

УДК 141.41

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-4-59-81

МЕСМЕРИЗМ КАК МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ИДЕОЛОГЕМА СЕКУЛЯРНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ (ПО АРХИВНЫМ МАТЕРИАЛАМ КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ)

Бондаренко В.В.

Дальневосточный федеральный университет

690091, г. Владивосток, ул. Суханова, д. 8, Российская Федерация

Аннотация. В нашем исследовании религиозно-философская концепция пантеистического спиритуализма, исторически вылившаяся в форму месмеризма, рассмотрена в качестве конституционального основания реформирования философии и науки как базовых атрибутов европейской культуры на переломе XVIII–XIX вв. Источниковая база включает программную работу философа-теиста В.А. Снегирева «Спиритизм как религиозно-философская доктрина». Профессор Снегирев представлен как основоположник казанской традиции тео-антропологического центризма. Исследование проведено с использованием сравнительно-исторического метода системной реконструкции. Автор приходит к выводу, что развитие месмеризма отражает смену идеологической парадигмы, знаменующую поворот от классической модели западноевропейской науки, получившей своё начало в лоне христианской традиции, к неоязыческой натурфилософии в форме спиритизма, воспроизводящего атрибуты средневекового деизма, античного и возрожденческого гилозоизма, новоевропейского пантеизма и эволюционизма.

Ключевые слова: религия, философия, наука, дух, месмеризм, материализм, теизм.

MESMERISM AS A METAPHYSICAL IDEOLOGEM OF SECULAR RATIONALITY (BASED ON THE ARCHIVAL MATERIALS OF THE KAZAN THEOLOGICAL ACADEMY)

V. Bondarenko

Far Eastern Federal University

8, Sukhanova st., Vladivostok, 690091, Russian Federation

Abstract. The article considers the theosophical concept of pantheistic spiritualism, historically evolving into the form of mesmerism, as a constitutional basis for reforming such principal attributes of the 18th – 19th century European culture as philosophy and science. The source base includes the seminal work of the theist philosopher V.A. Snegirev “Spiritualism as a Religious and Philosophical Doctrine.” Professor Snegirev is presented as the founder of the Kazan tradition of theo-anthropological centrism. The study was conducted using the comparative historical method of systemic reconstruction. The author comes to the conclusion that the development of mesmerism reflects a shift in the ideological paradigm, which marks a shift from the classical model of Western European science rooted in Christian tradition to neo-pagan natural

philosophy in the form of spiritualism, reproducing the attributes of medieval deism, ancient and revivalist hylozoism, neo-European pantheism and evolutionism.

Key words: religion, philosophy, science, spirit, mesmerism, materialism, theism.

Введение

Генетически связанное с естественным богословием и оформившееся как уникальная модель религиозной апологетики западноевропейское естествознание уже в XVIII столетии претерпевает реформирование в мировоззренческих основаниях, поскольку сложившийся к этому времени феномен квазирелигии через широкое харизматическое движение постулирует запрос на возникновение квази-науки [20, с. 53–64; 41, с. 69, 70, 272, 291, 296, 297, 311 313, 318]. Именно с этого времени представляется возможным говорить о паранауке, которая, продолжая пантеистическую натурфилософскую традицию, догматизирует идеологию прогресса и становится одним из необходимых атрибутов европейской интеллектуальной культуры последующих XIX–XX вв. [16, с. 12; 28, 130, 131; 32, с. 149, 150]. В этом смысле историко-философский процесс разворачивается как результат антитезы между двумя господствующими в истории культуры аксиологическими системами, а именно иудео-христианской и языческой, которые находят своё продолжение в соответствующих типах натурфилософии – креационизме и эволюционизме.

Новоевропейская философия XVIII–XIX столетий, опирающаяся на месмеризм, наряду с квазинаучной пантеистической идеологией прогресса живой и неживой природы призвана институционализировать гностико-материалистические формы религиозности на уровне государственных

и общественных институтов. С нашей точки зрения, данные процессы духовно-интеллектуальной жизни европейского общества имеют когерентный характер, взаимно “обогащаются” и приводят, в конце концов, к эффектам синхронизации и синергии. Формирование широкого запроса на смену религиозной парадигмы – развёрнутая программа эпохи Просвещения, генезис которой заслуживает отдельного рассмотрения [13, с. 47; 27, с. 283, 285]. Таким образом, последовательно от эпохи Ренессанса через Просвещение к Новому времени на базе мировоззренческих платформ деизма и пантеизма проводится сакрализация науки, которая непосредственно обеспечивается направлениями философского знания, связанными в своих метафизических основаниях, такими как материализм, рационализм, сенсуализм, позитивизм, спиритуализм и классический (диалектический) идеализм [8, с. 13, 53, 58].

Вопросы взаимоотношения веры и знания, представленные в том или ином аспекте, со временем только актуализируются, поскольку европейская интеллектуальная и духовная традиция при уже очевидном регрессе сформировавшейся на её основе европейской цивилизации в настоящем времени продолжает позиционироваться как эталонная [19, с. 3–5, 10]. Бремя европейских проблем так или иначе разделяем и мы, будучи вынуждены тем не менее признать, что зачастую наши собственные основания остаются для нас самих ещё в значи-

тельной степени неявными [2, с. 6, 7]. В этом смысле, по-нашему мнению, значимым представляется обращение к академической традиции православного персонализма [29].

В работах современных исследователей философского наследия Казанской школы академического теизма архиепископ Никанор (Бровкович) (1826–1890) выступает основоположником методологического подхода, связанного с представлением о духовной традиции как системообразующем факторе в истории культуры [36; 37].

На посту ректора Казанской духовной академии (1868–1871) Никанор (Бровкович) своими организационными и научными трудами, преимущественно гносеологической тематики, в конце 60-х гг. XIX столетия создаёт действительно существенные предпосылки для развития философской науки. Вслед за учёным-монахом достоинство основоположника традиции казанского теизма разделяет профессор Вениамин Алексеевич Снегирев (1841–1889), который, сосредоточившись преимущественно на вопросах философской антропологии, развивает данное направление в качестве базового для казанской школы. В силу духовной преемственности между учителем и учеником выстраивается методологический вектор от “вышних к нижним”, отличающий вообще восточно-христианский тип мышления, имплицитно опирающийся на откровенное догматическое вероучение – внеэмпирическое основание науки как элемента культуры. Таким образом, в контексте библейской святоотеческой традиции, связанной с представлением о личностной реальности сверхъестественного и тварного бытия как

основного содержания исторического процесса, казанская академическая школа философски обосновывает иерархию понятий: религия – культура – наука, а также необходимые содержательные критерии основополагающих религиозно-философских категорий Бог – человек – мир, открывая тем самым простор для научного творчества и как социально-значимого института, и в смысле возможности наиболее полной реализации потребности богоподобной человеческой природы.

Начиная свой творческий путь в религиозной философии, профессор Снегирев опирается на интенции, связанные с приматом духовной реальности. В своей работе «Спиритизм как религиозно-философская доктрина» (1871), посвящённой истории западноевропейской религиозно-философской мистической традиции, философ-теист раскрывает следующие проблемные области: границы веры и знания, внеэмпирические основания научного знания и философия науки, предмет и задачи философии, многообразие религиозного опыта и классификация религий, история западноевропейской философии, история западной церкви и общественных движений, религиозно-философская антропология. История становления от элитарной практики месмеризма к транснациональному движению и доктринальному обоснованию спиритизма раскрывается автором в контексте развития метафизических представлений классической западной философии и естественнонаучной картины мира. Зачастую исследователи истории религии, философии и науки касаются лишь отдельных направлений данной

проблематики. При таком изолированном подходе, безусловно, ускользает возможность содержательно раскрыть причинно-следственные связи и интерпретировать парадигму чрезвычайно сложного и драматического процесса, так бурно проявившегося и за относительно короткое время исчерпавшего весь творческий потенциал западноевропейской культуры, накопленный ею в эпоху Средневековья.

