конспектируя статью Николая Ивановича Шишкина (1840–1906), рассуждавшего о влиянии эфира на психику и цитировавшего известного французского физика Густава Адольфа Гирна (1815–1890): «субстанции, из которых сотворены миры, сотворены Всемогущим Существом, существовавшим раньше мира» [Медиумизм, 1890, с. 402]. Теистическая физика не только допускала, но и утверждала существование Творца, претендуя, по меньшей мере, на большую вероятность по сравнению с конкурировавшей с ней альтернативой вечного существования Вселенной: «Если позволительно здесь употребление математических терминов, я позволю себе вместе с Клаузиусом: «Энтропия вселенной стремится к максимуму». Одна эта фраза в своей строгой точности более убедительна в смысле доказательства бытия Высшего Существа, чем самые красноречивые речи Боссюета, Фенелона или Шатобриана» [Медиумизм, 1890, с. 410]. Неминуемое разрушение мира согласно второму закону термодинамики казалось многим спиритуалистам в свете теории эволюции невозможным, в связи с чем они указывали на то, что процесс творения миров продолжается до сих пор, а также апеллировали к концепции «духовного мира»: «Допуская развитие вселенной в сферах сверхчувственного вещества, мы тем самым отрешаем дальнейшие судьбы этой эволюции от судеб осязаемого мира» [Вилькинс, 1892, с. 29].

В связи с этим не покажется удивительным сотрудничество русских спиритуалистов, к примеру, Н.П. Вагнера, печатавшего в «Вопросах философии и психологии» материалы исследований Русского общества экспериментальной психологии, с известным русским философом Николаем Яковлевичем Гротом (1852–1899). Н.Я. Грот был членом международной комиссии, организованной ценным русскими спиритуалистами Лондонским Обществом психических исследований для изучения «телепатических галлюцинаций», и осторожно высказывался о том, что «на почве энергетизма учение о бессмертии личного сознания может быть со временем найдет себе новое, научное оправдание» [Грот, 1897, с. 809]. В журнале под руководством Н.Я. Грота печатали свои статьи исследователи медиумических явлений, к примеру, Михаил Михайлович Петрово-Соловово (1868–1954) и Александр Ильич Вилькинс (1845–1892) – в то же время известно о, по меньшей мере, сочувственном

отношении к исследованию этих вопросов со стороны известных представителей отечественного философского спиритуализма Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900) и Льва Михайловича Лопатина (1863–1920).

Будучи хорошо знакомыми с известным трудом шотландских физиков Балфура Стюарта (1828–1887) и Питера Гатри Тэйта (1831–1901) «Невидимый мир» (1875) русские спиритуалисты были убеждены, что будущее существование человека предполагает его переход из физического мира в «мир иного порядка, однако тесно связанный с первым» и что эта гипотеза, по их мнению, «есть именно то самое, к чему ведут логические выводы из медиумических фактов и что почти единогласно утверждают новейшие спиритуалисты» [Барабаш, 1884, с. 125]. Спиритуалисты были частью широкого интеллектуального движения за телеологическое осмысление природы – фактически, с точки зрения спиритуалистов, «духи» были высоко развитыми людьми, которые лично свидетельствовали о разумности человеческой эволюции и, следовательно, существовании божественного замысла.

Спиритуалисты различным образом трактовали божественный замысел. Пантеисты склонялись к тому, что замысел заключается во все большем раскрытии Бога как единственно существующей природы, деисты считали, что замысел заложен Богом в самой природе, которая по мере ее развития раскрывает перед человечеством божественный план. Теисты полагали, что божественный план зависит, в конечном счете, от воли Творца, и о нем человек может иметь лишь косвенное знание, наблюдая за природой и истолковывая священный текст. Пожалуй, ключевая особенность спиритуализма, по сравнению с иными религиозными традициями, заключалась в подчеркивании роли человека, усилия и действия которого трактовались как средства ускорения реализации божественного замысла. Спиритуалисты фактически отстаивали одну из центральных идей религиозного просвещения – они стремились совместить идеи Прогресса человечества и Божественного Провидения [Ruse, 1996, p. 27].

