

Глава 1. Притягательность психе

Эксперименты с четвёртым измерением

Первая значительная дискуссия, касающаяся современного немецкого оккультного движения, имела место в 1878 году, когда Карл Фридрих Цёлльнер опубликовал отчёт о своих сенсационных сеансах с медиумом «доктором» Генри Слэйдом [1]. Слэйд, американец по происхождению, стал популярным в середине 1870-х годов среди британских спиритистов благодаря его способности быть посредником для «духов», которые писали участникам сеанса сообщения на грифельной доске. К несчастью для Слэйда, его опыты также привлекли внимание враждебно настроенных исследователей, деятельность которых достигла своего апогея в судебном процессе по обвинению в мошенничестве, начатом в конце 1876 года. После того, как лондонский суд признал медиума виновным и приговорил его к трём месяцам тюрьмы с исправительными работами, Слэйд сбежал от наказания, уплыв из Англии [2]. Всё ещё находясь в бегах, он оказался в Германии в конце 1877 года.

Статус Слэйда как беглеца, однако, не остановил Цёлльнера от приглашения медиума в свой дом в Лейпциге для проведения серии сеансов в ноябре и декабре 1877. Будучи уважаемым профессором астрофизики в Лейпцигском Университете, Цёлльнер также пригласил на эти сеансы некоторых своих коллег, среди которых были и наиболее заметные немецкие учёные того времени. В их числе – физики Вильям Эдвард Вебер и Густав Теодор Фехнер, математик Вильгельм Шайбнер и физиолог Вильгельм Вундт. Цёлльнер демонстрировал этим профессорам удивительно разнообразные феномены, и Цёлльнер счёл эти сеансы настолько научно убедительными, что решил, начиная с 1878 года, публиковать их детальные описания.

Ниже даны описания ключевых моментов этой истории, начиная с приезда Слэйда в Лейпциг в 1877 и заканчивая публикацией докладов Цёлльнера с 1878 по 1880 год:

1877

Пятница, 16 ноября. Слэйд приглашён на еженедельное чаепитие, организуемое Цёлльнером для его друзей, в число которых входили Фехнер и Вебер. Во время спонтанного эксперимента Слэйд демонстрирует умение сдвигать стрелку компаса без магнита. Позднее этим же вечером Цёлльнер, Фехнер и ещё один профессор наблюдают целую серию необычных явлений, проявившихся в присутствии Слэйда. Эти явления не были вызваны каким-либо очевидным механическим вмешательством Слэйда. Стуки, исходившие от кофейного столика. Надписи, появляющиеся на запечатанной грифельной доске. Нож, летящий по воздуху. Кровать, внезапно отодвинувшаяся от стены на два фута.

Суббота, 17 ноября. Цёлльнер, Вебер и Шайбнер организовали ещё один сеанс со Слэйдом. Появляется ещё больше загадочных явлений. Профессора подпрыгнули от удивления, когда ширма была разорвана на две части. Следующее сообщение, предположительно от «духов» Слэйда, появилось на пустой до того грифельной доске: «Мы не хотели напугать вас. Пожалуйста, извините за это» [3].

Воскресенье 18 ноября. Цёлльнер приглашает Вундта и двух других мужчин на сеанс со Слэйдом. Нож снова летает по комнате, а сообщения появляются на другой запечатанной доске. После примерно получаса Вундт и его компаньоны внезапно уходят.

Начало декабря. Слэйд уезжает на несколько дней в Берлин. Там он встречается с Сэмюэлем Беллачини, эстрадным фокусником, который подписал письменное свидетельство относительно сеанса 6 декабря, согласно которому он, после внимательного изучения сеансов Слэйда, не смог обнаружить никакого признака обмана [4]. Снабжённый этим подтверждением подлинности своих опытов, Слэйд возвращается в Лейпциг и продолжает сеансы с Цёлльнером и его коллегами.

Четверг, 11 декабря. Цёлльнер, Вебер, Шайбнер и Слэйд сидят за столом. Руки и ноги Слэйда, как пишет Цёлльнер, хорошо видны. Колокольчик, помещённый под столом, начинает звенеть, а затем пролетает десять футов. Маленький столик начинает танцевать так сильно, что опрокидывает стул. Книжный шкаф, заполненный книгами, падает. Аккордион начинает играть. Маленькая, красно-коричневая рука появляется на столе на несколько минут.

Пятница, 14 декабря. Цёлльнер, чьё любопытство возбуждено появлением таинственной руки, проводит следующие эксперименты, чтобы продолжить исследование. Цёлльнер, Вебер и Слэйд сидят за столом, под которым размещена чаша с белой пудрой. Цёлльнер предлагает Слэйдю попросить «духов» подержать их руки в пудре прежде, чем они коснутся участников сеанса. Внезапно Цёлльнер чувствует большую руку, которая схватила его за колено под столом, затем чаша с мукой сдвигается на один фут. Цёлльнер обнаруживает на своей штанине следы пудры, оставленные большой рукой с четырьмя пальцами. Цёлльнер с коллегами внимательно исследуют руки и ноги Слэйда на предмет обнаружения следов пудры, но ничего не находят.

Понедельник, 17 декабря. Цёлльнер использует сахариметр и две призмы, чтобы протестировать способность Слэйда изменять полярность простых химических растворов. Вместо того чтобы выполнять это задание, Слэйд использует экспериментальную установку для того, чтобы прочесть книгу с помощью «ясновидения». Эти результаты приводят Цёлльнера к выводу о том, что за феномены, демонстрируемые Слэйдом, ответственны разумные существа из четвёртого измерения. Он предпринимает два эксперимента для того, чтобы проверить эту гипотезу. В первом эксперименте Цёлльнер кладёт на колени запечатанную грифельную доску, предварительно покрытую сажой. Затем он говорит Слэйдю попросить «духов» оставить их отпечатки на саже. Подождав пять минут или около того, Цёлльнер открывает доску и обнаруживает отпечатки двух ступней, одной левой и одной правой [5]. Во втором эксперименте Цёлльнер даёт Слэйдю верёвку, концы которой связаны и запечатаны воском. Далее Цёлльнер даёт Слэйдю задание попросить духов завязать на этой верёвке узел. Несколько минут спустя на верёвке появляется не один, а несколько узлов [6].

1878

Апрель. Цёлльнер публикует статью «О четырёхмерном пространстве» в «Ежеквартальном научном журнале», британском издании, редактируемом химиком Вильямом Круксом, который разделял интересы Цёлльнера к спиритическим феноменам. Цёлльнер утверждает, что Слэйд завязывал узлы на запечатанной верёвке через четвёртое измерение и

предполагает, что эти эксперименты дают эмпирическое доказательство существования четвёртого измерения [7]. Цёлльнер предлагает выслать верёвку с узлами любому, кто сомневается в его отчётах, «чтобы убедить их, что речь здесь идёт не о субъективных фантазиях, но об объективном и устойчивом эффекте, производимом в материальном мире, который человеческий разум не может объяснить с помощью наличествующих концепций пространства» [8].