Обзор академической периодики показывает, что философско-религиозные учения Запада довольно рано становятся предметом научных исследований казанских Любомудров. Здесь предшественниками В.А. Снегирева с конца 60-х гг. выступают архим. Вениамин (Платонов), Н.П. Соколов, архим. Хрисанф (Ретивцев), посвятившие свои работы отдельным аспектам данной проблемы [3; 35; 43]. Исследования еп. Алексия (Дороницина), А.К. Волкова, А.Ф. Гусева, П.А. Милославского, напечатанные в академическом журнале «Православный собеседник», уже вскоре после выхода программной работы Снегирева, посвящённой спиритизму, свидетельствуют о неугасающем интересе казанцев к западноевропейской натурфилософской традиции [1; 4; 5; 6; 7; 12; 24]. Произведения М.Н. Ершова, П.А. Милославского, Н. Терентьева актуализируют мысли профессора Снегирева о национально-культурном своеобразии рационалистических течений [17; 25; 26; 39]. В это же время в «Православном собеседнике» выходят публикации К.Т. Григорьева и В.А. Попова, представляющие новое направление – критический разбор концепции прогресса, а именно её новейшей формы, уже сложившейся в основных

чертах и упрочившей свои позиции идеологии универсального эволюционизма [10; 30; 31].

Историко-философский обзор европейской интеллектуально-духовной традиции. Обоснование тео-антропологического принципа как базовой модели метафизической картины мира

Своё исследование трансформации теории и практики месмеризма, первоначально предложенного в качестве универсального метода терапевтического воздействия, в спиритизм как особое сообщество, особую «церковь», насчитывающую «своих последователей миллионами и даже десятками миллионов» [33, с. 13], казанский мыслитель предваряет историко-критическим анализом, который, по его мнению, «лучше всякой полемики может поколебать ложную доктрину» [33, с. 16]. В контексте взаимодействия и сохранения внутренней генетической преемственности базовых религиозно-философских концепций на различных этапах истории культуры казанский мыслитель исследует их онтологию, опираясь на представления об иерархичности универсальных структурных элементов. Начинает исследователь с вопроса о человеке как психосоматической модели, наглядно воплощающей в себе всю совокупность и единство бытия. Для православного теиста Снегирева дуализм человеческой природы – очевидный факт: «Человек всегда и на всех ступенях своего развития – мистик в глубине души, мистик по самой своей природе» [33, с. 16]. С другой стороны, «...можно сказать, – утверждает исследователь, – что человек рационалист»,

однако с тем условием, «что вера во всемогущество разума, в не существование тайн и чудес в мире есть иллюзия» [33, с. 19].

Антропология и гносеология, по Снегиреву, носят строго иерархичный характер, отсюда «мистическое направление, понимаемое в широком смысле, есть первоначальное, основное, непоколебимое и неуничтожимое направление познающего духа человеческого. Рационализм есть напротив производное, вторичное направление, непрочное и временное по своей природе». Философ-теист особо подчёркивает момент, связанный с представлением об «испорченности и ограниченности человеческого разума», являющегося «в этом мире основанием умственной жизни человечества» [33, с. 19].

По Снегиреву, каждая из вышеуказанных потенций в условиях земной жизни получает «законное, единственно истинное и вполне достаточное ... удовлетворение». Для мистического направления это откровенная религия, а для рационалистического – эмпирическая наука, «вращающаяся в пределах, положенных природой уму человеческому, основывающая свои выводы только на фактах и фактах абсолютно несомненных». Здесь берёт начало целостное мирозерцание, которое является непосредственной задачей философии, «всегда должно быть органическим единством обоих направлений в законных пределах того и другого ... должно быть единством положительного знания и веры, единством эмпирической науки и религии» [33, с. 20].

Однако в истории человечества, как подчёркивает философ, вышеуказан-

ные условия «постоянно нарушаются», и она слагается из борьбы тенденций, преступивших свои пределы: мистицизма вне откровения, рационализма вне опыта [33, с. 20]. Снегирев, будучи мистиком и психологом, раскрывает вероучительные догматические предпосылки, задающие направление духовно-интеллектуальной жизни как движущей силы человеческой истории. В этом случае, поясняет исследователь, всякие крайности – мистицизм и рационализм – сходятся, в конечном счёте одинаково признавая безграничное могущество человека, всё равно – как божества или совершеннейшего разума. Вместе с тем доведённые таким образом до абсурда мистические и рациональные представления, отрицающие возможность чудесного и таинственного, неизбежно приводят к разочарованию и упадку. Мистицизм трансформируется в неверие и кощунство; «рационализм, ставши лицом к лицу с невозможным для ума человеческого, превращается в крайний скептицизм» [33, с. 21].

Таким образом, определяя вопрос отношения к Личному Абсолюту в качестве главного условия целостности личности человека, зримо проявляющейся во всём многообразии форм социальной жизни, Снегирев, формулирует следующую универсальную закономерность, связанную преимущественно с логикой развития западной цивилизации. По Снегиреву – это путь духовной деградации и упадка, связанный с постоянно нарастающим антагонистическим противостоянием: «На этом доведении *ad absurdum* основывается быстрый переход, как частных личностей, так и целых поколений ... по которому за сильным

развитием рационализма в данный период времени всегда следует быстрое развитие мистицизма, как и за сильным развитием мистицизма следует усиление рационализма» [33, с. 21]. Как подчёркивает казанский философ, исторически мистицизм и спиритизм в бесконечно разнообразных, порой трудноуловимых формах с необходимостью присутствуют в жизни человеческого общества. Этот посыл учёного является смыслополагающим с точки зрения методологии историко-философского исследования. По Снегиреву, «каждая эпоха имеет свою мистику», наряду с этим «общий строй духовной жизни ... видоизменяется у каждого народа сообразно с его характером и условиями жизни» [33, с. 22].

Эпоха античного классицизма: в поисках точки опоры на пространстве натурфилософии

С точки зрения учёных, занимающихся исследованием отечественной интеллектуальной и духовной культуры, философия античности в трактовке русских теистов XIX в. представлена довольно широко и неоднозначно. В этом смысле господствующая в академической среде установка характеризуется как «антипантеистическая». Отмечается, что острие критики со стороны православных мыслителей в основном направлено против безличных представлений об Абсолюте и гилозоистических воззрений античности [11, с. 299].

Как суеверия и духовные заблуждения Снегирев характеризует основные направления языческой мистики, известные с дохристианской эпохи вплоть до современности: антрополо-

гическое, демонологическое и теософское, которым соответствуют практики некромантии, магии и теургии [33, с. 23–26]. По мнению Снегирева, теософия – наиболее сложное направление, как правило, включает в себя предшествующие элементарные формы и в силу естественной ограниченности мировоззренчески сопряжена с искаженным представлением о божестве, а именно с пантеизмом [33, с. 26].

С точки зрения казанского исследователя, мистицизм уже в Древнем мире представляет господствующую форму мировоззрения, между тем как реакция на крайние формы языческого суеверия довольно рано проявляет рационализм в форме «самого грубого материализма и атеизма». На Востоке рационализм представлен в сектантских течениях у «богоизбранного народа», «на Западе в Греции рационализм и отрицание являются самым началом философии и, начавшись ионийским материализмом, развиваются до чисто механистического воззрения на вселенную у Демокрита, затем переходят в софистический сенсуализм и скептицизм» [33, с. 27]. Особо выделяя Сократа и ещё в большей степени его ученика Платона с их попыткой ввести мистический элемент как наиболее значимый вклад в развитие истинной философии, «стремящейся объединить в себе основания и главные направления человеческого духа, пытавшейся дать полное и всестороннее удовлетворение всей природе человека», Снегирев констатирует, что равновесие мистического и рационалистического нарушается уже у Аристотеля, являющего пример одновременно гениального систематизатора и эмпирика с мировоззрением

«если не материализма, то довольно бедной формы деизма» [33, с. 27, 28]. Для исследователя значима следующая историческая параллель, указывающая на кризисное состояние человечества в дохристианскую эпоху. По наблюдению философа-теиста, перед временем пришествия Спасителя складывается «первая коллизия мистицизма и рационализма, причём мистицизм быстро достигает крайнего предела». В то время когда философия как бы «отходит на второй план», «возникает неоплатонизм с его экстазом, боговидением и демонологией, а затем неопифагореизм с его чудесами и теургией» [33, с. 28]. Непосредственно с приходом христианства философ-теист связывает проявление гностицизма, «превратившего всю вселенную в какую-то фантастическую сказку» [33, с. 28, 29].

