Владислав Раздъяконов

«Наука» и «религия» в эпистемологии отечественных спиритуалистов: трансформация классической науки в конце XIX столетия

Vladislav Razdyakonov

"Science", "Religion" and Spiritualist Epistemology: Transformation of Classical Science at the End of the 19th Century

Vladislav Razdyakonov — Center for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). razdyakonov.vladislav@gmail.com

Experimental spiritualism as fringe science played significant role in Europe's intellectual life of the late 19th century. Its adherents considered science and religion problematique crucial for developing the right methods of scientific research. The article consists of four parts: (1) theoretical, which overviews subject-object relations in current theory of classical/non-classical epistemology; (2) historical, which investigates the opposition of "science" and "religion" as different spheres of human experience in Modernity, and proposes a "reality principle" as the main principle of both classical epistemology and theology; (3) typological, which presents a typology of different epistemological models in Russian spiritualism based on archival materials of it's main adherents; (4) analytical, which deals with experimental spiritualism as fringe science, emerging during a paradigm shift from classical to non-classical science.

Keywords: spiritualism, spiritism, science and religion, history of science, A.N. Aksakov, N.P. Wagner, A.M. Butlerov, classical science, non-classical science.

Живые всегда, по необходимости — и тем больше,
чем дальше мы движемся вперед во времени, —
находятся под управлением мертвых.
Таков основной закон человеческого порядка.

О. Конт «Катехизис позитивной религии»[1]

10 августа 1897 года вдова покойного академика РАН Александра Михайловича Бутлерова получила письмо от его давнего друга, будущего члена-корреспондента РАН Николая Петровича Вагнера. Н. П. Вагнер испрашивал разрешения опубликовать написанные к нему А. М. Бутлеровым письма[2]. Обращение было бы тривиальным, если бы не одно серьезное «но» — эти письма А. М. Бутлеров, по утверждению Н. П. Вагнера, написал уже после своей смерти: «Чем дольше я живу, чем ближе подходит час переселения в иной мир, тем яснее и грознее говорит голос внутри меня — и обвиняет меня в том, что я сделал непростительную ошибку, давши Вам слово, не печатать мои спиритические исследования, касающиеся явления в наших сеансах дорогого Александра Михайловича. Мое свидетельство в этом случае имело бы громадное решающее значение и обратило бы (я в этом убежден) многих неверующих на путь истины...»[3].

Дело в том, что Вагнер еще в 1893 году просил Н. М. Бутлерову, жившую в доме своего родственника А. Н. Аксакова, дать ему возможность опубликовать материалы и фотографии, полученные им на спиритических сеансах. Уже тогда она говорила, что ей не хочется, чтобы имя ее мужа снова начала бы «полоскать» пресса, которая найдет повод по этому случаю написать что-нибудь крайне нелестное о покойном. Помимо прочего те фотографии ее мужа, которые ей прислал Н. П. Вагнер, нисколько ей не напоминают ее мужа, а потому: «Вы верите своему, а я верю так-

1. Comte, A. (1858) *Catechism of Positive Religion*, p. 77. London.
2. Переписанные, по-видимому, Вагнером сообщения, озаглавленные «Сообщения с того света», хранятся в архиве Музея национальной письменности (Прага).
3. ИРЛИ Ф. 2. Оп. 17. Д. 21. Л. 1–2. Письмо Вагнера Н. П. — Бутлеровой Н. М. от 10 августа 1897 г. Все ссылки на фонд А. Н. Аксакова в ИРЛИ даются по составленной в 2012–2014 гг. автором статьи предварительной электронной описи материалов, хранящихся в фонде. «Опись» в системе обозначений, использованных для идентификации документов, соответствует номеру коробки, в которой хранятся исследованные автором архивные материалы.

же своему, именно тому, что этим летом в Бутлеровке на сеансах он неоднократно повторял нам одно: „Оставьте меня в покое“. И я считаю своим святым долгом сделать от меня все зависящее, чтобы уважить эти слова»[4]. Конфликт интересов был налицо.

В кружке Аксаковых дух советовал плохо чувствовавшему себя А. Н. Аксакову не утомляться и думать о преемнике[5]. В свою очередь, через Вагнера и Прибыткову дух сообщал о том, что он взял на себя невидимое руководство журналом «Ребус», рекомендуя Аксакову изменить политику его управления: «Понимаю и тысячу раз понимаю, что с Прибытковым он не выбьется из раз намеченной колеи, но у меня для него другие виды, и я надеюсь, что в недалеком будущем прибудут новые силы, необходимые для придания журналу жизни и деятельности. Хотел бы я тоже отделить в нем место для сообщений с того берега, где можно было бы помещать иногда советы и указания. Теперь еще рано это делать, так как Ребус не готов для этого и переход к сообщениям был бы скачком в его жизни... надо сделать почин и обратить Ребус в журнал психологических исследований, чтобы привлечь к нему силу из ученого мира. Повторяю, с редактором Прибытковым этот шаг невозможен, но скоро надеюсь привлечь человека, более способного к ведению журнала органа медиумизма»[6].

Поскольку для Вагнера эти сообщения были крайне важны, он не удовлетворился отказом жены покойного академика и попытался заручиться поддержкой его сына — Михаила Александровича. В своем письме к М. А. Бутлерову Вагнер сравнивал их компанию с трилистником, настолько, как ему казалось, они были едины в преследовании общей цели — борьбе против материалистического мировоззрения и отстаивании реальности духовного мира. Однако, как пишет Н. П. Вагнер, после смерти А. М. Бутлерова и охлаждения отношений с А. Н. Аксаковым все изменилось: «Мы втроем с Александром Михайловичем составляли неразрывный трилистник: А. Б. В. (Аксаков, Бутлеров, Вагнер. — *прим. РВС*). По крайней мере я так думал и ошибочно думал. Трилистник разорвался! Нас с Александром Николаевичем соединял благородный, любящий посредник. Этим посредником

4. ИРЛИ Ф. 2. Оп. 17. Д. 21. Л. 2-Л. 2 (об.) Черновик письма Бутлеровой Н. М. — Вагнеру Н. П. от 12 ноября 1893.
5. ИРЛИ Ф. 2. Оп. 5. Д. 8. 3 Л. «Сообщения» духа покойного академика А. М. Бутлерова.
6. ИРЛИ Ф. 2. Оп. 5. Д. 11. Л. 19–19 (об.). Загробные сообщения «духа академика А. М. Бутлерова» на сеансах Вагнера и Прибытковой. 1892.

был Ваш отец... »[7]. Однако, несмотря на столь страстный призыв, М.А. Бутлеров предпочел придерживаться позиции своей матери, хотя к самой рукописи проявил интерес, попросив Вагнера переслать ее ему[8].

Смерть А.М. Бутлерова оказала шокирующее воздействие не только на Вагнера и близких к нему людей, но и на все спиритическое сообщество. Спириты со всех концов Российской империи стремились вызвать его дух, для того чтобы получить от известного ученого подтверждение реальности существования духовного мира. Одна из известных представителей движения в Санкт-Петербурге М.П. Сабурова сообщала, что на ее сеансах Бутлеров давал советы о том, как ей обходиться с А.Н. Аксаковым так, чтобы тот, серьезно переживавший из-за смерти Бутлерова, не разочаровался в ключевой идее движения — «доказательстве существования души»[9].

В предлагаемой вниманию читателей статье «экспериментальный спиритизм» рассматривается как маргинальная программа научных исследований. Основным предметом является спиритическая эпистемология, прежде всего представления спиритуалистов о том, как должно быть правильно организовано научное познание. Опираясь на теорию В.С. Степина, раскрывающую историческую динамику развития научного знания, ставится задача показать, что эта эпистемология имеет ряд особенностей, указывающих на ее близость к неклассическому типу представлений о научном познании. Научная гипотеза предлагает рассматривать «экспериментальный спиритизм» как маргинальную научную программу, возникшую при переходе от классического к неклассическому типу научного познания. Характерной особенностью этой программы является эклектическое сочетание классических и неклассических представлений об устройстве научного познания, которое отчасти предопределило ее поражение в борьбе за обретение легитимности перед широким научным сообществом того времени.