Божественные атрибуты

Спиритуалисты редко писали непосредственно о Боге, чаще они говорили о Нем во время разговоров об устройстве «духовного мира» и назначении человека. Такое отношение к теологии как систематическому размышлению о природе Бога было вызвано ее негативной оценкой как разновидности отвлеченного и догматического знания. К примеру, бывший англиканский священник, рукоположенный известным англиканским епископом Самюэлем Уилберфорсом (1805–1873), спиритуалист Уильям Стейнтон Мозес (1839–1892) так провозглашал от лица одного из духов критику отвлеченной теологии как антропологии, при этом явным образом симпатизируя традиции естественной теологии, опиравшейся в своих заключениях об атрибутах Бога на познание Его «второй книги»: «И пока вы, жалкие смертные, строите догматы о присущих Ему атрибутах и сооружаете, в невежестве своем, существо подобное вам самим, мы довольствуемся тем, что чувствуем и знаем о Его могуществе по делам Его, Всемудрого, полного любви Разума. Его управление вселенной

достаточно открывает нам Его всемогущество, разум и доброту» [Мозес, 1908, с. 3].

Критика отвлеченной теологии не мешала развитию в спиритуализме представлений о природе Бога, прежде всего, представления о божественных атрибутах, которые требовалось защищать перед лицом рационалистической критики. Лидер группы русских последователей Аллана Кардека в Петербурге 1860-х годов Аполлон Петрович Болтин (1808–1871), опиравшийся на отечественные труды по догматическому богословию и одновременно полемизировавший с ними, считал ключевым значение «достоинств» и «совершенств» Бога при определении «истин веры». С его точки зрения, «для того, чтобы частное мнение было введено в догмат веры, для этого необходимо: 1) чтобы это мнение согласовывалось с прочими истинами христианского учения; 2) чтобы оно не нарушало достоинства Бога; 3) было бы сообразно с Его совершенствами, и, наконец, 4) чтобы было полезно для нравственности человека» [Болтин, 1907, с. 11].

Поставив перед собой цель преодолеть конфликт между наукой и религией, спиритуалисты стояли на позициях близких тем из представителей Православной церкви, кто, как, к примеру, профессор МДА Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов (1828–1891), критиковал позицию фидеизма. Редакция журнала «Ребус» не преминула пересказать с обширными цитатами статью Константина Естафьевича Истомина (псевдоним – Т. Стоянов) из журнала «Вера и разум», написанную в защиту позиции Кудрявцева-Платонова: «Православная Церковь... отвергает слепую веру, как нравственный порок, она требует разумного понимания откровения как естественного, так и сверхъестественного» [Стоянов, 1885, с. 142]⁸. Религиозная гносеология спиритуализма предполагала, в первую очередь, познание Бога через познание природы, в том числе, через самопознание. Наблюдая за событиями в природе и сравнивая свои наблюдения с традиционными атрибутами Бога, спиритуалисты задавались вопросом о том, «каким образом совместимы эти явления с беспредельной благодатью, справедливостью и всемогуществом Творца?» [Ломизе 1904, с. 8]. Усматриваемый спиритуалистами конфликт между явлениями тварной природы и божественными атрибутами побуждал их к пересмотру некоторых христианских догматов, благодаря которому они надеялись вывести Творца из-под огня рационалистической критики.

Спиритуалисты чаще всего упоминали о таких божественных атрибутах, как справедливость, благодать, милосердие, всезнание и всемогущество. Для

⁸ Следует подчеркнуть, что многие русские спиритуалисты, сохранявшие свою христианскую идентичность и обычно отрицавшие на этом основании за спиритуализмом особую религиозную природу, искали поддержки у Православной церкви; поэтому редакция «Ребуса» не смогла пройти ни мимо известного труда свящ. Г.М. Дьяченко «Из области таинственного» (1900), ни мимо компилятивного сочинения свящ. Д. Булгаковского «Явления умерших» (1894). Следует подчеркнуть, что наиболее внимательные из русских представителей христианской апологетики, к примеру, Николай Павлович Рождественский (1840–1882), считали необходимым, при всем критическом отношении к «заблуждениям спиритов», отдать должное их апологии сверхъестественного мира, сверхъестественных явлений и личного бессмертия человеческой души.

многих спиритуалистов ответ на вопрос о том, в чем заключается божественная справедливость – в виду гласной, по крайней мере в трудах немецких научных материалистов, корреляции Бога и монарха – предполагал ответ на вопрос о природе социальной справедливости. Спиритуалисты, отрицательно относившиеся к революционным переворотам, сохранили идею социальной иерархии, располагая в ней людей по степени их духовного совершенства. Бог выступал в качестве гаранта справедливости созданной им духовной иерархии, в рамках которой происходила духовно-нравственная, а за ней и материальная, эволюция человека.