Эпоха Средневековья: иерархия бытия как условие целостности мироздания

Современные исследования традиции академического теизма показывают, что патристическое наследие и эпоха схоластики рассматриваются представителями духовно-академической науки в динамике философской религиозной мысли как неотъемлемая и наиболее полно развитая её составляющая, включающая помимо богословских чрезвычайно широкий круг вопросов [14, с. 78]. Характеризуя эпоху Средневековья, казанский философ-теист воспроизводит ставшие уже классическими апологетические подходы, определяющие синергический характер отношений между наукой и религией, верой и знанием в контексте соборной восточной христианской

традиции, непротиворечиво и вместе с тем “не слитно” объединяющей мистическое и рациональное, эмпирическую и духовную реальности, что, впрочем, заметим от себя, не влечёт за собой их некой вульгаризации и смешения. «Так как истина христианская – истина откровенная, данная, а не приобретённая, всегда неизменна и едина, – развивает свою мысль исследователь, – ... таинственное, мистическое должно оставаться всегда неизменным и давать неподвижную точку опоры и связь всем приобретениям разума» [33, с. 29, 30]. Вместе с тем наука трактуется философом как становящийся феномен, прогрессивный процесс, связанный с постоянным приращением знания от одной исторической эпохи к другой. Следовательно, заключает философ, «каждая эпоха христианского мира должна необходимо иметь своё христианско-научное, откровенно-философское мировоззрение, свою христианскую философию, создание которой должно быть последней целью и завершением умственной деятельности каждой эпохи» [33, с. 29].

Охарактеризовав содержание и соотношение мистического и рационалистического направлений в духовно-интеллектуальной жизни европейского человечества от эпохи античного классицизма к закату Средневековья как нерасторжимые и взаимообусловленные, Снегирев соотносит по содержанию метафизические системы, выделяя как основополагающие два направления. Во-первых, «откровенную религию, как иудейскую, так и христианскую», объединённую в своём основании библейской традицией. Следующий базовый религиозный концепт представляет «крайний, едва понятный мистицизм

всех языческих религий», стоящих, по мнению Снегирева, неизмеримо ниже богооткровенного учения «как в понимании вселенной, так и в представлении Божества» [33, с. 34]. Уместно напомнить также, что, по Снегиреву, психологическая установка на крайний индивидуализм, связанная с пантеистическим концептом человекобожия, исторически объединяет язычество в его чрезвычайно разнообразных мистических и рационалистических формах [33, с. 18, 21]. Данный философско-религиозный подход подтверждается капитальными исследованиями, посвящёнными в том числе и феномену язычества [40, с. 64, 65].

Эпоха Просвещения: завершение идеологической программы по десакрализации религии и мифологизации науки

Деизм эпохи Просвещения конца XVII–XVIII вв., следовавший за великими географическими открытиями и сменой научной картины мира, характеризуется Снегиревым как крайняя форма рационализма, обусловленная окончательной дискредитацией геоцентризма и связанной с ним католической традиции [15, с. 10; 33, с. 35, 36]. Здесь исследователь воспроизводит ставший уже классическим подход в истории философии. По наблюдению Снегирева, именно Англия становится родиной первых свободных мыслителей и либералов, представлявших по своему социальному происхождению и роду основных занятий довольно пёструю группу [15, с. 26; 33, с. 36, 37].

Вместе с тем оригинальным наблюдением казанского теиста является особенный характер «американского

нового откровения», проявившегося в массовом спиритуалистическом движении последователей месмеризма, а именно «до последней крайности доведённый деизм, абсолютная независимость человека от Божества в деле спасения» [33, с. 39]. Данный немаловажный аспект верифицирует очевидный разрыв с библейской традицией, средоточием которой является личностная реальность Боговоплощения¹. Первоначально сохраняя представления о субстанциональности и бессмертии человеческой души, «мало по малу, – как пишет Снегирев, – деизм, отвергая всё таинственное, выродился в чистейший атеизм и материализм, полным выражением которого служит знаменитая “Systeme de la nature”² («Система природы»), где всё сводится к простому механизму, даже без *primum movens* (первичный двигатель) [33, с. 37]. По Снегиреву, в одно время с деистами в Германии выступает теософия Якоба Бёме (1575–1624), в Ирландии идеализм Джорджа Беркли (1685–1753) и во Франции система картезианца Николая Мальбранша (1638–1715).

С нашей точки зрения, в целом подтверждая наблюдения казанско-

¹ Покровский А. Важность и необходимость воскресения Господа нашего Иисуса Христа (богословско-философское исследование): студенческая работа Казань, 1900. Ф. 10/2. № 798. 218 с.

² «Система природы» (1770) – главное произведение философии материализма эпохи Просвещения, написанное немцем по происхождению бароном Полем Анри Гольбахом (1723–1789), организовавшем в Париже салон, который являлся центром атеистического движения, связанного с подготовкой к Французской буржуазной революции. Членами кружка Гольбаха на протяжении некоторого времени являлись Монтескьё, д'Аламбер, Дидро.

го мыслителя, на вопросы, что такое «дух XVIII века» и «чем были обязаны английским деистам французские философы XVIII века», наиболее полно отвечает автор специального исследования профессор Пауль Дюкро (1846–1935) [15, с. 3]. Характеризуя XVIII в. как «живую антитезу средних веков», Дюкро противопоставляет «телеологическому образу мышления», «доброй старой науке, царившей раньше, руководимой, или вернее сдерживаемой придирической теологией», новую единственно истинную науку, «для которой сомнение служит исходной точкой, для которой нет ничего святого» [15, с. 6, 88]. В качестве «главного двигателя» идеологии новой научной ментальности, по Дюкро, выступает идея прогресса, которая «далеко не нова», но будучи связана с представлением о научном прогрессе, наделяет это «смутное предчувствие» статусом естественнонаучного закона. Не обходит Дюкро и антропологический аспект, изначально связывая его с возможностью управления общественным мнением, поскольку «энциклопедисты единодушно настаивали не только на научном прогрессе, совершенно очевидном, но и на гораздо менее очевидном прогрессе человечества при помощи науки» [15, с. 78, 79]. Вместе с тем, касаясь «логического развития трёх великих преобладающих принципов XVIII века, выработанных французской философией: природы, разума и гуманности», Дюкро демонстрирует глубокое познание страстной человеческой природы, принимая во внимание, что «человек – существо, рождённое ... чтобы утверждать или верить, – и что неизбежно, – от ленивого и пассивного сомнения человек

вернётся к вере и, конечно, к вере ... в разум» [15, с. 7]. Воздерживаясь от критических оценок, стоит отметить что, вероятно, это как раз тот случай, который указывает исключительно на религиозный источник нравственных предикатов. С точки зрения науки, очевидно, позиции учёных, теиста и материалиста по своим убеждениям совпадают в том, что касается существенных характеристик предмета их исследования. Что же касается отношения к человеку как таковому, позиции Дюкро и Снегирева диаметрально противоположны.