7. ИРЛИ. Ф. 2. Оп. 17. Д. 21. Л. 1 — Л. 1. (об). Письмо Вагнера Н.П. — Бутлерову М.А. от 10 августа 1898.
8. ИРЛИ Ф. 2. Оп. 17. Д. 21. Л. 1. (об.) — Черновики письма Бутлерова М.А. — Вагнеру Н.П. от 22 сентября 1898.
9. ИРЛИ Ф. 2. Оп. 6. Д. 1. «Годы моей жизни в общении с духовным миром». «Спиритический дневник Марии Петровны Сабуровой в 3-х частях, находящийся у меня на хранении до ее востребования. В случае моей смерти он должен с ея согласия поступить в Императорскую публичную библиотеку вместе с моими спиритическими книгами. Октябрь, 1899».

Статья состоит из четырех частей: теоретическая часть раскрывает содержание классического и неклассического типов научного знания через призму субъект-объектных отношений; историческая часть определяет специфику противопоставления «науки» и «религии» как двух различных сфер человеческого опыта в Новое время, а также утверждает «принцип реальности» объекта познания как общую черту теологии и классической эпистемологии; феноменологическая часть предлагает типологию движения отечественного спиритуализма, отмечая видовое многообразие эпистемологических моделей экспериментального спиритизма, а также демонстрируя отношение к научному познанию спиритуалистов, никак не связанных с научным сообществом; аналитическая часть говорит об экспериментальном спиритуализме как маргинальной научной программе, возникающей при переходе от классической к неклассической науке.

Спиритическая идеология, которую нередко характеризуют как «синтетическую», стремилась снять характерные для философского дискурса конца XIX столетия противопоставления «природы» и «культуры» (естественнонаучного и гуманитарного знания), «естественного» и «трансцендентного» (научного и теологического знания), утверждая исключительно «естественный» характер коммуникации верующих и предметов их веры. «Естественное», однако, не у всех спиритуалистов приравнивалось к «научному». Пространство «естественного» становилось местом встречи «науки» и «религии» как различных способов познания. Чтобы разобраться, каким образом так получилось, следует обратиться к современной философии науки и истории взаимоотношений науки и религии.

Субъект-объектные отношения в классической и неклассической эпистемологических моделях

«Субъект-объектные отношения» — важнейшее понятие методологии научного познания, описывающее процесс научного познания. Исторически именно такая трактовка научного познания становится доминирующей в западноевропейской философии, рассуждающей о научном познании, в Новое время. Таким образом, с одной стороны, «субъект-объектные отношения» как особая категория представляют собой исследовательский инструмент современной эпистемологии, с другой — это ее необходимая фор-

ма, без которой представляется невозможным говорить об эпистемологических основаниях западноевропейской науки[10].

Утверждение определенного видения западноевропейской философией субъект-объектных отношений может служить маркером, отличающим модерн как особый период развития западной культуры. Начало модерна маркируется утверждением субъект-объектных отношений в рамках «классической модели» научного познания, его окончание — формированием значимой альтернативы этому видению в рамках «неклассической модели» в первой половине XX столетия[11]. Таким образом, модерн, если рассматривать его через призму эпистемологии, заканчивается тогда, когда в западноевропейской философии, рассуждающей о природе научного знания, доминирующее место занимает «неклассическая модель».

Первые попытки осмысления правильного соотношения субъекта и объекта познания в научном исследовании связываются с трудами таких философов, как Рене Декарт, выводивший алгоритм научного познания («учение о методе»), и Фрэнсис Бэкон, заявивший о необходимости освобождения субъекта познания от внешнего по отношению к нему воздействия («теория идолов») и рекомендовавший наблюдение, индукцию и эксперимент в качестве гарантированных методов получения, выведения и верификации утверждений о природе вещей («теория отражения»). «Классическая модель» обычно обосновывается отсылкой к фундаментальным сочинениям Галилео Галилея и Исаака Ньютона, а также указанием на разные ее виды в трудах философов, говоривших о научном познании, из которых, возможно, наибольшее

10. «Некоторые авторы предлагают заменить теорию познания широко понятой „философией познания“. Встречаются и рассуждения о том, что все старые категории традиционной эпистемологии: субъект, объект, реальность, объективность знания, рациональность, истина — потеряли сегодня смысл. Ясно, что в случае такого понимания теряет право на существование и сама эпистемология». *Лекторский В.А.* О классической и неклассической эпистемологии // На пути к неклассической эпистемологии. Отв. ред. В. А. Лекторский. М.: ИФРАН, 2009. С. 7.

11. В отечественной философии науки понятие «неклассическая» применяется по отношению к ее истории и эпистемологии различно. Согласно В.С. Степину «неклассическая наука» охватывает период ее развития с начала XX века до 70-х годов XX века; согласно В.А. Лекторскому, «неклассическая эпистемология» возникает как ответ на вызов со стороны современной когнитивной и эволюционной эпистемологии с 70-х годов XX столетия. При этом, несмотря на расхождение в исторической оценке, как представляется, у обоих авторов присутствуют безусловные пересечения в оценке «неклассического» характера субъект-объектных отношений.

значение для его истории имеют Джон Локк («учение о первичных и вторичных качествах»), Иммануил Кант («кантианский переворот») и Огюст Конт (позитивистская философия науки).

Важнейшим качеством субъекта познания считается его отстраненность от объекта познания: чтобы правильно понять природу изучаемого, необходимо посмотреть на него со стороны. Предполагается, что субъект познания окажется в такой «идеальной» позиции по отношению к объекту вследствие предварительной процедуры самоочищения от всех предвзятых по отношению к объекту суждений. Такая «идеальная» с точки зрения гносеологии позиция определяется в западноевропейской философской традиции как беспристрастность. Ключевым качеством объекта выступает его сущностная неизменность, гарантируемая постоянством времени и пространства, определяющим его основные «первичные» качества. Природа объекта исследования считается тождественной самой себе и независимой от субъекта познания. Таким образом, достижение «идеальной» позиции субъекта и соблюдение всех научных процедур позволяют выявить подлинную природу вещи[12].

Качества получаемого «знания» частично совпадают с «ценностями», о которых говорил Р. Мертон, в частности, указывая на его «универсализм» и «коллективизм»[13]. Ключевым условием обретения знания объявляется следование методологии, причем из различных способов получения «знания», пожалуй, наибольший вес приобретает сравнение, позволяющее отличить сущностные качества вещи от ее вторичных качеств. Подтверждение истинности знания в рамках классической модели чаще всего осуществляется путем указания на его соответствие природе вещи («корреспондентская теория истины»). Важнейшей постулируемой характеристикой научного знания объявляется его целостность — одни суждения о предмете, вынесенные в рамках од-

12. «На этапе классической науки доминировал идеал, согласно которому объяснение и описание должно включать только характеристики объекта. Ссылки на ценностно-целевые структуры познания, на особенности средств и операций деятельности, согласно классическим нормам, не должны фигурировать в процедурах описания и объяснения. Отклонение от этих норм воспринималось как отказ от идеала объективности знания». *Степин В.С.* Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // *Степин В.С.* Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб., 2009. С. 249–295.

13. «Мертоновский этос науки — идеальная модель научной деятельности во времена классической науки». *Мирская Е.З.* Р. К. Мертон и этос классической науки // Философия науки. Этос науки на рубеже веков. Вып. 11. М.: ИФ РАН, 2005. С. 20.

ной науки, не могут противоречить суждениям в рамках другой, в случае противоречия одно из них неминуемо должно считаться ложным.

В конечном счете именно отсылка к универсальному характеру научного «знания» позволяет заявлять ряду мыслителей XVIII–XIX веков о его принципиальном эпистемологическом превосходстве над другими формами знания. Обычно эти формы не рассматриваются в рамках классической модели как самостоятельные формы знания, а скорее как заблуждения, основанные либо на неверных представлениях субъекта («теология»), либо не обладающие правильными средствами проверки суждений и не избежавшие воздействия частных точек зрения по вопросам онтологии и гносеологии («философия»).

Неклассическую модель характеризуют серьезным пересмотром субъект-объектных отношений. Исторически ее становление принято связывать с кризисом рациональности на рубеже XIX–XX веков, формированием в западноевропейской философии феноменологического направления как альтернативной классическому рационализму познавательной стратегии, а также широкому спектру научных революций в естественных науках[14]. Неклассическая модель обычно обосновывается отсылкой к сочинениям Нильса Бора, утвердившего принцип дополнительности в рамках квантовой теории, и Альберта Эйнштейна, показавшего время и пространство как относительные категории в рамках теории относительности.