Такой атрибут Бога как милосердие регулярно использовался спиритуалистами как аргумент для критики ортодоксальных представлений о посмертной участи человека. Прежде всего, спиритуалисты не считали возможным совмещение представления о справедливом, всезнающем и милосердном Боге с учением о вечности мучений в аду. Решение этой проблемы одни спиритуалисты искали через допущение аннигиляционизма (А.И. Боброва, П.А. Чистяков), другие – апокатастасиса (А.П. Болтин). Во-вторых, спиритуалисты критически относились к учению церкви о самоубийцах, считая, что самоубийцы в духовном мире, испытав сильные мучения, могут присоединиться к духовной иерархии и продолжить свое совершенствование – этот вопрос предлагалось специально обсуждать на Первом съезде русских спиритуалистов в связи с божественными атрибутами: «каким образом согласовать догмат о всеведении Божиим и всесправедливости, с учением о загробной ответственности вообще и самоубийц – в частности» [Вопросы, 1906, с. 26]. Наконец, в контексте обсуждения божественной справедливости и милосердия, иногда ставился вопрос о судьбе людей, не прошедших церковного таинства крещения.

С историко-культурной точки зрения акцент спиритуалистов на таких атрибутах Бога, как справедливость и милосердие, отражал кризис монархического института и выражал общественный запрос на формирование нового, более «инклюзивного» законодательства. Теология спиритуалистов – в том, что касается их трактовки божественных атрибутов – может рассматриваться как разновидность обретшей популярность, в контексте социальных и политических изменений, во второй половине XIX столетия либеральной теологии. Спиритуалисты хотели сохранить традиционные божественные атрибуты, считая возможным отказаться от некоторых теологических утверждений, объявляя их частными мнениями святых Отцов и историческими реликтами ушедшей, менее совершенной, эпохи. Правильное истолкование божественных законов, противопоставлявшееся теологии как исторической форме знания о Боге, должно было не только подтвердить истинность божественных атрибутов, но и освободить Бога от ответственности за происходившее в мире зло.

Природа зла и гармония природы

Разговор об атрибутах Бога в большинстве известных случаев велся спиритуалистами в связи с вопросом о теодицее, которая предполагала постановку и разрешение проблемы зла. Большинство спиритуалистов рассматривали «зло»

как средство совершенствования человека, прежде всего, предназначенное для развития его нравственности. С их точки зрения, если бы не было зла не было бы и возможности «расти в добре»: «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» [Духовный дарвинизм, 1890, с. 302]. Наиболее популярной формой постановки проблемы зла среди спиритуалистов, внимательно следивших за развитием биологической науки и активно заимствовавших из нее метафоры и концепты, стала проблема страдания живых существ: «Вся видимая вселенная существует только для развития существ... зло и горе, грех и страдание ведут к той же самой цели, и... личности, развившиеся здесь, будут далее, в духовном мире, преуспевать в своем стремлении к лучшему и высшему существованию именно в той мере, в какой наши лучшие нравственные чувства были возделаны здесь» [Уоллес, 1886, с. 22].

Принимая во внимание столь важную роль зла в развитии человека, спиритуалисты специально подчеркивали его значимость: «идея что нет зла, нет антагонизма добру, нет сплоченной силы врагов добра и прогресса – эта самая идея есть явный умысел запутать, затемнить человечество» [Мозес, 1908, с. 3]. Подобная оценка имела немало сторонников среди русских спиритуалистов (оригинальными представлениями о злых духах и зле отличаются сочинения Ивана Александровича Карышева (1844–1908), синтезировавшего учение Православной церкви, народные теологические представления и некоторые идеи французского спиритизма), которые, хотя и не становились на позицию онтологического дуализма добра и зла, но и не отрицали за последним известной степени самостоятельности. Борьба со злом, представавшем перед спиритуалистами чаще всего в образах нравственного порока и социальной несправедливости, играла важную роль в русском спиритуализме, постулировавшем необходимость активного социального ненасильственного действия как условия коллективного спасения.