В оценке интеллектуального наследия и общего содержания эпохи Просвещения позиция Снегирева подтверждается и выводами позднейших исследователей. Так, А.Л. Доброхотов, рассматривая данное направление мысли скорее как идеологию, нежели как философию, отмечает, что пришедшая вскоре немецкая классическая философия в этом случае использует эпитет «плоский рационализм» [13, с. 452]. Доброхотов представляет XVIII в. как «время радикальной мутации» и связывает этот период с очевидным «кризисом научной парадигмы Нового времени». Вытеснение на периферию научного знания математики, механики, астрономии, по мнению исследователя, совпадает с началом новых наук, обращённых к реальности человека, которые «изучают то, что раньше казалось областью случайного или даже вовсе неразумного»: биологии, психологии, антропологии, политологии, этнографии. Таким образом, оказывается востребованным «рациональное знание о предметах, по крайней мере, не вполне рациональных» [13, с. 11]. С другой стороны, по мнению Добро-

хотова, индивидуалистический гуманизм XVIII в. в условиях однородной десакрализованной культурной среды предполагает установку на «эмпатию и постепенную рецессию критики с точки зрения абсолютных ценностей». Повышается интерес к «своеобычному и даже паранормальному» [13, с. 13]. Новая концепция непрерывного развития цивилизации, отменяя «эсхатологическую прерывность», обуславливает «первичность становления по отношению к любому ставшему», тем самым формируя интерес к «бессознательному и стихийному» [13, с. 12, 13; 34, с. 45]. По Доброхотову, «расширение рационального» и «культуральные» интуиции философии, начиная ещё от Декарта (1596–1650) и Мальбранша (1638–1715) Вико и далее Гердером (1744–1803), Гегелем (1770–1831), Шеллингом (1775–1854), с позиции «перцептивно-аффективного субъекта», принадлежащего к «разомкнутому многополярному универсуму», упраздняют «унитарную модель разума» и «онтологическую иерархию», «что позволяет в результате расположить разнородные ценности на одной плоскости» [13, с. 10, 11, 15]. Теоретическое обоснование, таким образом, получает представление о множественности обитаемых космических миров, и к началу XIX в. складывается феномен «новой науки», т. е. новый тип рационального знания о том, что противостоит природе, имеет непосредственное отношение к человеку и творимой им культуре [13, с. 11, 15; 34, с. 15]. Следуя Снегиреву и Дюкро, Доброхотов констатирует факт быстрого становления «незаконнорожденного сословия: европейской интернациональной интеллигенции, соединяющей

огромное влияние на общественное сознание с весьма удобным отсутствием прямой ответственности за свои идеи и проекты» [13, с. 13, 15; 15, с. 29, 30; 33, с. 37, 38; 34, с. 12]. Между тем «никакие упражнения в нигилизме» и «исторические разочарования» не отменяют духовных по существу потребностей в истине, добре и красоте. По Доброхотову, неизбежна коллизия, поскольку мир по-прежнему «разделяется на то, что он есть и то, что должно быть», следовательно, возникает необходимость согласования, «и если говорить о человечестве, то это – вопрос его жизни или смерти» [13, с. 16].

Проследив трансформации, происходящие в эпоху коренных мировоззренческих и социальных потрясений в сфере общественных интересов, определив тенденции, составившие отличительные черты европейской интеллектуальной культуры, развивавшейся во Франции преимущественно на почве католицизма, казанский философ-теист приходит к следующему концептуальному заключению: материалистическо-сенсуалистическое воззрение последовательных месмеристов, трактующих все явления магнитного сна и ясновидения как чисто физиологические явления, «ничего не говорящие о душе», не переходя в мистицизм, в 20-х гг. XIX в. обнаруживает тенденцию к сближению со спиритуализмом [33, с. 285, 308].

Месмеризм и европейская философская традиция XIX в.

С нашей точки зрения, в целом достаточно полно характеризую переломный дух эпохи, знаменующей в общем смысле переход от иерархии к хаосу, и

принимая во внимание ещё не окончательно утерянные особенности национального мышления, что само по себе придаёт исследованию особую значимость, тем не менее казанский философ существенно недооценивает глубину трансформации общественного сознания, которая происходит под влиянием секулярных процессов, связанных с идеями материализма [28, с. 131; 33, с. 45]. В этом смысле логика описанных событий упорядочивается, если только мы примем во внимание точку зрения, представленную самим идеологом революционных преобразований, “первоапостолом” исторического материализма Карлом Марксом (1818–1883), который, опытно пережив европейскую ситуацию, ближайшим объектом своих обширных научных интересов сделал умонастроения масс и силы, их направляющие. «Низвержение метафизики XVII века, – как пишет Карл Маркс, характеризуя состояние духа в буржуазной Франции, – может быть объяснено влиянием материалистической теории XVIII века лишь постольку, поскольку само это теоретическое движение находит себе объяснение в практическом характере тогдашней французской жизни. Жизнь эта была направлена на непосредственную действительность, на мирское наслаждение и мирские интересы, на земной мир. Её анти-теологической, антиметафизической, материалистической практике должны были соответствовать анти-теологические, антиметафизические, материалистические теории. Метафизика практически потеряла всякое доверие» [21, с. 140, 141]. Маркс совершенно адекватно выражает характер предшествующей эпохи, обращаясь к катего-

рии “практика”. Вспомним его крылатое выражение о том, что «философы лишь различным способом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» [22, с. 11].

Очевидно, казанский мыслитель недооценивает и тот факт, что личностное измерение в европейской культуре уже существенно поколеблено, в качестве главной действующей реальности в истории призвана новая сила – массы, т. е. харизматические потоки, безотносительно национальных и государственных границ объединяющие индивидуальности в их естественном стремлении устроить свою автономную жизнь в плоском пространстве поусторонней реальности [9, с. 51; 19, с. 10]. В этом историческом контексте абсолютизации процесса ради процесса, в том числе и познания, поиски истины скорее исключение – удел немногих Любомудров.

Снегирев показывает далее, как с начала XIX в., по мере того как в Германии месмеризм развился в пантеистическо-мистическую систему, французские мыслители, в частности де-Жерандо (1772–1842), Менде-Биран (1766–1824), Виктор Кузен (1792–1867), постепенно отставляя свои сенсуалистические воззрения и подпадают под влияние идеалистической немецкой философии [33, с. 307]. По мнению казанского исследователя, традиция такова, что «мистики всех стран всегда чувствуют свою солидарность и находятся в тесных сношениях» [33, с. 307].

Подводя итог исследованию, касающемуся непосредственно истории месмеризма, исследователь обобщает в том смысле, что к 40-м гг. XIX столетия открытие Антона Месмера (1733–

1815) постепенно оформилось в «мистическую религиозно-философскую систему», при том что месмеризм, возникший как «реакция против рационализма XVIII века, достигнув постепенно крайних пределов, перешёл отчасти в противоположное себе и, как всегда почти бывает в подобных случаях, усвоил себе большую часть того, против чего ратовал» [33, с. 315, 316].

Процессы, связанные с дальнейшим сближением метафизических систем спиритуализма и материализма, обусловившие таким образом последующий спиритический бум, Снегирев рассматривает как универсальное явление европейской ментальности на примере новейших философских систем XIX в. Исследователь констатирует усиление рационалистических тенденций, связанных с гегельянством, новейшим материализмом, а особенным образом с позитивизмом [33, с. 316].

**Мистический месмеризм
и немецкая классическая
философия: однонаправленное
движение от спиритуализма
к материализму**

Мистический месмеризм первой половины XIX в., концептуально изложенный в построениях Кернера и Каанье, Снегирев интерпретирует как «одну из многочисленных ветвей немецкого идеализма», представленного в лицах Фридриха Шеллинга, Готтхильфа Шуберта (1780–1860), Франца Баадера (1765–1841). Исследователь полагает, что метафизика и отчасти гносеология месмеризма в своей основе опираются на следующие представления шеллингианской школы: процесс развития мира из всеобщей

основы, таинственная непосредственная связь духа с высшим миром, «превосходство созерцания над мышлением, сонной жизни над бодрственной» [34, с. 9; 42, с. 104]. В то же время «основным нервом», основополагающим принципом месмеризма, по Снегиреву, остаются не умозраительные представления о тождестве бытия и мышления или материального и духовного, как в идеализме, а заложенная открытиями Месмера и Арман-Мари-Жака Пюисегюра (1751–1825) опытная практика, возможность осязательного, чувственного свидетельства из духовного мира [16, с. 12; 34, с. 9].

Исследователь развивает эту мысль: «Здесь общие выводы получают не путём силлогизации и дедукции как в идеалистической философии, а путём сравнения и обобщения фактов магнетического опыта... путём наведения как в естествознании». У корифеев месмеризма ещё, очевидно, отсутствуют явно осознанные претензии на то, чтобы заявить о собственном направлении в естествознании, и они не обращают особого внимания на метод. Но, как подчёркивает Снегирев, в начале XIX в. в связи со становлением научной методологии и связанными с ней последними достижениями естествознания, этот «пробел» стал исходным пунктом дальнейшего развития мистического месмеризма, по-прежнему ставившего своей основной задачей борьбу с материалистическим рационализмом [34, с. 10, 11].