Ключевым качеством субъекта и объекта исследований в рамках неклассической модели признается их общее единство и изменчивость. В неклассической модели субъект и объект познания оказываются взаимозависимыми, так что само понятие субъект-объектных отношений начинает рассматриваться не столько как отношения субъекта и объекта, сколько как целостная система, в которой субъект и объект оказываются связаны друг с другом настолько, что их разделение представляется всего лишь эвристической гипотезой, но не жесткой констатацией факта. В то же время эта система рассматривается как находящаяся в процессе постоянной трансформации, вследствие чего возникающее «знание» оказывается относительным конкретных состояний субъекта и объекта.

14. *Степин В. С.* Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // *Степин В. С.* Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб., 2009. С. 249–295.

Главным качеством субъекта познания оказывается в противовес классической модели его вовлеченность в процесс изучения объекта, что особенно ярко проявляется в гуманитарных науках[15]. Наиболее ясно этот тезис иллюстрирует феноменология, постулирующая необходимость вовлечения субъекта исследования в деятельность объекта: если ты хочешь понять другого, тебе необходимо пережить то, что он испытал[16]. Другим, не менее важным качеством оказывается зависимость субъекта от контекста, в котором он находится — наука как деятельность по производству «знания» обусловлена культурными и социальными факторами, определяющими содержание мышления субъекта, в том числе и содержание его теорий[17].

Апелляция к чувству в рамках феноменологической программы подчеркивает выраженный иррациональный характер способа познания, характеризующийся как «эмпатия», «инсайт», «вживание». Вычленение причин явления как конечный результат исследования объявляется бесперспективным и заменяется дескрипцией, благодаря которой становится возможным проведение сравнения и установление классификации изучаемых феноменов.

Появляющееся в результате взаимодействия субъекта и объекта «знание» оказывается всегда относительным опыта взаимодействия субъекта и объекта и, соответственно, не может претендовать на абсолютный характер. Как представляется, именно «опыт», взятый во всей его полноте, определяет ситуативность «знания». Соответственно, обоснование ценности такого знания часто проводится либо по социальному критерию («конвенционалистская» теория истины), либо по прагматическому (идея полезности независимо от истинности). При этом, указывая на ре-

15. О современных попытках создания такой философии познания см.: *Микешина Л.А.* Философия науки. Современная эпистемология. М., 2005. С. 33–38.

16. Показательна в этом отношения феноменология религии, зачастую утверждающая необходимость религиозного опыта для понимания религии: «Мы призываем вспомнить момент сильной и наиболее возможно односторонней религиозной возбужденности. Того, кто не может этого сделать или кто вообще не испытывал такого момента, мы просим далее не читать». *Otto P.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2007. С. 15.

17. «Конструктивистский» подход предлагает рассматривать научное знание как результат человеческой деятельности, созданный с помощью локальных культурных и материальных средств, а не как следствие откровения предзаданного порядка природы». Golinski, J. (2005) *Making Natural Knowledge. Constructivism and the History of Science,* p. XVII. Chicago: Chicago University Press.

лятивность «знания», некоторые современные философы науки заключили, что различные формы знания, например теологическое и научное, по крайней мере чисто теоретически должны быть признаны как равноценные. Отсюда следует, что ни одно из них не может претендовать на эпистемологическое превосходство и опираться на политику как средство отстаивания собственного видения мира[18].

Конфликт науки и религии в Новое время и вера в «реальность»

С точки зрения истории науки классическая эпистемологическая модель формируется в раннее Новое время через постепенное противопоставление другим формам познания. Это событие, которое в старой историографии принято обозначать как «Научная революция»[19], можно рассматривать как водораздел, пролегающий между «старым» и «новым» временем. Научная революция представляет собой длительный процесс формирования новых эпистемологических приоритетов, начавшийся в Западной Европе в XVII веке и закончившийся в XIX столетии.

Научной революции сопутствовал отказ от «старой» научной картины мира, связанной с христианской систематической теологией[20]. Постепенное ослабление ее влияния сопровождает Научную революцию, выступающую в качестве значимого фактора европейской секуляризации, постепенно выводящей христианское учение, наравне с другими «религиями», из публичной сферы. Ее окончание приходится на начало XIX века и маркируется появлением философии первого позитивизма, предложившего

18. *Фейерабенд П.* Против метода. Очерк анархистской теории познания. М., 2007. С. 36.

19. Автор сознательно совмещает два типа риторики — «процессуальную» и «событийную». Споры между представителями старой и новой историографии отражают различные методологические установки историков: одни ориентированы на установление различий между формами знания, другие — на установление сходств, одни — на установление границы между эпохами, другие — на их взаимосвязь. В противоположность этой в общем-то бесперспективной борьбе стоит утверждать дополнительность различных описаний, и не отвергать «классический», «презентистский» взгляд на историю, хотя бы потому, что именно он придает целостность истории и наделяет ее мифологическим значением, обеспечивающим единство научного сообщества через осознание единства собственной истории.

20. *Барбур Й.* Физика и метафизика в XVII веке // *Барбур Й.* Религия и наука. История и современность. М., 2001. С. 3–37.

целостное теоретическое осмысление «науки» как самостоятельной сферы человеческой жизни[21]. Именно в это время получают широкое распространение базовые понятия европейского модерна — «наука», «религия», «культура», «общество», выступающие в качестве инструмента восприятия образованным европейцем окружающего его мира. В этой связи широкое обсуждение в XIX столетии конфликтного характера отношений между «научным знанием» и «христианской теологией» продуктивно рассматривать как следствие утверждения новой эпистемологической парадигмы.

Вместе с тем отношения между «религией» и «наукой» имеют куда как более сложный характер, не раз заставлявший философов Нового времени сопоставлять их не через противоречие их частного содержания, а через нахождение общих характеристик как целостных систем знания. Одним из оснований западноевропейской научной традиции является пифагорейско-платоническая универсальная идея, доступ к которой обеспечивается при помощи рациональных математических доказательств, а эксперимент выступает в качестве средства проверки «универсальности» полученных данных[22]. Все, что не поддается математическому исчислению, объявляется непознаваемым средствами науки и выносится за скобки научного исследования. Однако изначально идея математического познания, прежде всего потому, что оно было универсальным и общим, напрямую связывалась с божественным познанием[23]. Этот взгляд на познание природы как своего рода богопознание (или, в рамках христианской тра-

21. Этот подход перекликается и, одновременно, полемизирует с позицией, представленной в работах Э. Каннингема: Cunningham, A. and Williams, P. (1993) «De-Centring the 'Big Picture': 'The Origins of Modern Science' and the Modern Origins of Science», *The British Journal for the History of Science* 26 (4): 407–432. Общий обзор истории трактовок отношений науки и религии начиная с О. Конта, см.: Gregory, F. (2003) «Science and Religion», in *From Natural Philosophy to the Sciences: Writing the History of the Nineteenth-Century Science*, pp. 329–358. Chicago: University of Chicago Press.

22. «Реальный мир — мир, подчиняющийся исключительно количественным зависимостям... Математика — язык и совершенная модель Вселенной». *Светлов В.А.* Метод идеализации Галилео Галилея: математика как язык природы // *Светлов В.А.* История научного метода. М., 2008. С. 97.

23. В современной историографии вопрос о соотношении «науки» и «религии» в ранней греческой философии остается дискуссионным, принимая во внимание как относительный характер исследовательских понятий, так и насыщенность ранней греческой историографии науки мифологическим материалом. См. больше на примере учения Пифагора и его интерпретаций: *Жмудь Л.Я.* Пифагор и ранние пифагорейцы. М., 2012.

диции, мягче, как познание божественного Замысла по его творению) в общем и целом характерен и для основателей европейской науки.[24]

Таким образом, важным сходством, сближающим классическую модель научного познания и теологию, несмотря на то, что они исходят из различных по содержанию онтологии (что действительно существует) и гносеологии (как можно познать то, что существует), является утверждение веры в существование подлинной реальности и в принципиальную возможность для человека до нее добраться. Именно такой «верой» можно объяснить столь характерное для научного мышления желание выбираться за пределы концептуальных каркасов[25], создаваемых человеческим мышлением, так же как и противопоставлять добытое «знание» прежнему «знанию», объявляя об очередной Научной революции и постепенном приближении к пониманию сути изучаемого объекта[26].