Обычно спиритуалисты определяли зло как следствие отступления человека от божественных законов: «Бог не творил зла... точно также не творил и наказания, как то, так и другое произошло от уклонения от добра... зло есть уклонение от закона» [Болтин, 1907. с. 10]. Критика Бога как ответственного за происходящее в мире зло была обусловлена, с точки зрения спиритуалистов, неправильным пониманием божественных законов – страдание имеет «очистительный» и «воспитательный» характер. Ответственность за страдание возлагалась либо на самого человека, либо на божественный замысел, отмеривший человеку необходимую для него долю страдания в «земной школе».

Кроме аргумента о пользе зла как условия для развития человека, спиритуалисты указывали, что люди, знакомые лишь с малой частью бесконечной Вселенной, не могут судить о степени распространения в ней зла: «Все люди, начиная с детства, творят гораздо более зла, нежели добра. Эти слова Сократа касаются важного вопроса о преобладании зла на Земле – вопроса, неразрешимого без понимания множественности миров и назначения Земли,

где живет только маленькая часть человечества» [Кардек, 1995]. Постулирование бесконечного количества миров возвращало в повестку теологической дискуссии известный аргумент Готфрида Вильгельма Лейбница, утверждавшего, что Вселенная как целое устроена Богом гармонично – на близость в этом отношении между Лейбницем и Эммануилом Сведенборгом, весьма ценимым спиритуалистами в качестве духовидца, указывал в своем предисловии к сочинениям Сведенборга спиритуалист-физик Уильям Барретт (1844–1925) [Barrett, 1912, р. VI]. В таком образом понятой природе зло всегда служило интересам божественного Провидения, так как, в конечном счете, его борьба с благом становилась залогом большего блага. Неудивительно, что в эпиграф своей программной статьи А.Р. Уоллес поставил цитату из известной поэмы «Опыт о человеке» английского поэта XVIII столетия Александра Поупа: «...Заключено в природе мастерство, Хоть неспособен ты постичь его. В разладе лад, не явленный земле; Всемирное добро в частичном зле...».

* * *

Одна из задач исследований спиритуалистами «медиумических явлений» и «чудес природы» заключалась в доказательстве реальности «фактов», о которых говорили священные тексты и священное предание. С точки зрения спиритуалистов проводимые ими исследования должны были дать ответ на вызов радикального Просвещения, усматривавшего в религиозной традиции исключительно лишь суеверие, достойное полнейшего забвения. Попытки спиритуалистов найти физические, психологические и философские решения для психофизической проблемы служили им научными средствами апологии религии, прежде всего, христианства.

В настоящей статье было показано разнообразие взглядов спиритуалистов на природу Бога, прежде всего, было указано на существование теистического направления в русском спиритуализме. Вопреки широко распространенной в спиритуализме анти-интервенционистской риторике, отрицавшей чудеса, спиритуалисты-теисты продолжали верить в возможность непосредственного божественного вмешательства. Спиритуалисты-теисты в большей степени сближали природу и Бога, проводя различие между тварью и Творцом, прежде всего, по степени их совершенства. Генезис такого взгляда на соотношение твари и Творца можно отнести к традиции христианского неоплатонизма, представленной, к примеру, в естественной теологии Исаака Ньютона [Eddy, 2015, pp. 101–102] – неудивительно, по отношению к этому обстоятельству, что со страниц «Ребуса» иногда раздавалась критика Рене Декарта как одного из родоначальников «механицизма», проложившего слишком жесткую границу между духом и материей. Ясным образом в XIX столетии такой взгляд сформировался под влиянием монистической научной философии, которая, одновременно, служила спиритуалистам методологическим ориентиром и методом для критики.

Суть естественной теологии спиритуализма заключалась в попытке согласовать традиционные для христианской теологии божественные атрибуты и современное спиритуалистам научное знание об устройстве природы. С их точки зрения такого согласия можно было достичь путем принятия идеи о посмертном развитии души. Спиритуалисты искали поддержки своему антропологическому нововведению в христианской традиции, к примеру, апеллируя к Оригену и другим авторам. Кроме того, они считали возможным пересмотреть некоторые христианские догматы, определяя их как частное мнение православной традиции и вступая с их защитниками в спор о правильном истолковании библейского текста. Естественная теология спиритуалистов была попыткой адаптации традиционной христианской теологии, которая, по мнению спиритуалистов, вступала в конфликт с современными научными данными об устройстве природы.