Для Снегирева научная несостоятельность новейшего материализма – очевидный факт. Философ-психолог Снегирев даёт следующий отзыв: «Материализм – чисто метафизическая теория и, как такой, есть предположе-

ние вполне не оправдывающееся и не могущее оправдаться фактами» [34, с. 11]. Оттого, по его мнению, «серьёзные естествоиспытатели» не могли «проповедывать материализм ... хотя, постоянно имея дело с материей и её силами, вследствие естественной учёной односторонности, всегда были не чужды склонности к материалистическим воззрениям» [34, с. 11, 12].

В контексте данных событий “длинный и горячий” спор “о теле и душе”, начатый учёными Германии и повторившийся во Франции и Англии, представляется отдельным эпизодом, попыткой противопоставить здравый смысл «материалистической миссии» – развязанной «пропаганде, достигающей крайнего фанатизма» [34, с. 12, 13]. Для нашего исследования крайне важным представляется следующее наблюдение казанского психолога. Основным аргументом против глашатаев «непреложной новой истины», в степень которой “партией” Людвига Фейербаха (1804–1872) были возведены «тёмные давнишние гадания материалистического монизма», стал основополагающий пункт новой материалистической теории – отрицание субстанциональности человеческой души, «с которым, – по Снегиреву, – стоит и падает вся материалистическая система» [34, с. 13].

«Солидные исследования» Рудольфа Лотце (1817–1881), Иммануила Фихте (1796–1879), Германа Ульрици (1806–1884) с точки зрения Снегирева сделали очевидными научные достоинства спиритуалистической концепции о субстанциональности духа для неподготовленного исследователя. Но, как замечает казанский профессор, недовершенство первоначальным результа-

том, достигнутым в рамках строгой научности, привело в дальнейшем к попытке изобразить саму природу духа, его сокровенную сущность и изменить господствующее понятие духа, кажущееся чисто отрицательным, на более образное, положительное. Тем самым, по мнению философа-теиста, немецкие спиритуалисты были обречены приблизиться к материализму или впасть в мистицизм, «заставили философию немецкую опять подать руку мистическому месмеризму» [34, с. 14]. Снегирев трактует развитую концепцию Ульрици как «странную смесь материализма и спиритуализма», поскольку тот мыслит дух как атом, силою расширения наполняющий определённое пространство, неделимый, несложный, обладающий сопротивлением. Фихте, по Снегиреву, напротив, приближается к мистическому месмеризму, поскольку “снабжает” дух «внутренним телом электрическо-магнитной природы», которое повторяет форму “грубого” тела и покрывает его, как магнит покрывается железными опилками. По Фихте, это вечное по своим свойствам “тело” и предопределяет дух в качестве пространственной субстанции [34, с. 14, 15].

Как мы полагаем, в силу генетической и доктринальной общности история возникновения месмеризма во Франции, его дальнейшего концептуального развития и распространения, изложенная Снегиревым, в общих чертах предвосхищает историю возникновения дарвинизма в Англии, поскольку, начиная с XVIII столетия, популяризацией идей, разрушающих традиционные мировоззренческие устои, при отсутствии строгих критериев научности заняты преимуще-

ственно литераторы, философы – идеологи от науки [33, с. 415; 38, с. 138, 139, 167]. Раскрывая историю, связанную с популяризацией и окончательной победой дарвинизма, «в котором захотели увидеть ключ к объяснению буквально всех явлений», французский математик и историк науки Поль Таннери (1843–1904) замечает, что во Франции к новой теории стало присоединяться только следующее поколение учёных, поскольку доводы, выдвинутые против трансформизма, «не могли на долгое время задержать движение умов» [38, с. 215]. У колыбели новейшей науки, за некоторым исключением, стоят отнюдь не «философы природы» (физики), но её «историки», пытавшиеся раскрыть тёмную первооснову жизни – натуралист Чарльз Дарвин (1809–1882), основоположники физиологии и экспериментальной медицины Клод Бернар (1813–1878) и Герман Гельмгольц (1821–1894) [38, с. 217, 218]. Значение дарвинизма как концепции, провозглашённой от лица новейшего знания и широко распахнувшей «окно в науку» для диалектического материализма очевидно и убедительно подтверждает их общую природу. Письменное наследие Карла Маркса и Фридриха Энгельса свидетельствует об этом достаточно красноречиво [23, с. 475].

С нашей точки зрения, в этом сложном процессе, связанном с коренной ломкой старых и легализацией новых культурных форм, последующих за господствующим типом религиозности, а именно философии и науки, определяющая роль принадлежит именно философии, в том или ином смысле религиозной, т. е. опирающейся на определённую мировоззренческую систе-

му, принимаемую на веру, поскольку наука всегда остаётся в рамках позитивных представлений, будучи занята исключительно определением внешней формы явлений, но не их содержанием по существу, действительно лишь описывает мир, не объясняя его [19, с. 13, 14]. Сакрализация европейской науки, таким образом, подразумевает необходимость вопреки исторической культурной традиции и собственным принципам законосообразности признать уже готовые, альтернативные метафизические основания, областью науки не являющиеся [19, с. 17, 22]. Таким образом, получает воплощение новый культурный идеал, идеал науки, которая является критерием любого знания [13, с. 53]. Снегирев резюмирует: «Религиозный рационализм, вытекший в Европе из quasi-научных стремлений, явился достоянием людей более или менее учёных» [34, с. 22].

«Живой парадокс позитивизма»: движение от материализма к спиритуализму

Среди движений интеллектуальной жизни Европы середины XIX в. Снегирев упоминает позитивизм, указывая главным образом на то, что именно «правильно понятый – позитивизм ... не исключает области религиозной веры, – напротив даёт ей самый широкий простор, полное и законное право на существование, какого она не находила ни в одной из главных и более влиятельных философских систем, даже спиритуалистических». Для иллюстрации данного положения исследователь обращается к самой истории позитивизма, которая свидетельствует, что размежевание с материализмом

в этой философской системе происходит довольно рано, и, как результат, «она сделалась нейтральной, общей для всех областей знаний гносеологической теорией» [34, с. 17]. Снегирев исключительно положительно оценивает значение позитивизма в истории мысли в переходный период, поскольку, по его мнению, именно приверженность к научному методу удержала от «вакханалии мысли» «лучших представителей науки», разделившись на две партии – материалистов и спиритуалистов, которые, воздерживаясь от умозрений в решении вопроса относительно сущности духа и формы его бытия, субстанциональности души, ожидали естественнонаучных открытий [34, с. 16].

Не упускает исследователь и религиозного аспекта, связанного, конечно же, с основоположником философской традиции позитивизма, являющего демонстрационный пример необходимости последовательного перехода от материализма к спиритуализму. Так, на следующем этапе спиритуалистического движения, существенно обогатившись практически на американском континенте, месмеризм вновь возвращается в Европу, а именно во Францию, где идеологическая поляризация общества традиционно острее, находит для себя питательную почву. По словам Снегирева, «здесь самый материализм, дойдя до крайности, пришёл к мистицизму, к особому сорту пантеизма и обожению человека в сенсимонизме, в позитивной религии». Казанский исследователь связывает следующие факты: основатель этой «странной религии» Огюст Конт (1798–1857) возвестил её начало в 1852 г., после того как в американском

Кливленде состоялось собрание многотысячной спиритской общности, провозгласившей переход обновленного человечества к «религии духов» [34, с. 45].