Вместе с тем по мере того, как конфликт между «наукой» и «религией» приобретает идеологическое и социальное измерение, «наука» начинает рассматриваться как форма познания, раскрывающая законы естественного мира независимо от какого-либо отношения получаемого ею знания к идее Бога. В свою очередь, «религия» начинает опознаваться как часть естествен-

24. Обоснованию этого тезиса посвящено большинство исторических трудов о проблемах взаимоотношений «науки» и «религии» в раннее Новое время. Некоторые исследователи предполагают, что система организации научного знания и его этический кодекс также коррелировали с «религиозными» образцами: *Сапрыкин Д.Л.* «Научный орден» Фрэнсиса Бэкона: зарождение научного общества нового типа // Науковедение, № 3. М., 2000. С. 194–208; Merton, R. (2000) *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England. New-York:* Howard Fertig.

25. «Я верю в „абсолютную“ или „объективную“ истину в смысле Тарского (хотя я, конечно, не абсолютист в том смысле, что не считаю, что я или кто-то еще имеет истину у себя в кармане)... Я допускаю, что в любой произвольно взятый момент мы — пленники концептуального каркаса наших теорий, ожиданий, нашего предшествующего опыта, нашего языка. Но мы пленники не в буквальном смысле: если захотим мы можем вырваться из нашего каркаса когда угодно... То, что разные каркасы подобны взаимно непереводимым языкам — это догма и догма опасная». *Поппер К.* Нормальная наука и опасности, связанные с ней // *Кун Т.* Структура научных революций. М., 2003. С. 323. См. также о религиозных основаниях научного мышления: *Маркова Л.А.* Наука и религия глазами христианского богослова С. Яки // Философско-религиозные истоки науки М., 1997. С. 219–264.

26. «Великие умы, заложившие фундамент современной цивилизации, такие как Джон Локк, имели причины для недовольства традиционной догматической теологией, хотя они не совсем правильно понимали, на чем именно основано это их отношение. Их подлинным врагом было учение о догматической завершенности — учение, которое с равной силой процветало и процветает в рамках теологии, науки и метафизики». *Уайтхед А.Н.* Приключения идей. М., 2009. С. 208.

ной природы человека, ее источниками (независимо от того, о какой религии идет речь) в XVII–XIX веках все чаще объявляются, с одной стороны, чувства и мышление человека, с другой — природа, доступная его интерпретации и переживанию[27].

Противопоставление «науки» и «религии» в Новое время имеет три основных измерения — эпистемологическое (Бог и Природа как различные предметы познания, различие методов познания), социально-политическое (борьба социальных институтов и их участие в борьбе за власть), идеологическое (противоречие описаний каких-либо событий и процессов). Конфликт между наукой и религией в Новое время опознается различными способами, однако наиболее характерным было противопоставление со стороны многих ученых общих положений «универсальной» науки частным мнениям религии[28]. Кроме того, наука претендовала на открытие общего «естественного» основания многообразного мира человеческой культуры, а также позиционировала себя как универсальную площадку для диалога между людьми.

Стоит отметить, что подобное противопоставление «науки» и «религии» в Новое время, по-видимому, генетически связано с иудео-христианским противопоставлением Творца и сотворенного им мира[29]. Можно предположить, что идея «независимости» «науки» и «религии» проникает в европейскую философию Нового времени как дериват христианско-платонической трактовки божественного как трансцендентного, «абсолютно иного» (пользуясь терминологией Р. Отто) по отношению к сотворенно-

27. «Я утверждаю, что космическое религиозное чувство является сильнейшей и благороднейшей из пружин научного исследования... Только тот, кто сам посвятил свою жизнь аналогичным целям, сумеет понять, что вдохновляет таких людей и дает им силы сохранять верность поставленной перед собой цели, несмотря на бесчисленные неудачи. Люди такого склада черпают силу в космическом религиозном чувстве. Один из наших современников сказал, и не без основания, что в наш материалистический век серьезными учеными могут быть только глубоко религиозные люди». *Эйнштейн А.* Собрание научных трудов. М., 1967. Т. IV, Ст. 39. С. 126.

28. Известный девиз Лондонского королевского общества *Nullius in verba* как нельзя лучше передает характерное отношение к мнению авторитетов, если оно не основано на экспериментальном доказательстве. Пропаганда такого отношения становится расхожим местом в сочинениях ряда французских просветителей, а законченную концептуальную форму получает в первой позитивистской философии (см.: *Ослер М.* Религия и меняющаяся историография научной революции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., 2013. № 1. С. 31–52).

29. *Гайденко П.П.* Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. М., 2006. С. 79–119.

му им миру. Впрочем, можно утверждать и обратное: корни подобного подхода следует искать в парменидовском разделении «истины» и «мнения», которые противопоставляются как «единое» и «многое» и коренятся, по-видимому, в особенностях человеческого мышления, обладающего врожденной способностью к отделению естественных процессов от тех, которые оно считает сверхъестественными[30].

Однако такое различение науки и религии как сферы «общего» и сферы «частного» не устраивало многих философов и ученых, поскольку оно, по их мнению, предполагало преодоление противоречия между «общим» научным и «частным» религиозным «знанием». С подобной проблемой совмещения «общей» и «частной» точек зрения христианские теологи столкнулись еще в XIII веке, когда пытались справиться с вызовом философии Аристотеля, и уже тогда «учение о двойственной истине» вызывало множество скептических возражений со стороны консервативно настроенных мыслителей[31]. Неудивительно, что помимо большого количества ученых и теологов, работавших в рамках «нормальной науки» и негласно предполагавших идею независимости науки и религии, Новое время стало свидетелем большого количества революционных попыток преодоления этого противоречия.

Эти попытки осуществлялись двумя способами, в зависимости от того, какому из принципов — «универсальному» или «частному» — отдавал предпочтение конкретный автор. Например, «от науки к религии» шли многие философы, обычно придерживавшиеся в трактовке отношений Бога и мира концепции деизма и разрабатывавшие концепт «естественной религии». Религия в пределах только разума получила свое развитие в рамках различных религиозных учений времен Французской революю-

30. В этом отношении стоит вспомнить рассуждения Б. Малиновского — примитивный человек в своей повседневной деятельности хорошо понимает, где проходит граница между естественным и сверхъестественным. *Малиновский Б.* Магия, наука и религия // *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М., 1998. С. 19–91. При этом понимание некоторых вещей, событий и процессов как сверхъестественных можно объяснить недостатком знаний примитивного человека. Наделение того или иного предмета «сверхъестественным» свойством оказывается единственным средством включить его в повседневную, «естественную» жизнь.

31. Grant, E. (1996) «The Reception and the Impact of Aristotelian Learning and the Reaction of the Church and Its Theologians», in *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages*, pp. 70–85. Cambridge.

ции и позитивной религии О. Конта[32]. В конце XIX века эстафета была принята такими новыми религиозными движениями, как теософия, утверждавшими равнозначность разных путей постижения истины и говорившими о существующем между всеми религиями фундаментальном единстве, никак не связанном с их частными различиями[33]. Религия при таком подходе трактуется как врожденное *свойство* человека и опознается прежде всего как способность или особого рода *отношение* к священному предмету. Учение религии, не говоря о культе, становится все более абстрактным и во многих случаях играет либо вторичную роль, либо, в принципе, не рассматривается как имеющее какое-либо значение.

Обратное движение «от религии к науке» было представлено учеными и философами, стремившимися сохранить и защитить специфическое учение своей религии. Наиболее известным его проявлением стало в Новое время движение «естественной теологии», пытавшейся подкрепить научными аргументами идею Божественного Творения и замысла[34]. Современным характерным представителем подобного отношения к науке, как инструменту подтверждения религиозных доктрин, является библейский креационизм, объявляющий о необходимости проверки «универсальных» утверждений науки частными истинами библейского текста.

Экспериментальный спиритизм, как мы продемонстрируем ниже, нельзя отнести к какому-либо из обозначенных дискурсов европейской мысли. Именно этот факт принуждал исследователей относить его к «маргинальным», не вписывающимся в общую картину феноменам (при этом делались попытки вписать его либо в логику секуляризации, либо, напротив, показать его «ретроградный» характер). Объяснить такую двусмысленность спиритизма можно, если рассматривать его как одну из переходных форм, возникающих при переходе от классической к неклассической эпистемологической модели.