Ключевым научным основанием естественной теологии спиритуалистов был эволюционизм. В статье было показано, что в эпоху, сделавшую относительными не только человеческое знание, но и саму природу, спиритуалисты избрали стратегию сакрализации процесса ее развития – они стремились увидеть в нем существование разумного замысла. Переосмысление зла и страдания как необходимых условий развития служило спиритуалистам средством теодицеи. Хотя земной мир оказывался не лучшим из миров, однако, Вселенная в целом, в том числе и механизм ее развития, объявлялись благами.

Главной космологической доктриной спиритуализма была доктрина «духовного мира», который они рассматривали как часть сотворенной Богом природы. Духовный мир считался подлинной причиной эволюции земного мира, а также по крайней мере некоторых из не познанных наукой явлений природы. Принимая во внимание историю эпистемологической стратегии, начавшейся в Новое время по меньшей мере с физики Ньютона, спиритуалисты не хотели превращать Бога в «Бога белых пятен» (определение Генри Драммонда). Излюбленная ими шекспировская фраза «Есть многое на свете, что и не снилось нашим мудрецам» выражала их в целом скептическое отношение к возможности «чуда» как непосредственного вмешательства Бога – слишком многие чудеса, приписывавшиеся Богу, оказывались, в конечном счете, явлениями природы. В то же время спиритуалисты-теисты не хотели ни объединять Бога и духовный мир, ни окончательно разделять их – они определяли Бога как главного автора законов духовного мира, посредством которых в земном мире совершались чудеса. Чудеса Бога превращались ими в чудеса природы, а ее законы объявлялись божественными – путем такой перестановки спиритуалисты искали путь к примирению теизма и натурализма в эпоху расцвета монистической философии и эволюционизма.

Список литературы

- PNP – PNP Wagner. Черновик письма Н.П. Вагнеру – И.Я. Бибинову, без даты.
ИРЛИ – ИРЛИ Ф. 2. Оп. 6. Д. 1. Дневник Марии Петровны Сабуровой. Годы моей жизни в общении с духовным миром. Т. 2.
РГБ – ОР РГБ Ф. 368 К. 2. Ед. 45. 17 лл. «Техника и психология молитвы». 1910-е гг.

- Аксаков, 1876 – *Аксаков А.Н.* Медиумизм и философия. Воспоминание о профессоре московского университета Юркевиче // *Русский Вестник*. 1876. Январь. С. 442–469.
- Аксаков, 1886 – *Аксаков А.* Громадный шаг вперед // *Ребус*. 1886. № 33. С. 314–315.
- Аксаков, 1887 – *Аксаков А.* Спиритизм и эволюционизм. Ответ «недоумевающему» // *Ребус*. 1887. № 8. С. 87–88.
- Барабаш, 1884 – *Барабаш Е.* Своя своих не познаша // *Ребус*. 1884. № 13. С. 123–126.
- Болтин, 1907 – *Болтин А.* Догматы Христовой церкви, изложенные согласно спиритическому учению // *Ребус*. 1907. № 20–21. С. 8–12; № 22–23. С. 9–11; № 35. С. 1–3.