В этом же ключе А.И. Корсаков фиксирует «живой парадокс» позитивизма, который «в процессе борьбы с религиозной картиной мира» обретает очевидно «религиозно-мистические черты» [18, с. 80]. Интерпретируя религиозную веру как «необходимое условие работы разума» и предполагая «в развитии философских течений последовательную смену стадий разделения и воссоединения с религиозным мировоззрением», Корсаков приходит к заключению о необходимом единстве метафизических оснований системы гуманитарного и естественнонаучного знания, которое доктринально обеспечивается соответствующей религиозной системой. Мы солидаризируемся с мыслью нашего современника о том, что, «отторгая религию, Конт находился на пути создания своей религии» [18, с. 91]. Принимая во внимание исторический пример позитивизма, мы подчеркиваем его сущностное содержание как общеевропейского феномена середины XIX столетия, а именно контовское человекобожие – «бог в себе» представляет одновременно альфу и омегу абсолютизации научного метода и утопических размышлений в духе «интеллектуальной эволюции» [18, с. 80].

Заключение

Чрезвычайную массовость и стремительное распространение мистического спиритуализма как «особой церкви» философ-теист связывает с самим характером её духовности и

миссионерской практики: «Смелость замысла, простота и общедоступность основной идеи, наглядность и доходящая до наивности простота решения многих *quaestiones vexatae* науки и жизни, наконец, смелая, проникнутая энтузиазмом пропаганда нового учения, – всё это открыло ему доступ в Америке во все слои общества, на континенте Европы, главным образом, в не отличающиеся прочностью и глубиной научного образования высший класс и полуобразованные слои среднего класса» [33, с. 13].

В смысле констатации факта окончательного разрыва с традицией, а именно утраты представления о Творце и сущности религии, Снегирев продолжает: «Они и не подозревали, что духоявление как разрушение естественных границ нашей природы, может быть только действием всемогущества Того, кто положил эти пределы, что духоявление, как такое всегда сверхъестественно и не может быть иным, что естественное духоявление есть ... такая же химера, как, например, было бы явление какому-нибудь физику или химику материи в её чистом виде ... в её сокровенной природе» [34, с. 19]. Так или иначе, к адептам мистического месмеризма, которым были отчасти привычны контакты с духами, «...присоединилась силою обстоятельств, громадная масса людей, жаждавших и искавших непосредственного откровения мира духовного, и от этого откровения ожидавших спасения своих лучших и дорогих убеждений, спасения, наконец, человечества, которому материализм грозил таким страшным потрясением» [34, с. 20]. Очевидно, в этих строках звучат чрезвычайно личные мотивы,

мы слышим голос не просто учёного, но в определённом смысле гражданина, мистически-реально переживающего грядущий революционный разлом и разделяющего со своим народом бремя исторического выбора. Но, как кажется, драматизм состоит ещё и в том, что эти аргументированные доводы и заключения, более похожие на предостережения, на самом деле, с точки зрения общественного запроса в прошлом и настоящем, остаются невостребованными. На самом деле, и В.А. Снегирев это констатирует отчасти, уже сформирован и всё более отчётливо звучит запрос на мистицизм, но не мистицизм, обусловленный церковными канонами, по сути уже отвергнутый, а мистицизм в большем смысле секулярный, обыденный, а потому с необходимостью, как кажется, подкреплённый последними достижениями философии и науки [33, с. 15].

Опираясь на историко-философские подходы, сложившиеся в казанской теистической традиции, мы подтвердили архетипическую преемственность между французским месмеризмом и немецким диалектическим идеализмом, а также теорией универсального поступательного развития в тесной связи с деизмом эпохи Просвещения и новейшим религиозным рационализмом, что позволяет сформулировать следующие выводы:

1. Проследив историю религиозной философии от эпохи классической Античности к Новому времени, Снегирев выводит закономерность, в соответствии с которой рациональная и мистическая составляющие духовно-интеллектуальной культуры проявляются как однонаправленные феноме-

ны и с необходимостью присутствуют в жизни общества.

2. Анализируя альтернативные формы, характеризующие духовно-интеллектуальную культуру Запада, Снегирев опирается на дуализм и реализм святоотеческой библейской традиции. По Снегиреву, в тех случаях, когда мистицизм и рациональность нарушают установленные таким образом пределы, они с необходимостью совпадают.

3. Методологический подход Снегирева как основоположника традиции тео-антропологического центризма в Казанской духовной академии связан с его обращением к антропологическому концепту, в качестве модели наглядно выражающему содержание религиозно-философской доктрины новейшего спиритуализма на последовательных стадиях её развития.

4. Развитое атеистическое мировоззрение, по Снегиреву, сопряжено с монизмом пантеистической метафизики и является результатом забвения (в эпоху античного классицизма), или утраты (в эпоху Нового времени) представлений о реальности личности.

5. Католицизм во Франции и протестантизм в Германии как исторически сложившиеся религиозные типы мышления предполагают своеобразие рецепции и последующей трансформации месмеризма от рационалистического сенсуализма к спиритуализму с одной стороны и к мистицизму с другой.

6. События, связанные с Французской революцией (1789–1794) и предшествовавшие ей харизматические движения, главным образом месмеризм, Снегирев рассматривает как продукт влияния немецкой мысли первоначально в форме крайнего материализма, в последующем в форме

пантеистического мистицизма, которые изначально свойственны протестантскому взгляду на мир и непротиворечиво связаны между собой через античную концепцию гилозоизма.

7. По Снегиреву, именно Франция, ставшая в авангарде революционных преобразований в Европе, представляет собой общественную среду, в которой в форме широких общественно-политических движений зримо проявляются основные тенденции, концептуально вызревшие на немецкой почве и определившие содержание эпохи модерна.

Данный эпизод, связанный с историей месмеризма, с нашей точки зрения, отражает смену идеологической парадигмы, знаменующей поворот от классической модели западноевропейской науки, получившей своё начало в лоне христианской традиции, к неоязыческой натурфилософии в форме спиритизма, воспроизводящего атрибуты средневекового деизма, античного и возрожденческого гилозоизма, новоевропейского пантеизма и эволюционизма.

Начало новейшей науки главным образом сопряжено с принятием идеи прогресса как метафизического основания научной картины мира и предполагает переход от эвристической установки к гипотетической. В философии релятивизация истины обусловливает дегуманизацию её содержательного контента и в ближайшей исторической перспективе переход от сциентизма к политизации, связанной с участием в реализации тоталитарных программ.

Статья поступила в редакцию: 19.10.2018 г.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексей (Дороницын), еп. Христианство и коммунизм // Православный собеседник. 1909. С. 653–690.
2. Анащенкова И.В. Отказ от культурной самоидентичности как суть “современной культуры” [Электронный ресурс] // Проблемы межкультурного взаимодействия в современном образовании: материалы научно-практической конференции с международным участием, Москва, 26 октября 2017 г. / под ред., сост. Е.В. Брызгалиной, В.А. Проходы, П.Н. Костылев. М.: Издатель Воробьев А.В., 2017. С. 6–7.
3. Вениамин (Платонов), архим. Несостоятельность рационализма в мнимой религии естественной // Православный собеседник. 1862. Т. II. С. 105–138.
4. Волков А.К. К вопросу о пессимизме // Православный собеседник. 1884. Т. II. С. 332–371.
5. Волков А.К. Очерк современной пессимистической философии // Православный собеседник. 1876. Т. III. С. 137–197.
6. Волков А.К. Три опыта о религии Миля (Библиографическая заметка) // Православный собеседник. 1879. Т. I. С. 274–284; Т. II. С. 87–110; Т. III. С. 440–450.
7. Волков А.К. Философия Ренана // Православный собеседник. 1877. Т. I. С. 457–485.
8. Генри Дж. Включение оккультных традиций в натурфилософию раннего Нового времени: новый подход к проблеме упадка магии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 1 (31). С. 53–91.
9. Горлова Е.В. Особенности процесса перехода Нью Эйдж из элитарной культуры в массовую // Вопросы эпитологии: философия, культура, политика: ежегодный альманах Астраханского эпитологического сообщества. Астрахань, 2013. Индивидуальный предприниматель Сорокин Роман Васильевич, С. 48–54.
10. Григорьев К.Т. О монизме Эрнеста Геккеля // Православный собеседник. 1914. Т. I. С. 3–51.
11. Гунькова Е.Г., Пишун С.В. Пантеизм античности в трактовке русских теистов XIX века // Научно-техническое и экономическое сотрудничество стран АТР в XXI веке. 2016. Т. 2. С. 296–299.
12. Гусев А.Ф. Разбор возражений Спенсера и единомышленников против учения о Боге как личном существе // Православный собеседник. 1896. Т. II. С. 47–76.
13. Доброхотов А.Л. Избранное. М.: Территория будущего, 2008. 472 с.
14. Домашенко Н.С., Пишун С.В. В.Д. Кудрявцев-Платонов и философская традиция Средневековья // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2015. № 4 (48). С. 78–81.
15. Дюкро П. Энциклопедисты. Природа, разум, человечность / пер. с фр. 2-е изд. . М.: ЛИБРОКОМ, 2011. 210 с.
16. Ермошина К.А. О статусе паранауки: возможна ли наука о чудесах? // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 3. С. 11–14.
17. Ершов М.Н. Проблемы религиозно-философской мысли в современной Франции // Православный собеседник. 1916. С. 261–307.
18. Корсаков А.И. Религия и наука в трудах основателя первого позитивизма // Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 2 (40). С. 80–92.
19. Лопатин Л.М. Неотложные задачи современной мысли. М.: Либроком, 2016. 88 с.
20. Маркова Л.А. Наука и религия: проблемы границы. СПб.: Алетейя, 2000. 256 с.
21. Маркс К. Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50 т. Т. 2. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955.

22. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50 т. Т. 3. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. 629 с.
23. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50 т. Т. 30. 2-е изд. М.: Государственное издательство политической литературы, 1963.
24. Милославский П.А. Древнее языческое учение о странствованиях и переселениях душ и следы его в первые века христианства // Православный собеседник. 1873. Т. I. С. 261–302, 348–389, 443–482; Т. II. С. 107–174, 236–262; Т. III. С. 52–83, 213–275, 389–437.
25. Милославский П.А. Немецкая интеллигенция (Письма из-за границы) // Православный собеседник. 1875. Т. I. С. 187–203, 419–433; Т. II. 139–150, 429–440; Т. III. С. 110–121.
26. Милославский П.А. Типы современной философской мысли в Германии // Православный собеседник. 1876. Т. I. С. 198–218, 243–298, 460–497; 1877. Т. I. С. 153–193, 275–314, 363–399; Т. II. С. 64–111.
27. Пази М. Оккультизм и современность: некоторые ключевые моменты // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4 (31). С. 276–296.
28. Панин С.А. Эзотеризм и его место в западной культуре // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 4–1 (54). С. 127–132.
29. Пишун С.В. Проблема примирения философии и богословия в духовно-академическом теизме: взгляд православных догматистов // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2015. № 4 (48). С. 78–81.
30. Попов В.А. Научная несостоятельность Дарвинова учения о происхождении человека // Православный собеседник. 1873. Т. I. С. 95–132, 303–347; Т. II. С. 495–507; Т. III. С. 84–99; 1874. Т. II. С. 263–289.
31. Попов В.А. О самозарождении организмов // Православный собеседник. 1877. Т. II. С. 32–63.
32. Скоромохов М.В., Внутских А.Ю. О проблеме демаркации и определении паранауки // Человек в мире. Мир в человеке: актуальные проблемы философии, социологии, политологии и психологии: материалы XVII Международной науч.-практической конференции студентов, аспирантов и молодых учёных, Пермь, 27–28 ноября 2014 г. Пермь: Пермский государственный национальный исследовательский университет, 2014. С. 148–155.
33. Снегирев В.А. Спиритизм как религиозно-философская доктрина // Православный собеседник. 1871. Т. I. С. 12–41.
34. Снегирев В.А. Спиритизм как религиозно-философская доктрина // Православный собеседник. 1871. Т. III. С. 9–51.
35. Соколов Н.П. Каббала, или Религиозная философия евреев // Православный собеседник. 1870. Т. II. С. 299–329; Т. III. С. 46–70, 116–135; 1872. Т. I. С. 204–228; 1873. Т. I. С. 483–535.
36. Соловьев А.П. «Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков. Уфа: Изд. А.А. Словохотов, 2015. 440 с.
37. Соловьев А.П. Архиепископ Никанор (Бровкович) о прогрессе и конце всемирной истории // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 247–255.
38. Таннери П. Исторический очерк развития естествознания в Европе (с 1300 по 1900 гг.) / пер. с фр.; под ред. С.Ф. Васильева. 2-е изд. М.: ЛИБРОКОМ, 2011. 266 с.

39. Терентьев Н. Отличительные черты новой европейской философии сравнительно с философией древней и средневековой // Православный собеседник. 1911. Т. I. С. 615–640.
40. Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: Айрис-пресс, Лагуна-Арт, 2004. 688 с.
41. Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. 319 с.
42. Ханеграаф В. Западный эзотеризм: путеводитель для заплутавшихся. Гл. 3. Аполгети-ка и полемика // ALITER. 2015. № 5. С. 84–107.
43. Хрисанф (Ретивцев), архим. Взгляд на мнение новейших рационалистов о существовании религии // Православный собеседник. 1860. Т. III. С. 162–195.

REFERENCES

1. Aleksii (Doronitsyn) [Christianity and Communism]. In: *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor], 1909, pp. 653–690.
2. Anashchenkova I.V. [The Rejection of Cultural Identity as the Essence of “Contemporary Culture”]. In: *Problemy mezhkul'turnogo vzaimodeistviya v sovremennom obrazovanii. materialy nauchno-prakticheskoi konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem. Moskva, 26 oktyabrya 2017 g.* [Problems of Intercultural Interaction in Modern Education. Proceedings of Theoretical and Practical Conference with International Participation, Moscow, October 26, 2017]. Moscow, Publisher Vorobyov A.V., 2017, pp. 6–7.
3. Veniamin (Platonov) [The Failure of Rationalism in Imaginary Natural Religion]. In: *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor], 1862, vol. II., pp. 227–259.
4. Volkov A.K. [To the Issue of Pessimism]. In: *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor], 1884, vol II, pp. 332–371.
5. Volkov A.K. [Essay on the Modern Pessimistic Philosophy]. In: *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor], 1876, vol. III, pp. 137–197.
6. Volkov A.K. [Three Essays on Mill's Religion (Bibliographical Note)]. In: *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor], 1879, vol. I, pp. 274–284; vol. II, pp. 87–110; vol. III, pp. 440–450.
7. Volkov A.K. [The Philosophy of Renan]. In: *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor], 1877, vol. I, pp. 457–485.
8. Henry G. [The Inclusion of Occult Traditions in Early Modern Natural Philosophy: A New Approach to the Problem of the Decline of Magic]. In: *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and Abroad], 2013, no. 1 (31), pp. 53–91.
9. Gorlova E.V. [The Features of the Process of New Age Transition from Elite to Mass Culture]. In: *Voprosy elitologii: filosofiya, kul'tura, politika: ezhegodnyi al'manakh Astrakhanskogo elitologicheskogo soobshchestva* [Issues of Elitology: Philosophy, Culture, Politics. Annual Almanac of Astrakhan Elitologic Community]. Astrakhan, Individual Entrepreneur Roman Vasilyevich Sorokin Publ., 2013, pp. 48–54.
10. Grigor'ev K.T. [On the Monism of Ernest Haeckel]. In: *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor], 1914, vol. I, pp. 195–229.
11. Gun'kova E.G., Pishun S.V. [The Pantheism of Antiquity in the Interpretation of Russian Theists of the Nineteenth Century]. In: *Nauchno-tekhnicheskoe i ekonomicheskoe sotrudnichestvo stran ATR v XXI veke* [Scientific, Technological and Economic Cooperation of the Asia-Pacific Countries in the Twenty-First Century], 2016, vol. 2, pp. 296–299.
12. Gusev A.F. [Analysis of Spencer and His Associates Objections to the Doctrine of God as Personal Being]. In: *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor], 1896, vol. II, pp. 219–245.