32. Wright, T. R. (2008) *The Religion of Humanity: The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain*. Cambridge.

33. *Фаликов Б.З.* Паломники в страну востока // *Фаликов Б.З.* Культы и культура. М., 2007. С. 19–51.

34. *Брук Дж.* Судьба и задачи естественного богословия // *Брук Дж.* Наука и религия: историческая перспектива. М., 2004. С. 166–193.

«Научный» и «религиозный» типы отечественного спиритизма XIX столетия

В рамках нашего исследования мы определяем «спиритизм» самым широким образом как веру в существование духов и возможность общения с ними. В XIX столетии эта вера становится предметом ожесточенной полемики между представителями разных социальных групп; ученые и священники, публицисты и независимые исследователи обсуждают, способен ли спиритизм как специфическая практика дать ответ на вопрос о реальности существования человеческой «души». При всем многообразии точек зрения всех сторонников положительного ответа объединяло одно — все они ссылались на непосредственный «опыт» общения с духами как главное доказательство их существования.

«Опыт» — понятие одновременно из романтического и позитивистского лексикона. Фундаментальное различие в его трактовке состоит в том, что для романтика «опыт» непосредственно переживается субъектом познания, в то время как для условного позитивиста «опыт» обладает универсальной значимостью, независимой от субъекта. И тот и другой «опыт» открывает доступ к реальности, однако, если романтический открывает ее во всей полноте субъективного переживания, то позитивистский — через общие всем людям мышление и чувства.

Спиритизм как специфическая идеология и практика возникает на границе позитивистского и романтического дискурсов. Опираясь на характерное для XIX столетия противопоставление «науки» и «религии» как общего и частного знания, отечественный спиритизм как культурный феномен можно разделить на два идеальных типа — «религиозный» и «научный».

Религиозный тип спиритизма — это религия непосредственного опыта встречи со «священным», истоки которой в рамках христианства следует искать в движении Реформации и, шире, христианском апофатическом мистицизме. Для такой религии характерно: осуждение пассивного усвоения традиции; хотя размышление о предмете не может заменить встречу с ним лицом к лицу, разум рассматривается как единственно возможное средство интерпретации религиозного опыта; культовая практика и доктрина рассматриваются как вторичные по отношению к религиозному опыту; наука как средство познания мира при помощи контролируемого и повторяемого эксперимента либо прямо

отвергается, либо демонстрируется ее недостаточность в познании мира.

Научный тип спиритизма — непризнанная научным сообществом разновидность научной практики, преследующая своей целью изучение мира духов как естественного мира. По своей сути он представляет «научную» разновидность естественной теологии, стремившейся еще со времен античности рациональными средствами подтвердить существование разных предметов веры. Научный тип спиритизма стремится за счет духовного мира расширить пространство «естественного», которое он рассматривает как единственно реальное, и обычно скептически относится к любым формам «трансцендентного» как к воображаемому. В историографии вопроса его чаще всего называют побочным следствием развития наук, прежде всего определяют как специфическое направление психологии, поставившее своей целью опытным путем доказать независимость человеческой психики от ее материального носителя.

С историко-культурной точки зрения предлагаемая типология обладает эвристической пользой: во внутренней полемике, которая велась между представителями указанных типов, обнажается стремление к преодолению разграничения сфер «науки» и «религии». Содержание предлагаемой типологии не статично: в исторической перспективе взгляды многих мыслителей претерпевают трансформацию, смещаясь с одного конца к другому ее концу (например, от «объективизма» науки к «субъективизму» религии). В то же время она с достаточной точностью позволяет показать видовое разнообразие спиритизма, объединявшего под своими знаменами людей, отличавшихся друг от друга видением правильного соотношения науки и религии.

К «научному» типу следует относить деятельность и сочинения трех крупнейших апологетов научного изучения явлений, происходящих на так называемых спиритических сеансах, — Александра Николаевича Аксакова, Александра Михайловича Бутлерова, Николая Петровича Вагнера. Формирование русского научного сообщества исследователей медиумических явлений приходится на 1870-е годы, когда с ними знакомятся сначала А. М. Бутлеров, потом Н. П. Вагнер, и, наконец, оно достигает наибольшей степени публичности благодаря деятельности специальной комиссии, образованной при Физическом обществе Санкт-Петербургского университета (1875–1876). На 1880-е и начало 1890-х годов приходится пик организационной и публикационной активности

движения, однако к началу столетия оно утрачивает свое влияние, во многом не выдерживая конкуренции с религиозными видами спиритизма[35].

Специфика методологической позиции исследователей медиумизма позволяет говорить о трех видах «научного» типа спиритизма: «опытном» (А. М. Бутлеров), «теоретическом» (А. Н. Аксаков), «доктринальном» (Н. П. Вагнер). Представленные исследователями виды научного типа спиритизма могут быть выделены по следующему критерию: степень глобальности выводов, получаемых на основе анализа содержания отдельных экспериментов.

А. М. Бутлеров по праву имел в России авторитет признанного ученого. По этой причине в его архиве мы находим значительное количество писем от начинающих спиритов, которые просят поставить их занятие спиритизмом «на научную основу». Характерная аргументация выстраивалась в письмах приблизительно следующим образом: «Верьте, профессор, что не простое любопытство, гонящее с одинаковой силой праздного человека на спиритический сеанс и на представление фокусника, не это чувство заставляет меня обратиться к вам как к центру и естественному главе всех лиц, сочувствующих серьезному отношению к спиритизму... Вы один можете дать направление нашему кружку. Вы один можете поставить наши сеансы на рациональную почву... так что вы один соединяете в лице своем и веру в этого рода явления и веский авторитет глубокого ученого»[36]. Соответственно, А. М. Бутлеров в «трилистнике» обладал безусловным «научным» авторитетом: Аксаков не обладал какими бы то ни было научными регалиями, а Вагнер довольно скоро прослыл эксцентриком.

По сравнению со своими коллегами по спиритическому увлечению А. М. Бутлеров в отношении медиумических явлений занимал осторожную позицию. Он признавал реальность «медиумических фактов» и был готов согласиться с высказыванием на этот счет математика Августа де Моргана: «Физические объяснения, доселе мне попадавшиеся, до жалости недостаточны; духовная гипотеза достаточна, но представляет громадные трудности»[37]. Таким образом, спиритическая гипотеза рассматривалась

35. *Раздьяконов В. С.* Расцвет и закат «экспериментального спиритизма» в России 1880–1890-х годов // Вестник РГГУ. 2010. № 15. С. 162–171.

36. ИРЛИ Ф. 2. Оп. 17. Д. 48. 1 Л. об. — 2 Л. об. Письмо (1) Стрельбицкого, Ал. 1881.

37. *Бутлеров А. М.* Статьи по медиумизму. СПб., 1889. С. 66. Ориг. цитата: Morgan, A. (1863) *From Matter to Spirit. The Result of 10 Years Experience in Spirit Manifestations*, p. VI. London.

им как одно из возможных объяснений, оставаясь при этом именно гипотезой. Характерно, что в последние годы жизни Бутлеров мало интересовался спиритическими явлениями, о чем с некоторым раздражением пишет в письме Вагнеру Аксаков, советуя скорректировать содержание посмертной статьи о Бутлерове: «Вы говорите, что Александр Михайлович „больше“ (?) не интересовался явлениями. Тут надо быть осторожными, иначе подхватят и перетолкуют. Необходимо пояснить: убедившись в сущности дела и перевидевши достаточно, А. М. мало интересовался повторениями, больше (*неразб., возможно, „случаями“. — Прим. РВС*) особыми или при условиях, не допускающих полного контроля»[38].