Весна. Цёлльнер публикует первые два тома своих «Научных трудов». Тома включают более 2000 страниц, значительная часть которых связаны с опытами со Слэйдом. Они также включают исследование вопросов о философии Канта, четвёртом измерении, критику немецких университетов и либеральной прессы и обличение вреда, наносимого евреями немецкой культуре.

1879

Цёлльнер публикует третий том «Научных трудов». Посвящённый Круксу, он включает более 600 страниц, посвящённых обсуждению экспериментов со Слэйдом и их следствий применительно к созданию нового поля исследований, которое Цёлльнер называет «трансцендентальной физикой».

1880

Мэссей, юрист, защищавший Слэйда в Лондоне в 1876 году и по-прежнему верящий в честность Слэйда, скомпоновал и перевёл на английский различные работы Цёлльнера, посвящённые экспериментам в Лейпциге [9]. Книга, вышедшая под заголовком «Трансцендентальная физика», быстро обрела популярность в международном спиритическом сообществе.

Споры касательно «Трансцендентальной физики»

Случай с Цёлльнером быстро перерос в международную дискуссию, растянувшуюся на десятилетие, и продолжавшую вызывать комментарии в XX веке [10]. Для Германии этот эпизод стал ключевой главой в ранней истории современного германского оккультного движения, корни которого обнаруживаются в недолгом повальном увлечении столоверчением в 1850-х. Интерес к подобным феноменам возродился с ростом популярности спиритических сеансов в широких кругах. К середине 1870-х годов центром немецкого спиритического движения стал Лейпциг, в котором было создано несколько спиритических клубов, спиритическое издательство Освальда Мутце и спиритический журнал «Психические исследования». Здесь же жил др. Г. К. Виттиг, неутомимый организатор в области немецкого спиритизма [11]. Из этих истоков немецкий оккультизм быстро разрастался очень быстро и к 1900 году включал большое разнообразие верований и практик – теософию, астрологию, дивинации, психические исследования, графологию, лозоходство, духовное целительство – вот лишь некоторые из них. К 1940-м годам, когда нацисты прекратили существование этого движения, в Германии существовали сотни оккультных клубов, коммерческих предприятий, институтов и издательств и тысячи посвящённых поставщиков и потребителей оккультных товаров и услуг.

Как мы должны понимать стремительный рост этого движения с 1870-х по 1940-е? И как мы должны подходить к вопросу о его значимости в истории немецкой культуры в бурный период истории Германии между национальным объединением в 1871 и общенациональным поражением в 1945? Эпизод Цёлльнера представляется идеальной начальной точкой для рассмотрения такого рода вопросов. Это не только была первая значительная дискуссия в зарождающемся германском оккультном движении, это был также первый путь, с помощью которого новый оккультизм конца XIX века впервые привлёк внимание широкой немецкой аудитории.

Учитывая это, никто из людей, вовлечённых в Лейпцигские сеансы, не кажется подходящим кандидатом для участия в экспериментах с медиумом, в особенности с такой сомнительной репутацией как у Слэйда. Это относится, в том числе, к главному из исследователей, то есть самому Цёлльнеру. Цёлльнер участвовал в открытии новой области астрофизики и даже дал название этой области. Представив первые эмпирические доказательства того, что звёзды остывают, его книга «Фотометрические исследования» (1865) обеспечила ему место в Лейпцигском университете в 1866 [12]. Другой пример, Фехнер, ставший профессором физики в Лейпциге в 1834 году и заложивший основы для исследований в области психофизики (изучения связи между силой раздражения органа чувств и интенсивностью ощущения – прим. перев.) в 1860 году своей книгой «Элементы психофизики», которая до сих пор считается одним из основополагающих текстов в области современной научной психологии [13]. Вундт открыл новую область экспериментальной психологии своей книгой «Психологическая психология» (1874). В результате кампании, организованной Цёлльнером, Вундту была предложена кафедра философии в Лейпцигском университете в 1875 году [14].

С чего вдруг люди, имеющие такую надёжную репутацию не только как учёные, но и как пионеры новых областей исследования, связались с исследованием медиума вроде Слэйда? Одну важную зацепку мы находим в фигуре Цёлльнера и привлечении им концепции четвёртого измерения для объяснения наблюдаемых им необычных явлений. Здесь решающее значение имеет последовательность события: сперва Цёлльнер заинтересовался четвёртым измерением, и только затем он захотел принять участие в спиритических опытах.

Цёлльнер интересовался, как минимум, с начала 1870-х неевклидовыми геометриями, разработанными ранее математиками, такими как Гаусс, Риман, Лобачевский, Больяи и Кляйн. Одной из причин этого интереса мог быть физически ориентированный психолог Герман фон Гельмгольц, который популяризировал эту тему посредством многочисленных лекций и эссе в Германии и Британии с середины 1860-х. Гельмгольц видел в четвёртом измерении как средство для критики кантовского идеализма, так и основу для поддержки строгого научного эмпиризма [15]. В то время как Кант утверждал, что человеческое понимание основывается на трансцендентальных категориях мышления, которые являются идеальными, Гельмгольц признавала саму идею кантовских категорий, но отрицал их идеальный характер. Он стремился «натурализовать» их, показав, что геометрические аксиомы, предположительно выводящиеся из кантовских категорий, были не идеальными, но, вопреки этому, появились как результат опыта в наличествующем пространстве. Существа, живущие в гиперпространстве с четырьмя или большим количеством изменений, заявлял Гельмгольц, построили бы геометрию, специфичную для их гиперпространства. Для них были бы привычны фигуры, невообразимые для людей, чья геометрия была

сформирована чувственным опытом в трёхмерном пространстве. Например, то, что для наблюдателя-человека выглядит как сфера, выглядело бы совершенно иначе для существа из гиперпространства, подобно тому, как та же самая сфера для наблюдателя, ограниченного двумя измерениями, были бы простой окружностью. Точка зрения Гельмгольца состояла в том, что, хотя люди могут допустить возможность существования четырёх измерений, они не могут себе представить, как будет выглядеть четырёхмерный объект, потому что такие объекты не даны им в опыте, полученном в трёхмерном мире. Таким образом, заключал Гельмгольц, геометрические аксиомы есть результат нашего опыта [16].

Как и многие интеллектуалы, соприкоснувшиеся с размышлениями Гельмгольца о гиперпространстве, Цёлльнер экспериментировал с возможностью использования новой геометрии в других областях науки. В 1872 году, например, он попытался использовать эту новую геометрию в изучении комет [17]. К середине 1870-х он выработал гипотезу, согласно которой кантовская «вещь-в-себе» была связана с четырёхмерными объектами. Цёлльнер надеялся, что его эксперименты с медиумом Слэйдом смогут дать ему эмпирическую базу для пересмотра современного понимания пространства, а также послужат опровержением кантовского наследия. Цёлльнер, разумеется, надеялся полностью опровергнуть Канта, который утверждал, что, хотя люди и могут получать знания об объектах чувственного мира, они никогда не смогут получить такого знания о трансцендентных «вещах в себе». Попытка Цёлльнера пересечь или, хотя бы, отодвинуть установленные Кантом границы человеческого познания принадлежала к долгой исторической линии таких попыток в интеллектуальной жизни Германии девятнадцатого века. Изучение Гельмгольцем четвёртого измерения было одной из них, научная психология – другой, а современный оккультизм – третьей [18]. Короче говоря, Цёлльнер стал посещать спиритические сеансы для того, чтобы найти решение ключевых философских вопросов его времени.