- Вагнер, 1883 – *Вагнер Н.* Перегородочная философия и наука // *Ребус*. 1883. № 42. С. 378–381.
- Вилькинс, 1892 – *Вилькинс А.И.* Одно из возможных мирозозерцаний (этюд) // *Вопросы философии и психологии*. 1892. Год 3. Кн. 12. С. 20–42.
- Вопросы, 1906 – Вопросы и темы для обсуждения на первом съезде спиритуалистов в г. Москве в октябре 1906 г. // *Ребус*. 1906. № 26. С. 6–7.
- Гартман, 2019 – *Гартман Э.* Сущность мирового процесса или философия бессознательного. М.: Ленанд, 2019. Т. 1. 322 с.
- Грот, 1897 – *Грот Н.Я.* Понятие души и психической энергии в психологии // *Вопросы философии и психологии*. СПб., 1897. Кн. 4 (39). С. 801–811.
- Дю-Прель, 1889 – Организующее начало (из сочинения Дю-Преля: «Монистическое учение о душе») // *Ребус*. 1889. № 4. С. 37–39.
- Духовный дарвинизм, 1890 – Духовный дарвинизм // *Ребус*. 1890. № 36. С. 301–302.
- Кардек, 1995 – *Кардек А.* Евангелие в разъяснении спиритизма. М.: Феникс, 1995. 416 с.
- Киселева, 1907 – Из переписки Марии Петровны Сабуровой с М.В.К. // *Ребус*. 1907. № 12–13. С. 4–5; № 22–23. С. 5–6.
- Лодж, 1908 – *Лодж О.* Жизнь и материя: Критика «Мировых загадок» проф. Геккеля. М.: Творч. мысль, 1908. 144 с.
- Ломизе, 1904 – *Ломизе К.* Предсуществование и множественность воплощений // *Ребус*. 1904. № 50. С. 8–11.
- Медиумизм, 1890 – Медиумизм и наука // *Ребус*. 1890. № 48. С. 401–402; № 49. С. 409–410.
- Мозес, 1908 – *Мозес С.* Учение Духов – социальное этическое и религиозное // *Ребус*. 1908. № 4. С. 1–3; № 9. С. 1–3; № 18–19. С. 1–5.
- Снятия печати, 1905 – «Снятия печати». Сообщения, полученные из «Страны света» // *Ребус*. 1905. № 43–44. С. 4–5.
- Содди, 1915 – *Содди Ф.* Радий и его разгадка. Одесса: Mathesis, 1915. 185 с.
- Соловьев, 1906 – Из письма Вл. Серг. Соловьева к графу Л.Н. Толстому // *Ребус*. 1906. № 1. С. 1–3.
- Стоянов, 1885 – Богословско-философский журнал о спиритизме // *Ребус*. 1885. № 15. С. 141–143.
- Уоллес, 1886 – *Уоллес А.Р.* Противоречат ли медиумические явления науке // *Ребус*. 1886. № 2. С. 19–22.
- Barrett, 1912 – *Barrett W.F.* Foreword // *Swedenborg E.* The principia or The first principles of natural things: to which are added the minor principia. London: Swedenborg Society, 1912. P. V–XII.
- Eddy, 2015 – *Eddy M.D.* Nineteenth century Natural Theology // *The Oxford Handbook of Natural Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 100–117.
- Gregersen, 2008 – *Gregersen N.H.* Emergency and Complexity // *The Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 767–783.
- Mayers, 1903 – *Mayers F.W.H.* Human Personality and its Survival of Bodily Death. London: Longmans, 1903. Vol. 1. 700 p.
- Ruse, 2009 – *Ruse M.* Monad to Man: The Concept of Progress in Evolutionary Biology. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009. 641 p.