В программе лекции, затрагивавшей вопрос о соотношении медиумических исследований и христианства, Бутлеров пишет, что одно нисколько не противоречит другому, поскольку «научное» знание и «религиозное» знание независимы друг от друга[39]. Медиумизм не приносит никакого вреда христианству, представляя собой всего лишь новую область положительного знания о природе. Более того, эти знания в конечном счете могут быть использованы христианством, так как потенциально смогут подтвердить существование души и опровергнуть материалистов:

> Вопрос этот составляет достояние чистого положительного знания, так как весь центр (2Л.) тяжести его лежит в фактах, ныне считаемых уже несомненными весьма значительным числом авторитетных лиц. Как отрасль фактического знания, вопрос о медиумизме, подобно другим отраслям науки, конечно, не может подлежать задержке или устранению путем каких-либо внешних приемов... На основании этих несомненных фактов могут быть сделаны более или менее вероятные заключения и выводы, между которыми особую важность представляет прямо противоположенный материализму вывод о существовании духовного мира и перехода в него человека по смерти тела (2Л., оборот) ... Такое воззрение одинаково хорошо согласуется с основами самых различных религиозных воззрений, вовсе не приурочиваясь исключительно к какому-либо одному из них; всякие же дальнейшие выводы из реальности медиумических явлений будут вполне произвольны и могут быть сделаны

38. ИРЛИ Ф. 2. Оп. 2. Д. 45. Л. 1 (Л. 1 об). *Аксаков А. Н.* Справка, посланная мною Вагнеру по поводу всего, что он напутал в своей статье об Ал. М. Бутлерове, 1888, ноябрь.

39. *Прибытков В.* Спиритизм в России, от возникновения до настоящих дней. СПб., 1901. С. 124.

> лишь на почве суеверия, то есть при таких условиях, при которых ложные учения и верования нередко находят мнимую опору в основе совершенно истинной. Встречаясь с материализмом, медиумизму всего легче с успехом бороться с ним, так как он противопоставляет ему реальные факты, то есть то самое, на что материализм мнит себя опирающимся[40].

Отношения Аксакова и Вагнера к «научному» и «религиозному» знанию уже были исследованы нами в другом месте[41], поэтому в данной статье ограничимся лишь общими утверждениями. А. Н. Аксаков по сравнению с Бутлеровым шел дальше, не только признавая реальность медиумических фактов, но и прямо работая над защитой их «спиритической» интерпретации. Ключевое сочинение А. Н. Аксакова «Анимизм и спиритизм» было посвящено возможности научного обоснования «гипотезы духов» — объяснение, априорное отвержение которого научным сообществом вызывало наиболее серьезные возражения у его сторонников.

В свою очередь, Н. П. Вагнер не только признавал «спиритическую гипотезу», но и интерпретировал содержание полученных «от духов» сообщений с целью прояснения их «доктрины». Значимые расхождения между ним и А. Н. Аксаковым в понимании того, как правильно нужно проводить исследование медиумических феноменов, в конечном счете привели к расколу среди лидеров научного типа спиритизма. Сформулированное Н. П. Вагнером к концу жизни религиозно-философское учение свидетельствует о его эволюции от «научного» к «религиозному» типу спиритизма.

Характеризуя расхождение во взглядах между Аксаковым и Вагнером, достаточно привести слова Вагнера, обращенные к Бутлерову: «Аксаков не только на меня, но и на тебя и на всех ученых смотрит с пренебрежительной снисходительностью. Для него наука есть материалистическая помеха развитию пра-

40. ИРЛИ Ф. 2. Оп. 10. Д. 113. 2 Л. Бутлеров А. М. Копия письма Ю, Александру Николаевичу (цензору Ребуса). Рукой Н. М. Бутлеровой. 1886 19/IV. Сходную позицию, по всей видимости, занимал представитель «молодого» поколения исследователей медиумических явлений граф М. М. Петрово-Соловово (1868–1954), вступивший в 1890 году в английское «Общество психических исследований», занимавшее весьма консервативную позицию относительно правильности интерпретации феноменов при помощи «гипотезы духов»

41. *Раздъяконов В. С.* Христианский спиритизм Н. П. Вагнера и рациональная религия А. Н. Аксакова между «наукой» и «религией» // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2013. № 48 (4). С. 55–72.

вильного взгляда на вещи. Следовательно — глупость, которой не стоит заниматься. И ты и он стараетесь пригнуть науку к спиритизму, а я желаю подвести ее под основы спиритизма. *Inde ira* и непримиримость во взглядах»[42]. Если А. Н. Аксаков в своих публикациях много говорит об «ортодоксальных догматиках», мешающих прогрессу научного знания, для Вагнера этот вопрос был решен уже к концу 80-х годов. Именно тогда он посредством различных медиумов общался с «духом» Бутлерова, а впоследствии в своей книге «Наблюдения над медиумизмом» сформулировал собственное религиозно-философское учение, выведенное им из сообщений добрых духов.

Что касается отечественного «религиозного» типа спиритизма, он может быть разделен на виды по критерию специфики вероучения. Всего таких видов обычно выделяют два — французский и англо-американский спиритуализм, однако, по крайней мере на отечественной почве, можно констатировать более сложную ситуацию, предполагавшую борьбу между различными учениями внутри спиритического религиозного поля (прежде всего, необходимо специально отметить последователей учения Сведенборга, а также значительное количество спиритов, не порывавших с Православной церковью). Не вдаваясь в особенности видового многообразия этого типа, необходимо отметить его одну важную характеристику: хотя его представители использовали наукообразную терминологию для описания собственного духовного опыта, они весьма критически относились к науке как способу познания, утверждая недостаточность ее методов для изучения области духовного мира.

Хороший пример подобного рода отношения предоставляет спиритический дневник М. П. Сабуровой[43]. Хотя в нем мы регулярно сталкиваемся с использованием научной риторики[44], по мнению автора, отвлеченная наука, претендующая на объ-

42. ИРЛИ Ф. 2. Оп. 17. Д. 20. Л. 1. (об). Письмо Вагнера Н. П. — Бутлерову А. М. от 3 марта 1886.

43. О социальных и психологических аспектах содержания дневника см. больше: *Раздъяконов В. С.* Духовные авторитеты секулярного века: спиритический дневник М. П. Сабуровой // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2015. № 6 (62). С. 55–69.

44. «Незримые имеют возможность соединять токи свои с токами медиума... как телеграфную проволоку, так и эти токи можно порвать и опять соединить, по желанию. Понять это можно, но каким образом соединение происходит, не в нашей возможности...» *Сабурова М. П.* «Годы моей жизни...». Том 3. С. 7.

ективность постижения предмета[45], всегда будет оставлять место для скептического отношения к медиумическим явлениям. Лишь непосредственный опыт общения между умершим человеком и его близкими выступает гарантом «спиритического обращения»: «Если б рядом с наукой шла и вера, тогда бы многое открылось вашим ученым»[46]. При этом, критикуя возможности объективного научного метода, М. П. Сабурова нисколько не подвергает сомнению существование открытого ею «естественного» мира духов. «Чудеса» и «духи» продолжают оставаться его частью, однако научным способом они познаны быть не могут, то есть они не могут быть объективированы, скорее они принадлежат миру нередуцируемого субъективного «опыта»:

> Но почему же поставил он знак (*изображение волнистой черты. — Прим. РВС*) вместо слова «материальности»? Потому, вероятно, что и они состоят из вещества: если б он сказал «не получила пока материальности», можно было бы подумать, что в их мире материи нет, тогда как и там есть оболочка и форма. И у них дух и вещество проявляются в соединении, но как могли бы мы, нашими ограниченными глазами, устроенными и приспособленными к узкой сфере их земной деятельности, как можем мы ими узреть неземные вещи, которые так эфирны, что совершенно ускользают от наших чувств![47]

Таким образом, спиритический антинаучный дискурс утверждал, что существует особая «духовная» область естественного мира, которую человек не в состоянии познать, но она постольку естественна, поскольку действительно существует. Доступ к ней становился возможным лишь благодаря непосредственному опыту ее переживания, в связи с чем рекомендовалось хотя бы один раз попробовать спиритическую практику, перед тем как выносить о ней свое окончательное суждение. Апеллируя к субъективному опыту, религиозный спиритизм выступил в качестве предшественника более поздних феноменологических концепций, ставящих своей целью преодоление классического представления о субъект-объектных отношениях в научном познании.

45. «А ваши ученые сеансы никогда ни к чему не приведут... Постичь нас наукою — никто не может: тут нужна только вера в будущую жизнь — все ясно будет». *Сабурова М. П.* «Годы моей жизни...». Том 1. С. 43.
46. Там же. Том 3. С. 58.
47. Там же. Том 1. С. 146.