Если среди причин, побудивших Цёлльнера к участию в сеансах, основное место занимали отвлечённые теоретические вопросы, это ни в коем случае не были единственные вопросы, которые, в конечном итоге, нашли отражение в его публикациях. Одна из ключевых проблем, которая практически незамедлительно вызвала дискуссию, разыгравшуюся в 1878 году, касалась природы научного авторитета, вопроса, который германская либеральная пресса сделала объектом язвительной критики. Так, анонимный автор опубликовал материал в бюргерском журнале *Im Neuen Reich* («В новой Империи») в 1878 году, в котором нападал Цёлльнера за то, что тот поставил свой научный авторитет на службу возмутительным целям спиритистов. Убеждённые большим авторитетом астрофизика, широкие слои общества поверили в сверхъестественные силы Слэйда и даже провозгласили Цёлльнера пророком медиума. С издёвкой анонимный автор отмечает, что, хотя немецкие читатели журнала могут поблагодарить Цёлльнера за изысканную забаву, которую он устроил им, предложив настолько смешные объяснения столь невероятных феноменов, им стоит осудить этот пример, который он подаёт научному сообществу и публике. Автор признаёт за каждым жителем Германии право верить частным образом в любую глупость, какую ему будет угодно, но призывал к государственным действиям через школы, полицию и авторитетов в области здравоохранения, направленным на то, чтобы защитить широкие слои населения от спиритических суеверий [19]. Другие бюргерские журналы вторили язвительному, разоблачительному тону этой статьи. Среди них была либеральная берлинская газета *Berliner Folkzeitung* («Берлинская народная газета»), рассказ которой о сеансах в Лейпциге так

разозлил Цёлльнера, что он обвинил газету в разворачивании кампании против него, а также семейный журнал *Die Gartenlaube* («Беседка»), которые привели к тому, что Цёлльнер устроил выступление с антисемитским содержанием против автора этой статьи [20].

В то время как бюргерская периодика критиковала Цёлльнера за неверное использование его научного авторитета для введения в заблуждение легковверной публики, научное сообщество Германии пребывало в замешательстве по поводу того, что один из его ведущих членов поддался нелепому, казалось бы, суеверию спиритизма. Оживлённые дебаты разгорелись относительно фиаско Цёлльнера, и некоторые профессора зашли даже так далеко, что подвергли критике Гельмгольца, который первым внёс большой вклад в популяризацию идеи четвёртого измерения. Наиболее громко выступал профессор Ойген Дюринг, философ из Берлинского университета, который обвинил Гельмгольца в том, что тот стал причиной «научного скандала» и популяризировал «математический мистицизм». Хотя эти нападки на Гельмгольца стоили Дюрингу места, совершенно случайно эпизод Цёлльнера привёл к тому, что публика стала ассоциировать спиритизм с четвёртым измерением. В одном из отчётов отмечается, что некий рабочий на собрании социалистического кружка в Лейпциге возбуждённо объявил, что известный профессор из Берлина (по-видимому, ссылка на Гельмгольца) недавно открыл рай. Другие предполагали, что вместо того, чтобы говорить о «четвёртом измерении», следует теперь говорить о «духовном мире» [21]. Вопреки фону, создаваемому подобными эпизодами, Гельмголец присоединился к нападениям на Цёлльнера, критикуя его объяснения как неверную интерпретацию приведённых Гельмгольцем аргументов.

Вскоре общее мнение в академических кругах сошлось на том, что Цёлльнер, очевидно, сошёл с ума, и тут также были свидетельства, подтверждавшие такую возможность. Многие профессора припомнили что Цёлльнер уже вызывал однажды волнение в германском академическом сообществе в 1872, когда, в книге о кометах, он перешёл к разговору о негативных последствиях научной специализации в Германии. Оглядываясь назад с выгодной точки зрения конца 1870-х, Гельмголец (бывший сторонником специализации) и его коллеги усмотрели в этом эпизоде первый признак умственного расстройства, которое в итоге привело Цёлльнера к занятиям спиритизмом [22]. В пользу этой точки зрения говорил и тот факт, что несколько родственников Цёлльнера умерло от психических расстройств [23]. Были, впрочем, и коллеги, полагавшие, что Гельмголец сохранял здравый рассудок во время сеансов в Лейпциге со Слэйдом [24]. В любом случае, возможное безумие Цёлльнера и его обращение к спиритизму настолько сильно приводило в замешательство, что некролог, опубликованный в местной *Leipziger Illustrirte Zeitung* («Лейпцигской иллюстрированной газете») в связи со смертью Цёлльнера в 1882 году, избегал упоминания этой темы [25].

К сожалению для тех, кто предпочёл бы, чтобы на этом дискуссия по поводу сеансов в Лейпциге и прекратилась, объяснение ситуации предполагаемым безумием Цёлльнера не прекратило дебатов с кругами немецкой интеллигенции [26]. В действительности, шквал исследований, аналитических материалов и публикаций, который продолжился в 1880-х годах, обнаруживает, что дело было не просто в научном авторитете, ответственности, лежащей на Гельмгольце, или в вине Цёлльнера. Тем, что было поставлено на карту, в широком смысле, оказалась человеческая душа или, как это стало называться всё чаще, человеческое психе: его значение для немецкой культуры, возможность его научного

изучения и вопрос о том, кто в Германии достаточно квалифицирован, чтобы решать такого рода вещи. Наиболее показательными документами, проливающими свет на эту дискуссию, являются открытое письмо, написанное в 1879 году Вундтом Герману Ульрици, профессору философии в Университете Галле, и книга, опубликованная в 1885 году философом Эдуардом фон Гартманом в авангардном издательстве Вильгельма Фридриха. Письмо Вундта было направлено против тех кто, подобно Ульрици, интерпретировал отчёты Цёлльнера как эмпирическое доказательство религиозных верований. Не отказываясь от осуждения поверхностных умозаключений спиритистов вроде Ульрици, Гартман в своей книге предполагал, что феномены, происходящие на сеансах, заслуживают пристального научного и философского изучения. Если письмо Вундта было нацелено на то, чтобы прекратить дискуссию посредством критики отчётов Цёлльнера, то книга Гартмана, напротив, была нацелена на то, чтобы оставить дискуссию открытой в связи с важностью поднятой проблемы. Это и есть две точки зрения, между которыми дискуссия будет оставаться на протяжении всего времени существования оккультного движения в Германии.