References

- IRLI F.2. Op. 6. D. 1. "Dnevnik Marii Petrovny Saburovoj. Gody moej zhizni v obshchenii s duhovnym mirom. Tom 2" [Maria Petrovna Saburova's Diary. Years of my life in communication with the spiritual world. Volume 2]. (In Russian)
- OR RGB F. 368 K. 2 Ed. 45. 17 ll. "Tekhnika i psihologiya molitvy", 1910-e gg." [Technics and psychology of prayer, 1910-s]. (In Russian)
- PNP Wagner. "CHernovik pis'ma N.P. Vagneru – I.YA. Bibinovu, bez daty" [N.P. Wagner's draft of the letter to I. Y. Bibinow, without date]. (In Russian)
- "«Snyatyaya pechati». Soobshcheniya, poluchennyye iz «Strany sveta»" ["Seals removed". Messages received from "The Country of light"], *Rebus*, 1905, No. 43–44, pp. 4–5. (In Russian)
- "Bogoslovsko-filosofskij zhurnal o spiritizme" [Theologico-philosophical journal about spiritualism], *Rebus*, 1885, No. 15, pp. 141–143. (In Russian)
- "Duhovnyj darvinizm" [Spiritual Darwinism], *Rebus*, 1890, No. 36, pp. 301–302.
- "Iz perepiski Marii Petrovny Saburovoj s M.V.K." [From Maria Petrovna Saburova's Correspondence with M.V.K.], *Rebus*, 1907, No. 12–13, pp. 4–5; No. 22–23, pp. 5–6. (In Russian)
- "Iz pis'ma Vl. Serg. Solov'eva k grafu L.N. Tolstomu" [From Vl. Serg. Solovyov's letter to the count L.N. Tolstoy], *Rebus*, 1906, No. 1, pp. 1–3. (In Russian)
- "Organizuyushchee nachalo (iz sochineniya Dyu-Prel'ya: «Monisticheskoe uchenie o dushe»)»" [The organizational principle (from Du Prel's essay "Monistic doctrine of the soul)], *Rebus*, 1889, No. 4, pp. 37–39. (In Russian)
- "Voprosy i temy dlya obsuzhdeniya na pervom s'ezde spiritualistov v g. Moskve v oktyabre 1906 g." [The Questions and themes for discussion at the first spiritualist congress in Moscow in October of the year 1906], *Rebus*, 1906, No. 26, pp. 6–7. (In Russian)
- Aksakov, A. "Gromadnyj shag vpered" [Great step ahead], *Rebus*, 1886, No. 33, pp. 314–315. (In Russian)
- Aksakov, A. "Spiritizm i evolyucionizm. Otvet «nedoumevayushchemu»" [Spiritualism and evolutionism. The answer to the "perplexed"], *Rebus*, 1887, No. 8, pp. 87–88. (In Russian)
- Aksakov, A.N. "Mediumizm i filosofiya. Vospominanie o professore moskovskogo universiteta YUrkeviche" [Mediumism and philosophy. Memoir about professor of the Moscow University Yurkevich], *Russkij Vestnik*, 1876, No. 1, pp. 442–469. (In Russian)
- Barabash, E. "Svoya svoih ne poznasha" [His own didn't receive him], *Rebus*, 1884, No. 13, pp. 123–126. (In Russian)
- Barrett, W.F. "Foreword", in: Swedenborg E. *The principia or The first principles of natural things: to which are added the minor principia*. London: Swedenborg Society, 1912, pp. V–XII.
- Boltin, A. "Dogmaty Hristovoj cerkvi, izlozhennyye soglasno spiriticheskomu ucheniyu" [The dogmas of the Church of Christ set out according to the spiritist teaching], *Rebus*, 1907, No. 20–21, pp. 8–12; No. 22–23, pp. 9–11; No. 35, pp. 1–3. (In Russian)
- Eddy, M.D. "Nineteenth century Natural Theology", in: *The Oxford Handbook of Natural Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 100–117.
- Gartman, E. *Sushchnost' mirovogo processa ili filosofiya bessoznatel'nogo* [Philosophy of the Unconscious]. Moscow: Lenand, 2019, Vol. 1. 322 p. (In Russian)
- Gregersen, N.H. Emergency and Complexity, in: *The Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 767–783.
- Grot, N.YA. "Ponyatie dushi i psihicheskoy energii v psihologii" [The conception of the Soul and psychic energy in psychology], *Questions of Philosophy and Psychology*, 1897. No. 4 (39), pp. 801–811. (In Russian)
- Kardek A. *Evangelie v raz'yasnenii spiritizma* [Gospel according to spiritism]. Moscow.: Feniks, 1995. 416 p. (In Russian)

Lodge, O. *ZHizn' i materiya: Kritika "Mirovyh zagadok" prof. Gekkelya* [Life and Matter; A Criticism of professor Haeckel's "Riddle of the Universe"]. Moscow: Tvorch. Mysl', 1908. 144 p. (In Russian)

Lomize, K. "Predsushchestvovanie i mnozhestvennost' voploshchenij" [Pre-existence and plurality of incarnations], *Rebus*, 1904. No. 50, pp. 8–11. (In Russian)

Mayers, F.W.H. *Human Personality and its Survival of Bodily Death*. London: Longmans, 1903. Vol. 1. 700 p.

Mediumizm i nauka [Mediumism and Science], *Rebus*, 1890, No. 48, pp. 401–402; No. 49, pp. 409–410. (In Russian)

Moses, W.S. "Uchenie Duhov – social'noe eticheskoe i religioznoe" [The spirit teachings – social, ethical and religious], *Rebus*, 1908, No. 4, pp. 1–3; No. 9, pp. 1–3; No. 18–19, pp. 1–5. (In Russian)

Ruse, M. *Monad to Man: The Concept of Progress in Evolutionary Biology*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009. 641 p.

Soddy, F. *Radij i ego razgadka* [The Interpretation of Radium]. Odessa: Mathesis, 1915. 185 p. (In Russian)

Vagner, N. "Peregorodochnaya filosofiya i nauka" [Baffled philosophy and science], *Rebus*, 1883, No. 42, pp. 378–381. (In Russian)

Vil'kins, A.I. *Oдно iz vozmozhnyh mirosozercanij (etyud)* [One possible worldview (essay)], *Voprosy filosofii i psihologii*, 1892, Vol. 12, pp. 20–42.

Wallace, A.R. "Protivorechat li mediumicheskie yavleniya nauke" [Do mediumistic phenomena contradict science], *Rebus*, 1886, No. 2, pp. 19–22. (In Russian)