Спиритуализм и классическая наука

Спиритуалисты не выходят за пределы характерного для Нового времени противопоставления «научного» и «религиозного» знания в своих рассуждениях о социальной природе научного знания. Ярче всего это проявляется в языковых клише, постоянно используемых в научной и околонаучной полемике: противники называли спиритуалистов «верующими» (людьми, не знающими научных методов), а они в ответ определяли своих противников как «догматиков» (как людей, не освободившихся от «идолов»). Таким образом, «религия», понимаемая прежде всего как основанная на вере систематическая доктрина, оставалась для большинства спиритуалистов частными мнениями заблуждающихся людей, и связанные с ней характеристики (вера, догмат) использовались, чтобы подчеркнуть неубедительность выводов их противников.

Спиритуалисты в общем и целом сохраняют классическое представление о том, что субъект исследования в состоянии занять идеальную позицию, позволяющую выявить сущность изучаемого объекта. Однако достижение этой позиции связывается ими не столько с необходимостью дистанцироваться от предмета, сколько, напротив, иметь некую предрасположенность к изучению этого предмета. К этой мысли их подталкивали столь непонятные им сомнения тех, кого они называли «догматиками» и «скептиками»: первые отказывались приступать к исследованию объекта в принципе, исходя из того, что нарушение физических законов невозможно, вторые же не оказывались убежденными в реальности происходившего даже после непосредственного многократного наблюдения. Последняя категория лиц особенно шокировала спиритуалистов, ориентированных на эмпиризм и позитивизм как методологические программы, и заставляла их признать, что в научном исследовании непосредственное наблюдение феномена еще не гарантирует согласия исследователей в признании его реальности.

Спиритуалисты вплотную подошли к мысли о том, что совместное исследование основывается на доверии исследователей друг к другу. В конечном счете, если не существует доверия, всегда можно предполагать фальсификацию и задавать вопросы об условиях проведения опыта. Спиритуалистов необычайно раздражал тот факт, что их научного авторитета было недостаточно, чтобы убедить других ученых в том, что их объект не только достоин изучения, но и действительно существует.

Реагируя на такой холодный прием со стороны научного сообщества, те из спиритуалистов, кто с большей симпатией относился к субъективному опыту, начали утверждать две идеи, совершенно несовместимые с классической эпистемологией (наиболее ярко это видно в сочинениях Н. П. Вагнера). Во-первых, они требовали от исследователя веры в реальность того, что он изучает. Более того, степень интенсивности и характер медиумических явлений ставились в зависимость от веры и желания проявления этих явлений в поле чувственного опыта. Если исследователи в них не верят, феномены могут и не появиться. Во-вторых, что уж совершенно переходило все возможные границы, — они утверждали, что «духи», с которыми исследователь взаимодействовал, могут прямо вмешиваться в проводимые опыты, выступая в качестве распорядителей спиритических сеансов.

В рамках классической методологии «знание» рассматривалось как нечто, что субъект познания должен выпытать из мира, подобно следователю, здесь же оно появлялось вследствие открытости субъекта к возможному общению с миром духов. В этой эпистемологической установке, как кажется, присутствует смычка с известным пониманием гуманитарного знания, как знания, возникающего в результате взаимодействия субъекта и объекта, поскольку в качестве объекта для гуманитария в конечном счете выступают именно люди (так что гуманитарное познание становится самопознанием). Наконец, именно содержание респондентов представляется наиболее важным с точки зрения гуманитария.

Для многих спиритуалистов, особенно для тех, кто скептически относился к современной им науке, было характерно сомнение в одном из базовых принципов классической методологии научного познания, определяющем его цель как выявление скрытых причин, управляющих поведением изучаемого объекта. «Знание» появлялось не как результат анализа предмета и основанной на нем гипотезы, оно появлялось как результат «перевода» и дешифровки. Исследователя же в таком случае можно было уподобить не более чем переводчику, который если и пользуется естественнонаучным знанием, то лишь для того, чтобы открыть канал коммуникации и услышать голоса вечно живых людей.

Еще одним качеством результатов исследований, на которое часто указывали противники спиритуалистов, была его неполная воспроизводимость: хотя в медиумических явлениях спиритуалисты пытались выявить прогрессивный характер, однако каждый

раз новое явление оказывалось немного другим по сравнению с предшествующими. Спиритуалисты отвечали на это возражение тем, что условия появления этих эффектов еще не выявлены, соответственно, невозможно точно предсказать, как именно и где они проявятся. Более того, они дополнительно утверждали нечто более серьезное: качества их инструмента — медиума — оказывают воздействие на изучаемый ими предмет, и именно поэтому результаты оказываются каждый раз новыми. При этом они продолжали относиться к нему как к «машинке», при помощи которой, при ее правильной настройке, можно в конечном счете получить искомые «идеальные» результаты.

Таким образом, получаемое спиритуалистами «знание» с точки зрения классической эпистемологии, очевидно, должно было считаться «субъективным»: с одной стороны, появление объекта исследования зависело от воли исследователя, с другой — объект исследования становился полноправным участником исследования, вторым субъектом. «Знание» возникало не вследствие отстранения субъекта от его объекта, но как результат совместного усилия субъекта и объекта. При этом, чем более спиритуалист доверял своему субъективному опыту, тем более такое «знание» приобретало социальную значимость и остроту, разрешало кризисы и потребности самого спиритуалиста.

Так, среди многообразия сообщений и их интерпретаций фигура А.М. Бутлерова всегда играет роль арбитра, дающего советы по правильной организации социальных и политических отношений между живыми людьми. Содержанию его посланий придается значение вследствие того, что они, по мнению самих спиритуалистов, проистекают, во-первых, от живого человека, обладающего весомым научным авторитетом, во-вторых, даются либо непосредственно в ходе его материализации, либо посредством автоматического письма, в-третьих, не являются откровением, но всего лишь продолжением обычной социальной коммуникации. В этом отношении «знание», которое получил А.М. Бутлеров в духовном мире, с точки зрения спиритуалистов, было вполне человеческим знанием.

Конечно, «эксперименты с духами» не могли напрямую способствовать появлению новых теорий в физике, и в этом отношении утверждать их в качестве предшественника неклассической науки было бы чересчур сильным утверждением. Вместе с тем отдельные положения эпистемологии экспериментального спиритизма, как представляется, свидетельствует о движении не-

которых его представителей в сторону неклассического понимания особенностей научного познания. В этой связи характерная для спиритуалистов апелляция к разным неклассическим теориям, ставящим под сомнение классическое понимание «пространства» (например, к математическим идеям Римана)[48], также получает свое историческое объяснение. Ее следует рассматривать не столько как попытку теоретического обоснования (например, подведение научной базы под собственные исследования)[49], и тем более не как попытку социальной легитимации («наука» пришла к тем же выводам, что и мы, а значит, мы тоже «наука»), а скорее как свидетельство наличия некоторой методологической близости между подходами неклассической науки и этой маргинальной научной программы.

Несмотря на это сходство в эпистемологии спиритуализма, доминирующими оставались видение субъект-объектных отношений, характерных для классической науки, а также вера в реальность существующего мира и возможность его познания при помощи специальных научных методов. Кроме того, некоторые спиритуалисты вносили в научное познание такие элементы, которые ему в принципе были не свойственны, прежде всего само открытие ими новой области для исследований рассматривалось как событие, способное привести к разрешению фундаментальных вопросов онтологии (материя и дух) и антропологии (душа и тело). Решение этих вопросов так и не было найдено, подавляющему большинству ученых программа не показалась достаточно убедительной, а проблема соотношения «науки» и «религии» не потеряла своей актуальности и для сегодняшнего дня. Вместе с тем попытка спиритуалистов преодолеть разрыв между «другой» реальностью, открываемой религией, и реальностью, познаваемой наукой, была достаточно оригинальна, чтобы эта не-

48. «Эмпирические понятия, на которых основывается установление пространственных метрических отношений, — понятия твердого тела и светового луча, по-видимому, теряют всякую определенность в бесконечно малом. Поэтому вполне мыслимо, что метрические отношения пространства в бесконечно малом не отвечают геометрическим допущениям; мы действительно должны были бы принять это положение, если бы с его помощью более просто были объяснены наблюдаемые явления». *Риман Б.* Сочинения. М.-Л., 1948. С. 291.