Вундт критиковал Ульрици за то, что тот принимал интерпретацию спиритических феноменов Цёлльнера, основываясь лишь на его авторитете как выдающегося учёного [27]. Будучи крупнейшим европейским психологом, Вундт, разумеется, и сам вооружился значительным научным авторитетом для того, чтобы комментировать научные аспекты спиритических феноменов; более того, будучи участником одного из сеансов в Лейпциге, он обладал информацией из первых рук относительно конкретного случая, о котором шла речь. Он настаивал на том, что учёный может прийти к правильным заключениям только в том случае, если речь идёт о конкретной области его исследований. Ни он, ни Цёлльнер, не были в достаточной мере квалифицированы чтобы с определённой судить о спиритических феноменах в целом, писал Вундт, но, основываясь на том, что он сам видел во время сеансов в Лейпциге, были причины усомниться в сверхъестественном источнике явлений, продемонстрированных Слэйдом в этом конкретном случае. Грамматические ошибки в сообщениях, появлявшихся на грифельной доске, вызвали подозрение Вундта, поскольку исковерканный язык этих сообщений, казалось, весьма неплохо подходил какому-нибудь англичанину вроде Слэйда. Вундт также не считал убедительным доказательства того, что происходившая во время сеансов левитация стола не была вызвана тем, что стол толкали снизу. Наконец, хотя Вундт и не развенчивал все спиритические феномены как мошенничество, он полагал, что надежда на их подтверждение весьма мала. Как сформулировал это Вундт, он скорее готов был надеяться на авторитет науки, а не на авторитет некоторых учёных, вторгавшихся в области, далёкие от сферы их компетенции [28].

Но Вундта интересовала не просто проблема ошибочного доверия. Ещё более проблематичным было стремление Ульрици разрушить границы между религиозной верой и научным знанием. Ульрици утверждал, что Лейпцигские сеансы представили материальное доказательство жизни человека после смерти, что спиритизм подкрепил религиозную веру экспериментальными данными естественных наук. Вундт подверг критике эту модель рассуждения, высмеивая то, что узнали спиритисты. Если объяснения спиритистов были верны, отмечал он, духи давали живым весьма мрачное предсказание относительно того, что они могут ожидать после смерти: потерю способности говорить и вечный покой, постоянно нарушаемый земными медиумами, вызывающими их для сеансов [29].

Продолжая свои насмешки, Вундт в завершающих параграфах подходит к корню проблемы, когда он критикует спиритизм как «признак ... культурного варварства нашего времени». Заявление спиритистов о том, что феномены во время сеансов предоставляют материальные свидетельства жизни после смерти, утверждал он, представляло собой не более чем усовершенствованную форму анимизма, примитивного верования, которое по мере прогресса было заменено философией. Спиритизм, иными словами, был возвращением к более ранней стадии культурного развития человечества [30]. В послесловии, добавленном в 1885, Вундт удовлетворённо отмечает, что германский рецидив культурного атавизма был прекращён через шесть лет после публикации письма Ульрици. Интеллектуальное сообщество Германии, в большинстве, продемонстрировало отсутствие интереса к спиритическим феноменам, а кампания по массовому образованию, основанная на доводах противников спиритизма, казалась успешной [31].

Оказалось, что Вундт выразил своё облегчение слишком рано. Хотя в Лейпциге в 1885 году и вправду появился антиспиритуалистический клуб, названный Альба (в честь медиума, который был уличён в мошенничестве) спиритизм в частности и оккультизм в целом по-прежнему распространялись в Германии. Более того, хотя в Германии после случая с Цёлльнером лишь немногие учёные демонстрировали открыто интерес к спиритическим сеансам, учёные за пределами системы немецких университетов не были столь щепетильны. Это стало очевидным, когда популярный философ Эдуард фон Гартман вступил в дискуссию о Цёлльнере и лейпцигских экспериментах, опубликовав книгу *Der Spiritismus* (Спиритизм).

Подобно Вундту и Цёлльнеру до него, у Гартмана была определённая профессиональная репутация, которая гарантировала поднятой им теме интерес читательской аудитории. Он стал впервые известен ещё будучи молодым человеком за его работу 1867 года «Философия бессознательного», где он стремился соединить философский анализ с данными нейрологии и физиологии. Будучи учеником Шопенгауэра, он предполагал, что пессимизм является единственной удовлетворительной базой для создания философской этики и критиковал либеральный протестантизм за распространение иллюзорной веры в социальный прогресс. Эта философия стала популярной ещё при его жизни и имела много сторонников среди ранних лидеров немецкого оккультного движения в 1880-х и 1890-х годах. В дополнение к этому Гартман был уважаемым человеком в некоторых группах внутри академического сообщества из-за его противодействия материализму и включение бессознательного как фактора человеческой психологии [32]. Таким образом, у него была аудитория как внутри, так и вне научного сообщества.

Когда Гартман вступил в немецкий спор о спиритизме в 1885, он повторял многое из того, что высказал Вундт в 1879. Как и Вундт, Гартман ужасался невероятно низким качеством дискуссии по проблеме феноменов, связанных с сеансами. Большинство из людей, подписывающихся на немецкие спиритические газеты, жаловался он, не имеют никакого интереса к академическому исследованию этих феноменов, а вместо этого ищут подкрепление своей вере в жизнь после смерти, вере, которая предшествует их критическому исследованию медиумизма как психологического феномена [33].

Но если Вундт останавливался на том, что называл спиритизм культурным варварством, то Гартман верил, что в нём существует нечто, достойное спасения, что спиритисты столкнулись с новой категорией человеческого опыта, заслуживающей серьёзного научного

исследования. Он сформулировал это так: «У широкой публики есть полное право знать о таких вещах, и хотя она не в том положении, чтобы формулировать собственное мнение, ей должно быть интересно узнать выводы, сделанные научными авторитетами». Спиритизм, добавлял Гартман, стал в Германии публичной проблемой, и он предостерегал против попыток поставить это движение вне закона (как это было сделано в России). Вместо этого он предлагал государству использовать свой авторитет для того, чтобы вдохновить учёных на то, чтобы исследовать означенные феномены и подталкивать врачей, судей и министров знакомиться с деятельностью спиритистов в их областях [34].

В том, что касается конкретного вопроса об экспериментах Цёлльнера со Слэйдом, Гартман считал, что он не может вынести достоверный вердикт. Он никогда не участвовал в сеансах, и, в то же время, с неохотой принимал концепцию Цёлльнера о четвёртом измерении. В то же время он отмечал, что эксперименты и отчёты Цёлльнера были одними из наиболее строгих с научной точки зрения сообщений о такого рода феноменах из доступных на тот момент. В отличие от большинства его современников, Гартман был достаточно внимательным, чтобы признать, что Цёлльнер в действительности не занимался поддержкой спиритических гипотез. Настоящий сторонник спиритизма должен был бы утверждать, что наблюдавшиеся эффекты были вызваны духами умерших людей. Цёлльнер никогда не предполагал этого, предпочитая ограничивать свои построения тем, что связывал это с действиями неких таинственных существ, управляющих четвёртым измерением [35].

Важнее всего то, что Гартман считал основополагающим для спиритического движения открытие им огромной области человеческого опыта, вытесненной в эпоху Просвещения. Это было царство бессознательного, и Гартман верил, что эта сфера слишком важна для учёных и психологов, чтобы отдавать её спиритистам. В действительности, полагал Гартман, историки должны заинтересоваться медиумизмом, так как такое исследование углубит их понимание человеческой приверженности вере в суеверия и чудеса. Несмотря на присутствие в них доли явной нелепости и мошенничества, настаивал Гартман, явления, происходящие на сеансах, дали новую информацию о процессах в человеческом организме, уже открытых существующей наукой. То, что теперь нужно, это точные факты [36]. Таким образом, несмотря на осуждение спиритической лихорадки, охватившей Германию, Гартман, тем не менее, считал дальнейшие исследования в этой области необходимыми, и он имел смелость заявить об этом публично.