13. Dobrokhotov A.L. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, The Territory of the Future Publ., 2008. 472 p.
14. Domashenko N.S., Pishun S.V. [V.D. Kudryavtsev-Platonov and the Philosophical Tradition of the Middle Ages]. In: *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki na Dal'nem Vostoke* [Social and Human Sciences in the Far East], 2015, no. 4 (48), pp. 78–81.
15. Dyukro P. *Entsiklopedisty. Priroda, razum, chelovechnost'* [Encyclopedists. Nature, Reason, Humanity]. Moscow, LIBROKOM Publ., 2011. 210 p.
16. Yermoshina K.A. [The Status of Pseudoscience: the Science of Miracles?]. In: *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and Abroad], 2010, no. 3, pp. 11–14.
17. Yershov M.N. [Problems of Religious and Philosophical Thought in Modern France]. In: *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor], 1916, pp. 261–307.
18. Korsakov A.I. [Religion and Science in the Writings of the Founder of the First Positivism]. In: *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya* [Bulletin of St. Tikhon Orthodox Humanitarian University. Series I: Theology. Philosophy], 2012, no. 2 (40), pp. 80–92.
19. Lopatin L.M. *Neotlozhnye zadachi sovremennoi mysli* [Urgent Tasks of Modern Thought]. Moscow, Librokom Publ., 2016. 88 p.
20. Markova L.A. *Nauka i religiya: problemy granitsy* [Science and Religion: the Problem of Boundaries]. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 2000. 256 p.
21. Marx K. [Holy Family]. In: Marx K., Engels F. *Sochineniya. T. 2* [Works. Vol 2]. Moscow, State Publishing House of Political Literature Publ., 1955.
22. Marx K. [Theses on Feuerbach]. In: Marx K., Engels F. *Sochineniya. T. 3* [Works. Vol. 3]. Moscow, State Publishing House of Political Literature Publ., 1955.
23. Marx K., Engels F. *Sochineniya. T. 30* [Works. Vol. 30]. Moscow, State Publishing House of Political Literature Publ., 1963.
24. Miloslavsky P.A. [The Ancient Pagan Doctrine of Wanderings and Soul Transfer and Its Traces in Early Christianity]. In: *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor], 1873, vol. I, pp. 261–302, 348–389, 443–482; vol. II, pp. 107–174, 236–262; vol. III, pp. 213–275, 389–437.
25. Miloslavsky P.A. [German Intellectuals (Letters from Abroad)]. In: *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor], 1875, vol. I, pp. 187–203, 419–433; vol. II, pp. 139–150, 429–440, vol III, pp. 110–121.
26. Miloslavsky P.A. [Types of Modern Philosophical Thought in Germany]. In: *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor], 1876, vol. I, pp. 198–218, 243–298, 460–497; 1877, vol. I, pp. 153–193, 275–314, 363–399; vol. II, pp. 64–111.
27. Pazi M. [Occultism and Modernity: Some Key Points]. In: *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and Abroad], 2013, no. 4 (31), pp. 276–296.
28. Panin S.A. [Esotericism and its Place in Western Culture]. In: *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, Philosophical, Political and Legal Sciences, Cultural Studies and Art History. Theory And Practice], 2015, no. 4–1 (54), pp. 127–132.
29. Pishun S.V. [The Problem of Reconciliation of Philosophy and Theology in Spiritual and Academic Theism: the View of Orthodox Dogmatists]. In: *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki na Dal'nem Vostoke* [Social and Human Sciences in the Far East], 2015, no. 4 (48), pp. 78–81.
30. Popov V.A. [The Scientific Failure of Darwin's Teachings on the Origin of Man]. In: *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor], 1873, vol. I, pp. 95–132, 303–347;

- vol. II, pp. 495–507; vol. III, pp. 84–99; 1874, vol. 1873, vol. I, pp. 95–132, 303–347; vol. II, pp. 495–507; vol. III, pp. 84–99; 1874, vol. II, pp. 263–289.
31. Popov V.A. [On Spontaneous Generation of Organisms]. In: *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor], 1877, vol. II, pp. 32–63.
 32. Skoromokhov M.V., Vnutskikh A.Yu. [On the Demarcation Problem and the Definition of Pseudoscience in the World]. In: *Chelovek v mire. Mir v cheloveke: aktual'nye problemy filosofii, sotsiologii, politologii i psikhologii: materialy XVII Mezhdunar. nauch.-prakt. konf. stud., asp. i molodykh uchenykh, Perm', 27–28 noyabrya 2014 g.* [The Man in the World. The World inside the Man: Current Problems of Philosophy, Sociology, Political Science and Psychology: Proceedings of the 17th International theoretical and Practical Conference of Undergraduate and Postgraduate Students and Young Scientists, Perm, November 27–28, 2014]. Perm, Perm State National Research University Publ., 2014. pp. 148–155.
 33. Snegirev V.A. [Spiritualism as a Religious and Philosophical Doctrine]. In: *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor], 1871, vol. I, pp. 279–316.
 34. Snegirev V.A. [Spiritualism as a Religious and Philosophical Doctrine]. In: *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor], 1871, vol. III, pp. 9–51.
 35. Sokolov N.P. [The Kabbalah or the Religious Philosophy of the Jews]. In: *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor], 1870, vol. II, pp. 299–329; vol. III, pp. 46–70, 116–135; 1872. vol. I, pp. 204–228; 1873, vol. I, pp. 483–535.
 36. Soloviev A.P. “Soglasit' filosofiyyu s pravoslavnoi religiei”: *ideinoe nasledie arkhiepiskopa Nikanora (Brovkovicha) v istorii russkoi mysli XIX–XX vekov* [“To Reconcile Philosophy With Orthodox Religion”: the Ideological Legacy of Archbishop Nikanor (Brovkovich) in the History of the Russian Thought of the 19th – 20th centuries]. Ufa, Publishing House of A.A. Slovkhotov Publ., 2015. 440 p.
 37. Solov'yev A.P. [Archbishop Nikanor (Brovkovich) on the Progress And The End of the World History]. In: *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and Abroad], 2015, no. 4 (33), pp. 247–255.
 38. Tanneri P. *Istoricheskii ocherk razvitiya estestvoznaniya v Evrope (s 1300 po 1900 gg.)* [Historical Sketch of the Development of Science in Europe (1300 to 1900)]. Moscow, Book House “LIBROKOM” Publ., 2011. 266 p.
 39. Terentyev N. [Distinctive Features of the New European Philosophy Compared to Ancient and Medieval Philosophy]. In: *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor], 1911, vol. I, pp. 615–640.
 40. Tikhomirov L.A. *Religiozno-filosofskie osnovy istorii* [The Religious and Philosophical Foundations of History]. Moscow, *Iris-press, Laguna-Art* Publ., 2004. 688 p.
 41. *Filosofsko-religioznye istoki nauki* [Philosophical and Religious Roots of Science]. Moscow, *Martis* Publ., 1997. 319 p.
 42. Khanegraaf V. [Western Esotericism: a Guide for the Lost. GL. 3. Apologetica and Controversy]. In: *ALITER*, 2015, no. 5, pp. 84–107.
 43. Khrisanf (Retivtsev), archim. [A Glance at the Latest Opinion of the Rationalists on the Merits of Religion], In: *Pravoslavnyi sobesednik* [The Orthodox Interlocutor], 1860, vol. III, pp. 446–480.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Бондаренко Виктория Викторовна – кандидат медицинских наук, старший научный сотрудник, доцент департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета; e-mail: bondarenko62@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Viktoriya V. Bondarenko – PhD in Medicine, senior researcher, associate professor at the Department of Philosophy and Religious Studies, School of Arts and Humanities, Far Eastern Federal University (Vladivostok);
e-mail: bondarenko62@yandex.ru

ПРАВИЛЬНАЯ ССЫЛКА НА СТАТЬЮ

Бондаренко В.В. Месмеризм как метафизическая идеология секулярной рациональности (по архивным материалам Казанской духовной академии) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2018. № 4. С. 59–81.

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-4-59-81

FOR CITATION

Bondarenko V.V. Mesmerism as a Metaphysical Ideologem of Secular Rationality (Based on the Archival Materials of the Kazan Theological Academy). In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, 2018, no. 4, pp. 59–81.

DOI: 10.18384/2310-7227-2018-4-59-81