49. В этом отношении можно вспомнить слова Эйнштейна, который он произнес в разговоре с Гейзенбергом: «Можно ли наблюдать данное явление или нет — зависит от вашей теории. Именно теории должны установить, что можно наблюдать, а что нельзя». *Гейзенберг В.* Теория, критика и философия. // Успехи физических наук. Т. 102, вып. 2. М., 1970. С. 303

признанная научная программа оставила яркий след в интеллектуальной истории XIX столетия.

Библиография / References

Архивные материалы

Институт русской литературы (ИРЛИ)

Ф. 2 (Аксаков Александр Николаевич, автор сочинений о спиритизме; Бутлеров Александр Михайлович, химик, академик).

Литература

Барбур Й. Религия и наука. История и современность. М., 2001.

Брук Дж. Наука и религия: историческая перспектива. М., 2004.

Бутлеров А.М. Статьи по медиумизму. СПб., 1889.

Гайденко П.П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. М., 2006. С. 79–119.

Гейзенберг В. Теория, критика и философия // Успехи физических наук. Т. 102, Вып. 2. М., 1970. С. 298–312.

Жмудь Л.Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. М., 2012.

Лекторский В.А. О классической и неклассической эпистемологии // На пути к неклассической эпистемологии. М.: ИФРАН, 2009. С. 7–24.

Малиновский Б. Магия, наука и религия // *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М., 1998. С. 19–91.

Маркова Л.А. Наука и религия глазами христианского богослова С. Яки // Философско-религиозные истоки науки М., 1997. С. 219–264.

Микешина Л.А. Философия науки. Современная эпистемология. М., 2005.

Мирская Е.З. Р. К. Мертон и этос классической науки // Философия науки. Этос науки на рубеже веков. Вып. 11. М.: ИФ РАН, 2005. С. 11–28.

Ослер М. Религия и меняющаяся историография научной революции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., 2013. № 1. С. 31–52

Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2007.

Поппер К. Нормальная наука и опасности, связанные с ней // *Кун Т.* Структура научных революций. М., 2003. С. 313–326.

Прибытков В. Спиритизм в России, от возникновения до настоящих дней. СПб., 1901.

Раздъяконов В.С. Расцвет и закат «экспериментального спиритизма» в России 1880–1890-х годов // Вестник РГГУ. 2010. № 15. С. 162–171.

Раздъяконов В.С. Христианский спиритизм Н.П. Вагнера и рациональная религия А.Н. Аксакова между «наукой» и «религией» // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2013. № 48 (4). С. 55–72.

Риман Б. Сочинения. М.-Л., 1948.

Сапрыкин Д.Л. «Научный орден» Фрэнсиса Бэкона: зарождение научного общества нового типа // Науковедение. 2000. № 3. С. 194–208.

Светлов В.А. История научного метода. М., 2008.

Степин В.С. Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб., 2009.

Уайтхед А.Н. Приключения идей. М., 2009.

Фаликов Б.З. Культы и культура. М., 2007.

Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. М., 2007.

Эйнштейн А. Собрание научных трудов. Т. IV. М., 1967.

Barbour, I. (2001) *Religiia i nauka. Istoriia i sovremennost'* [Religion and Science: Historical and Contemporary Issues]. Moscow.

Brooke, J. (2004) *Nauka i religiia: istoricheskaia perspektiva* [Science and Religion: Some Historical Perspectives]. Moscow.

Butlerov, A.M. (1889) *Stat'i po mediumizmu* [Articles on Mediumism]. SPb.

Cunningham, A. and Williams, P. (1993) "De-Centring the 'Big Picture': 'The Origins of Modern Science' and the Modern Origins of Science", *The British Journal for the History of Science* 26(4): 407–432.

Einshtein, A. (1967) *Sobranie nauchnykh trudov* [Collected Works]. T. IV. Moscow.

Falikov, B.Z. (2007) *Kul'ty i kul'tura* [Cults and Culture]. Moscow.

Feierabend, P. (2007) *Protiv metoda. Ocherk anarkhistskoi teorii poznaniia* [Against Method: Outline of an Anarchist Theory of Knowledge]. Moscow.

Gaidenko, P.P. (2006) "Khristianstvo i genezis novoevropeiskogo estestvoznaniia", in *Nauka i religiia. Mezhdistsiplinarnyi i kross–kul'turnyi podkhod*, pp. 79–119 ["Christianity and Genesis of Modern European Natural Sciences", in *Science and Religion. Interdisciplinary and Cross–Cultural Approach*]. Moscow.

Geizenberg, V. (1970) "Teoriia, kritika i filosofiia" [Theory, Criticism and Philosophy], in *Uspekhi fizicheskikh nauk*. T. 102, Vyp.2, pp. 298–312. Moscow.

Golinski, J. (2005) *Making Natural Knowledge. Constructivism and the History of Science*. Chicago.

Grant, E. (1996) "The Reception and the Impact of Aristotelian Learning and the Reaction of the Church and Its Theologians", in *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages*, pp. 70–85. Cambridge.

Gregory, F. (2003) "Science and Religion", in D. Cahan (ed.) F*rom Natural Philosophy to the Sciences: Writing the History of the Nineteenth–Century Science*, pp.329–358. Chicago: University of Chicago Press.

Lektorskii, V.A. (2009) "O klassicheskoi i neklassicheskoi epistemologii" [On Classical and Non-classical Epistemology], in *Na puti k neklassicheskoi epistemologii*, pp. 7–24. Moscow: IFRAN, 2009. S.7–24.

Markova, L.A. (1997) "Nauka i religiia glazami khristianskogo bogoslova S. Iaki" [Science and Religion from the Perspective of Christian Theologian S. Yaki], *Filosofsko-religioznye istoki nauki*, pp .219–264. Moscow.

Merton, R. (2001) *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*. New York: Howard Fertig.

Mikeshina, L.A. (2005) *Filosofiia nauki. Sovremennaia epictemologiia* [Philosophy of Science. Contemporary Epistemology]. M., 2005.

Mirskaia, E.Z. (2005) "R.K. Merton i etos klassicheskoi nauki" [R. Merton and Ethos of Classical Science], *Filosofiia nauki. Etos nauki na rubezhe vekov*. Vyp.11, pp. 11–28. Moscow: IF RAN.

Morgan, A. (1863) *From Matter to Spirit. The Result of 10 Years Experience in Spirit Manifestations*, p. VI. London.

Osler, M. (2013) "Religiia i meniaiushchaiasia istoriografiia nauchnoi revoliutsii" [Religion and the Changing Historiography of the Scientific Revolution], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 1: 31–52

Popper, K. (2003) "Normal'naia nauka i opasnosti sviazannye s nei" [Normal Science and Its Dangers], in Kun, T. *Struktura nauchnykh revoliutsii*, pp. 313–326. Moscow.

Pribytkov, V. (1901) *Spiritizm v Rossii, ot vozniknoveniia do nastoiashchikh dnei* [Spiritism in Russia – from Beginnings till Nowadays]. SPb.

Razdyakonov, V.S. (2013) "Khristianskii spiritizm N.P. Vagnera i ratsional'naia religiia A.N. Aksakova mezhdu 'naukoi' i 'religiei'" [Christian Spiritism of N.P. Wagner and Rational Religion of A.N. Aksakov: between "Science" and "Religion"], *Vestnik PSTGU. I: Bogoslovie. Filosofiia* 48(4): 55–72.

Razdyakonov, V.S. (2010) "Rastsvet i zakat 'eksperimental'nogo spiritizma' v Rossii 1880–1890–kh godov" [Dusk and Dawn of "Experimental Spiritism" in Russia, 1880s–1890s], *Vestnik RGGU* 15: 162–171.

Saprykin, D.L. (2000) "'Nauchnyi orden' Frensisa Bekona: zarozhdenie nauchnogo obshchestva novogo tipa" ["Scientific Order" of Francis Bacon: Rise of Scientific Society of a New Kind], *Naukovedenie* 3: 194–208.

Stepin, V.S. (2009) *Postneklassika: filosofiia, nauka, kul'tura* [Postnonclassical: Philosophy, Science, Culture]. SPb., 2009.

Svetlov, V.A. (2008) *Istoriia nauchnogo metoda* [History of Scientific Method]. Moscow.

Zhmud', L. Ia. (2012) *Pifagor i rannie pifagoreitsy* [Pythagoras and Early Pythagorians]. Moscow.

Wright, T.R. (2008) *The Religion of Humanity: The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain*. Cambridge.