Цёлльнер опубликовал свой отчёт в 1878, Вундт опубликовал письмо Ульрици в 1879, Цёлльнер умер в 1882, а книга Гартмана появилась в 1885. За эти семь лет спор касательно лейпцигских сеансов не прекратился ни в Германии, ни за её пределами. В действительности, отчёты Цёлльнера стали главным аргументом международного спиритического сообщества в пользу реальности духовного мира и способности медиумов быть посредниками между миром живых и мёртвых [37].

В этом международном контексте финальная часть событий, связанных с эпизодом Цёлльнера, началась в 1886, когда лейпцигские исследования стали ключевым объектом специального изучения, организованного Комиссией Сейберта. Эта комиссия была создана на основе гранта размером в несколько тысяч долларов, завещанного недавно умершим Генри Сейбертом, убеждённым американским спиритистом. Управляемая секретарём Джорджем Фуллертоном, комиссия активно проводила эксперименты со Слэйдом в США и

заклЮчила, что представленные медиумом феномены были обманом. Поскольку эксперименты Цёлльнера стали удобной опорой для международного спиритического движения и ключевой точкой в спорах, Фуллертон даже поехал в Германию для того, чтобы интервьюировать живых участников экспериментов в Лейпциге. Он заключил, что существовали достаточные трудности с личностями исследователей, чтобы вызвать недоверие к отчётам Цёлльнера. Он суммировал свои находки следующим образом:

«Из четырёх людей, чьи имена сделали это исследование популярным, есть основание верить, что один, Цёлльнер, был в тот момент психически нездоров и искал экспериментального подтверждения уже принятой им гипотезе. Другой, Фехнер, был частично слеп и полагался на наблюдения Цёлльнера. Третий, Шайбнер, также имел проблемы со зрением и не полагался всецело на собственный разум в оценке феноменов. Что до четвёртого, Вебера, то он был в преклонном возрасте и даже не способен был отдать себе отчёт в неадекватности своих коллег. Никто из этих людей не имел такого рода опыта ранее, а также никто из них не знал о возможных способах обмана. <...> Уровень недоверности такого опыта совершенно плачевен» [38].

Как видно из приведённого отрывка, Фуллер сделал центром своей критики адекватность учёных, а не саму природу феноменов. И поскольку предполагалось, что именно надёжность исследователей, основанная на их авторитете как выдающихся учёных, придавала значение экспериментам в Лейпциге их значение, отчёт Комиссии Сейберта ставил под вопрос достоверность всего спиритического движения [39].

В Германии реакция на отчёт Комиссии Сейберта была осторожной даже со стороны бурно растущего оккультного движения. Например, позднее в этом году в недавно созданном немецком оккультном журнале Сфинкс редактор Вильгельм Хюббе-Шляйден отмечал, что такие отчёты могут помочь исследователям уберечься от подвохов, связанных с изучением оккультных феноменов. Но он также отмечал, что, несмотря на то, что Цёлльнер и его коллеги могли быть обмануты, они заслуживают уважения за то, что имели смелость восстать против материализма – распространённого убеждения, согласно которому мир состоит только из движущейся материи [40].

Хюббе-Шляйден определил два ключевых полемических момента, важных для оккультистов. Они состояли в том, чтобы доказать достоверность самих феноменов, а также в том, чтобы бороться с материализмом. Значение последнего термина было нагружено культурными смыслами, включавшими как представление о вселенной без бога, так и опасность социализма. К добру или к худу, все споры по поводу Цёлльнера касались лишь проблемы определения истинности наблюдавшихся феноменов. Но истина, доказанная весьма слабо, принималась одними исследователями и отвергалась другими в соответствии с постановкой вопроса и тем, какие методы использовались. Сами феномены оставались неопределёнными, их интерпретация была дискуссионным вопросом. На этом фоне комментарий Хюббе-Шляйдена относительно храбрости восстания Цёлльнера против материализма был особенно показательным, поскольку он демонстрировал, что речь идёт не только об истинности конкретных феноменов, но и о мировоззрении в целом. Оккультисты рассматривали себя как часть контркультуры, связанной с борьбой против доминирующих материалистических тенденций той эпохи, и такое самоопределение давало их движению силу и притягательность. Они надеялись использовать оккультные феномены, для

установления новых истин о человеческой душе и мире, в котором она обитает, чтобы на этом основании построить новое мировоззрение, которое бы вытеснило материализм. В действительности жажда обрести пост-материалистическое Weltanschauung было основополагающей причиной для обращения к оккультизму вплоть до 1940-х.

Долгое время после того, как Комиссия Сейберта предположительно нанесла решающий удар по репутации Цёлльнера, ощущение того, что в дискуссии о Цёлльнере поставлено на карту всё мировоззрение в целом, было подкреплено российским художником Василием Кандинским, жившим на протяжении нескольких лет в Германии и высоко оцененным за вклад в развитие немецкого экспрессионизма. Кандинский считал себя борцом против материализма, и в манифесте 1911 года «О духовном в искусстве» он с удовлетворением отмечал, что был не одинок в этой борьбе:

«С другой же стороны, множатся или чаще становятся известными факты, которые вчерашняя наука приветствовала привычным словом "надувательство". Даже газеты эти большей частью послушные слуги успеха и плебса, торгующие и встречающие, покупателя словами "чего изволите?", вынуждены в некоторых случаях умерять или даже совсем отказываться от иронического тона при сообщениях о "чудесах". Различные ученые, среди которых имеются и материалисты чистейшей воды, посвящают свои силы научному исследованию загадочных фактов, которые невозможно дольше ни отрицать, ни замалчивать» [41].

В числе этих учёных, достаточно прогрессивных, чтобы исследовать эти «загадочные факты» Кандинский называет и Цёлльнера, чьей книгой «Трансцендентальная физика» он располагал, и имя которого он упоминает в сноске к этому фрагменту. Иными словами, работа Цёлльнера прорубила себе путь в самое сердце немецкого экспрессионизма, а через него также и в немецкий модернизм. Связь между Цёлльнером и Кандинским, без сомнения, является незаурядным фактом, и одной из целей этой книги является поиск большего числа таких связей между немецким оккультизмом и более общей историей модерна.

От трансцендентальной физики к психологическому модернизму

На первый взгляд то, что Цёлльнер фигурирует в манифесте Кандинского 1911 года, лишено всякого смысла. В конце концов, Цёлльнер умер в 1882 и был дискредитирован в 1887. Более того, даже будучи живым, он никогда не демонстрировал интереса к изобразительному искусству и не высказывал идей о том, что его трансцендентальная физика может иметь эстетическое значение. Какой же вывод должны мы, в таком случае, сделать из удивительного факта, что Кандинский привлекает этого давно умершего учёного к своим радикальным и весьма влиятельным усилиям, направленным на обновление современного искусства? Коротко говоря, ответ состоит в том, что Кандинский видел в противоречивых экспериментах Цёлльнера признак наступления новой, более духовной эпохи. То, что Кандинский воспринимал как начало новой эпохи, современные историки называют «рождением эпохи модерна». Однако как бы мы ни назвали это, мы должны последовать за Кандинским и связать сеансы в Лейпциге с началом чего-то нового. Они принадлежат, наравне с немецким оккультизмом в целом, к истории немецкого модерна.

Чтобы прояснить эту идею, являющуюся центральной для этой книги, необходимо более детально рассмотреть историю Германии XIX – начала XX века. В этой связи

принципиально важно осознавать, что это были годы значительных политических, социально-экономических и культурных перемен. На политическом фронте они были связаны с появлением Немецкой Империи и её сокрушительным поражением в Великой Войне, созданием общенациональных политических институтов вроде Рейхстага и эскалацией политической напряжённости, связанной с ростом массовых политических движений, агитировавших за что угодно: от демократических реформ до радикального национализма. В социально-экономической области это были годы, когда Германия стала главной экономической силой, опередившей даже Британию. Это, а также имперские амбиции, расшатало и без того ненадёжный мировой порядок перед войной 1914 года. Немецкую экономику питало население, которое выросло на 60% в период между 1871 и 1914 (до 68 миллионов), причём всё больше людей переезжало в крупные города в поисках работы. В городах вроде Лейпцига, где жил Цёлльнер, число постоянных жителей с 63000 в 1850 почти удвоилось в 1871, а к 1910 и вовсе выросло до невероятной цифры в 679000 человек [43].

Эти политические и социально-экономические изменения имели далеко идущие последствия для культуры, поскольку многие немцы ощущали, что они являются свидетелями начала чего-то нового, что натурфилософ Ойген Вольф назвал «die Moderne» («модерн») в 1887 году [44]. Современники, столь различные как в плане темперамента, так и в плане расстановки акцентов как Фридрих Ницше и Макс Вебер были согласны в том, что ключевой культурной характеристикой новой эпохи, модерна, была рационализация всех областей человеческой деятельности. В немецком предпринимательстве стали использоваться технологии научного менеджмента, учёных стали привлекать для изучения и решения таких проблем как утомление рабочих [45]. Недавно ставшее национальным государство взялось за массовое здравоохранение посредством введения обязательных прививок и систематического контроля качества еды и воды. Новые технологии, такие как печатные машинки, телефоны и швейные машинки, сделали труд рабочих более эффективным, в то время как дешёвые велосипеды и система общественного транспорта сделала их более мобильными. Университеты укрупнялись по мере того как всё большее число немцев обращалось к высшему образованию, и то же самое происходило с коммерческими предприятиями вроде небольших магазинов, послуживших основой для «цепных лавок» (однотипных розничных магазинов одной фирмы – прим. перев.) и универмагов, продававших предметы с брэндовыми названиями, производимые в массовых количествах.

Немцы ощущали, что то, что Вольф назвал в 1887 году «die Moderne» требовало с их стороны определённой реакции, и одной из наиболее распространённых реакций была тревога. Тревога могла выражаться в неврастении или истерии, жертвы которой жаловались на истощение или гиперактивность и не могли вести себя так рационально, как это было предписано старым буржуазным порядком. Тревога также выразилась в растущем потоке литературы, посвящённой определению многочисленных заболеваний, поразивших Германию. Согласно точке зрения авторов этих работ в список таких болезней могли быть включены: безбожный социализм, аморальный материализм, эгоистичный индивидуализм, культурная деградация (определяемая растущим количеством самоубийств и проституции), еврейский капитализм или либеральный протестантизм. Несмотря на то, что некоторые немцы – так называемые антимодернисты – выразили свою тревогу относительно этой новой эпохи в тотальном отрицании, многие другие столкнулись с практически неразрешимой

амбивалентностью. С одной стороны, они приветствовали новую систему организации, благополучие и мировой статус Германии; с другой, они были подавлены глубоким беспокойством и потерей ориентации, которую принесли с собой эти перемены. Из этой-то амбивалентности и появились так называемые «модернисты», которые стремились использовать огромный новый потенциал и, в то же время, работали над исправлением того, что считали наибольшими изъянами. Среди наиболее тревожных таких изъянов было ощущение того, что, хотя триумф разума и стал основой немецкого материального благополучия, он также ослабил немцев духовно. Наиболее известный из немецких модернистов, Макс Вебер, назвал этот процесс «раз-очарованием мира», и его двусмысленная фраза, которая одновременно выражала радость и скорбь по поводу триумфа разума, точно отражает амбивалентность, присущую восприятию многими немцами окружающего их мира [46].

Такие идеи не были присущи исключительно Цёлльнеру: антисемитские настроения у среднего класса в Германии нарастали с 1873 года, когда экономический спад, ударивший в особенности тяжело по ремесленникам и торговцам, породил поток риторики, связывавший страшный капитализм и аморальный материализм с ростом общественной значимости жителей Германии еврейского происхождения [48]. Похожим образом рост профессионализации стал популярным объектом критики в 1870-х и 1880-х, когда первоначальный идеал университета как института, связанного с поиском «чистой истины», стал разрушаться под действием нарастающей специализации отдельных дисциплин, увеличения числа студентов и все более настойчивого стремления к «практическим результатам» [49].

Однако среди всех источников неудовлетворенности, которые вызывали беспокойство Цёлльнера, материализм в науке занимал особое место. И именно эта неудовлетворенность привела к тому, что он, как и многие немцы вслед за ним, обратились к оккультным наукам. Цёлльнер впервые вошел в комнату для спиритических сеансов, чтобы вернуть трансцендентное как в современную науку, которую он считал погрязшей в материалистических заблуждениях, так и в современную жизнь, которая, по его мнению, утратила моральный компас из-за того же материализма. Цёлльнер указал на первый пункт в 1878, когда он написал, что стал участвовать в сеансах со Слэйдом, "чтобы исследовать реальное бытие четырехмерного пространства <...> посредством опыта, с помощью эмпирических фактов" [50]. Даже в таком виде утверждение раскрывает все ключевые аспекты, особенно если мы обратим внимания на слова, выделенные в исходном тексте Цёлльнером: *реальное бытие, опыт и факты*. Он считал, что сеансы в Лейпциге раскрывали реальность, относящуюся к более высокому измерению пространства, и это высшее измерение было связано с кантовскими «вещами в себе». Как еще, спрашивал Цёлльнер, мог быть объяснён эксперимент с узлами?

Но возражения Цёлльнера против естественных наук были строго ограниченными, и это ограничение еще долгое время после его смерти продолжало играть важную роль в оккультных науках. Его возражения, что очень важно понимать, имели метафизический, а не методологический характер. Он планировал разрушить гегемонию научного материализма и вернуть трансцендентное [в научный дискурс], используя для этого современные экспериментальные методы. Принципиальная значимость этого проекта не осталась

незамеченной современниками, например, Фридрихом Энгельсом, который отмечал в самом начале дискуссии по поводу работ Целльнера, что спиритизм представляет собой кратчайший путь от науки к мистицизму. В данном контексте [по мнению Энгельса] речь идет не о возрожденной натурфилософии периода романтизма, как часто предполагается, а об очевидном эмпиризме, с недоверием относящемся к теоретизированию и размышлениям [51]. Согласимся мы или нет с таким подходом к спиритизму, мы, без сомнения, должны признать вслед за Энгельсом, что присущее Целльнеру стремление к восстановлению значения трансцендентного эмпирическим путем было чрезвычайно современным, являлось наиболее характерной чертой эпохи, когда к современной науке относились с энтузиазмом, но настороженно воспринимали перемены в образе жизни.

Так же, как случай Целльнера говорит о том, что обращение к спиритическим сеансам было связано с тем, что они предлагали современный путь к трансцендентному, он позволяет нам утверждать, что оккультные науки оказались в самом центре того, что быстро превращалось в зону боевых действий. Это была нейтральная территория в психологической мысли конца XIX века, область, с которой связывали свои ожидания философы, психологи, физиологи, физики, психиатры, доктора, священнослужители, педагоги, спиритисты и самые обычные люди.

Ответ на вопрос о том, почему эта территория стала объектом такого пристального внимания, становится понятным, если рассмотреть четырех основных участников экспериментов Целльнера - Фехнера, Гельмгольца, Вундта и Гартмана - как ключевые фигуры в развитии психологии XIX века. Фехнер, физик по образованию, был вдохновлен романтическим идеалом натурфилософии. Он занялся исследованиями в этой области в 1850-х, стремясь к тому, чтобы найти способ для эмпирического изучения связи разума и тела. Разработка им психологических законов наряду с созданием Гельмгольцем сенсорной психологии (*sensory psychology*) вызвали дестабилизацию немецкой психологии в 1860-х. Прежняя немецкая традиция, в которой изучение души понималось как подраздел философии, уступает место новому пониманию психологии как экспериментальной науки, сфокусированной на эмпирическом исследовании чувств и ощущений. В конце 1860-х и 1870-х гг. Вундт, бывший ученик Гельмгольца, стал известным защитником этого направления, которое получило известность как «новая психология» [52]. Одновременно с этим расцветом академической психологии неакадемическая психология также претерпевала изменения. Философы, такие как Гартманн, опиравшиеся на озарения Шопенгауэра и данные неврологии и физиологии, вырабатывали концепцию бессознательной душевной жизни. Эти два направления встретились в последние тридцать лет XIX века, когда исследователи психики внутри и вне академических кругов стали искать пути экспериментального исследования бессознательного. Гипноз являлся одним из возможных подходов; спиритизм - другой. «Общение с духами», которое производили медиумы вроде Слэйда, по мнению некоторых исследователей, в действительности представляли собой психологические феномены, производимые бессознательным медиума. Эти феномены, как некоторые предполагали, могли эмпирически доказать бессмертие человеческой души [53].

Такие неординарные подходы к изучению человеческого психе были противоречивыми, особенно для таких психологов как Вундт. Медиумы вроде Слэйда были известными обманщиками, и в этом смысле являлись ненадежным экспериментальным субъектом. Вера

спиритистов в то, что во время сеансов живые вступают в контакт с мертвыми, была еще большей проблемой, поскольку напрямую была связана с невежеством и суевериями. Однако после появления идеи о том, что феномены, происходящие на сеансах, могут иметь психологическую природу, такие люди как Фехнер, Гельмгольц, Вундт и Гартманн не могли сохранять нейтралитет, поскольку теперь она имела важное значение для определения будущего развития психологии в Германии. Что за наукой станет немецкая психология и под чьим контролем она окажется? Останется ли исследование души междисциплинарной областью, связанной, как это сложилось к началу XIX века, с определением «критериев объективного знания, которые бы оставляли пространство для интеллектуальной свободы и моральных ценностей» [54]? Или же она станет институционально оформленной наукой с собственными концептами, методами, строго определёнными вопросами и профессиональными практиками? Останется ли она областью, открытой для не-психологов, интересующихся философскими вопросами о глубинной природе реальности и роли индивида в мире? Или она превратится в материалистическую науку, сконцентрированную на вопросах биологии мозга и физиологии мышления и восприятия?

То, как каждый из участников, вовлечённых в историю с Цёлльнером, отвечал на эти важные вопросы о будущем немецкой психологии, позволяет понять их позицию относительно феноменов, продемонстрированных Слэйдом. Цёлльнер со своими высказываниями о разрушительном влиянии материализма в науке на свободу человека и моральные ценности; Фехнер, для которого на протяжении всей жизни был характерен философский интерес к вопросу о соотношении тела и сознания; наконец, Гартманн, стремившийся соединить концепцию бессознательного и современную этику и допуская, что спиритические сеансы могут стать путём к исследованию более глубоких слоёв человеческого психе. В противоположность им, Гельмгольц и Вундт опасались, что спиритизм может разрушить попытки создать новую психологию на прочном концептуальном и институциональном фундаменте, и потому воспринимали сеансы как научный тупик.

Эти фундаментальные противоречия между лидерами в области психологии, отражённые во всех аспектах эпизода Цёлльнера, указывают на то, что психология по-прежнему сохраняла промежуточный статус. Рассмотрим, например, странную организацию сеансов в Лейпциге. Цёлльнер организовывал сеансы у себя дома, используя как бытовые предметы (кофейные столики, вазу с цветами, дощечки для письма) наравне с научными приборами и концепциями (компасы, призмы, эксперимент, четвёртое измерение). Сеансы были пограничным явлением, не относящимся в полной мере ни к лаборатории, ни к домашним условиям; ни к физике, ни к философии; ни к элитарной науке, ни к популярным практикам. Более того, их смешанный характер вызывал одну за другой попытки защитить границы, которые размывались в данном случае. Например, в 1893 Цёлльнер и его сторонники были обвинены в том, что они незаконно захватили то, что является «частной собственностью» математиков [55]. «Частная собственность» была хорошей формулировкой, поскольку участники экспериментов Цёлльнера часто вели себя так, как будто речь шла о чьей-то собственности. Но кому, в конце концов, принадлежит четвёртое измерение или человеческое психе? Математики, конечно, хотели бы полностью завладеть темой четвёртого измерения, а психологи нового типа – темой психе. Однако в действительности ничего из этого, а также рентгеновские лучи, которые были открыты в 1890-х, квантовая теория после своего появления в 1920-х, никогда не являлось «частной собственностью»

какой-либо группы внутри или вне естественных наук. Точно так же, как Цёлльнер позаимствовал концепцию четвёртого измерения у Гельмгольца, а Гельмголец заимствовал его из математики, немецкие оккультисты в эти годы продолжали включать в свои системы открытия, практики и концепции, которые многие из немецких учёных хотели бы видеть как своё исключительное имущество. Впрочем, такое процесс заимствования не был односторонним. В той же мере, в какой отчёты Цёлльнера привели к привнесению темы четвёртого измерения в обыденную культуру, они способствовали и помогали поставить медиумов, не говоря уже о фокусниках вроде Беллачини, на службу научным исследованиям [56].

Наконец, вероятно, наиболее проблематичным аспектом сеансов в Лейпциге было то, что они имели дело с таким пластом человеческого опыта, который большинство [исследователей] предпочли бы просто игнорировать. Демонстрируемые трюки Слэйдом со столоверчением, завязыванием узлов и посланиями от духов для скептиков, конечно, могли казаться простыми салонными фокусами, но что могли даже скептики сделать с другими медиумами – а таковых было множество – которые специализировались на менее материальных феноменах, таких как телепатия, общение с духами в состоянии транса и ясновидение? Ранее в XIX веке были отброшены как суеверия и мистицизм. Теперь же, благодаря экспериментам Цёлльнера, нависла угроза того, что им снова будут открыты двери. Цёлльнер, конечно, не ставил такой цели, начиная эксперименты со Слэйдом. Более вероятно, что его целью в 1877 году было расширение границ естественных наук в область метафизики, что подразумевало уничтожение гегемонии материализма в науке и создание пространства для возвращения трансцендентного в современное мировоззрение. Но к 1885 году такие комментаторы как Гартманн прочно связали феномены феномены, происходящие на сеансах, с бессознательным, и всё большее число людей разделяло убеждение, что исследователи наконец-то добрались до этого забытого царства в психологии человека.

То, к чему психологи относились с осуждением, вызывало восхищение у таких людей, наблюдавших за дискуссией, как Кандинский. Для российского художника, как и для многих других людей, сеансы в Лейпциге, как и последующие оккультные эксперименты, с ясностью указывали на то, что человеческое психе является особым миром. Это, с одной стороны, мистический мир, со своими скрытыми глубинами и оккультными силами, но, в то же время, этот мир также был естественным, т.е. доступным для техник современного экспериментального исследования. Это мир, который есть у каждого в глубине его психе, но, в то же время, он связывает индивида с трансцендентным космосом. Считавшие своё время эпохой духовного банкротства, но, в то же время, оставаясь сторонниками научного эмпиризма, люди с новым мышлением обращались к оккультным верованиям и практикам в надежде излечиться от «болезни души», которая заразила их. Многие немцы хотели узнать, смогут ли оккультные силы психе дать новые силы тем, кто был истощён триумфом рациональности? Именно этот вопрос находится в центре проекта психологического модернизма. И поскольку эксперименты Цёлльнера способствовали тому, чтобы этот проект поднялся на первое место, оккультное движение, которое переживало свой расцвет в Германии вплоть до своего заката в середине XX века [57].

Подходы к исследованию оккультизма: старый и новый

В той же степени, в какой эпизод Цёлльнера указывает на новое поле интерпретаций, в котором немецкий оккультизм оказывается связан с немецким модерном, он также предполагает и новый подход в плане методологии. Это становится очевидным, когда мы понимаем, вероятно, не без удивления, что причины интереса к оккультизму были по сути своей сугубо прагматическими: Цёлльнер, Гартманн и Кандинский обратились к оккультизму в поисках решения конкретных задач. Для них «истинность» феномена, как об этом писал в то же самое время Джеймс на другой стороне Атлантики, была связана с тем, что этот феномен позволял им делать [58]. Оккультизм помог Цёлльнеру бросить вызов фундаментальным идеям физики XIX века, Гарманну – продвинуться вперёд в его попытках открыть человеческое бессознательное экспериментальному исследованию, а Кандинскому – подготовить проект нового, более «духовного» искусства, которого, по его убеждению, требовала новая эпоха. Однако, называя причины их обращения к оккультизму прагматическими, не следует умалять значение данного явления, представив мотивацию этих людей как сугубо инструментальную. Для указанных трёх человек, как, впрочем, и для тысяч менее известным немцев, которые являлись их последователями, истинность явления заключалась в практических следствиях, проистекающих из веры в это явление. А эти практические следствия были весьма знакового характера, поскольку они относились к такого рода целям, достижению которых люди посвящали всю свою жизнь.

Всё это указывает на том, что центральное место по степени значимости занимала тема обращения к *практике* и динамичности в немецком оккультном движении. Проявления души *в действии* – эксперименты с узлами, ясновидение, телепатическое общение, трансовые танцы, автоматическое письмо, материализация духов – вот то, что волновало немцев и стимулировало их развивать потенциал, который, как они верили, был сокрыт в тайных областях их души и вселенной. Соответственно, «Наука для души» раскрывает вопрос о том, как, где и почему немцы сделали оккультизм краеугольной темой для себя.

Такой подход к истории оккультизма в Германии контрастирует с превалировавшей ранее точкой зрения о том, что немецкое оккультное движение, в основном, является интересным постольку, поскольку оно представляет собой идеологические корни национал-социализма. Согласно этой точке зрения, иррационалистическая философия конца XIX – начала XX века, включая оккультизм, помогла расчистить путь для прихода Гитлера к власти и стала основанием для его варварской кампании по созданию расово чистой и могущественной Германии [59]. Джордж Мосс [George Mosse, 1918-1999, американский историк] сформулировал одну из наиболее влиятельных подобных концепций в 1961 году, когда он написал: «В Германии восстановление статуса бессознательного, в оппозицию доминирующей позитивистской идеологии, стало фундаментом для немецкой формы тоталитаризма XX века. Эта реакция соединяла поток немецкого романтизма с мистериями оккультного, а также с идеалистической мотивацией действий. Какого рода действия это оказались? Ответ на этот вопрос вписан кровавыми буквами на страницы истории». В работах Мосса оккультизм соединился с романтизмом, антипозитивизмом и возвращением бессознательного (короче говоря, с явным иррационализмом), став частью ядовитой смеси, которая подготовила почву для Освенцима [60].

Ведомые Моссом, историки вновь и вновь возвращались к ключевой роли, которую ариософия сыграла в становлении установки, характерной для начала XX века, в которой

соединяются элементы оккультизма и движения *völkisch* (включая расизм, антисемитизм и национализм). Ариософия, получившая своё название от австрийца Йёрга Ланца фон Либенфельса, соединяла вымышленные тевтонские верования и обычаи, провозглашённые австрийским автором Гвидо фон Листом, с теософскими и иными оккультными принципами. Основываясь на предположении о том, что существует универсальная жизненная сила, которая в наибольшей мере проявлена в светловолосых голубоглазых арийцах, первейшей задачей своего общества они считали изучение истории «светлой» и «тёмной» рас. Благодаря успеху в эзотерических кругах ариософия распространилась по Германии в первые годы XX века. В 1919 году один из подобных кружков организовал встречу, во время которой была создана Германская Рабочая Партия (*Deutsche Arbeiterpartei*), предшественница Национал-Социалистической Партии.

Указывая на эту институциональную связь и сходство между расистской философией ариософии и идеями Гитлера о расах, многие исследователи обратились к более подробному изучению этих связей. Отчасти их усилиям способствовало и то, что сами ариософы с гордостью провозглашали своё движение предтечей национал-социализма [61]. В поисках идеологических корней антисемитизма Гитлера и, более того, в поисках такого мировоззрения, в рамках которого можно было бы помыслить геноцид европейских евреев, послевоенные историки более или менее удачно использовали источники такого рода для того, чтобы создать условия, в которых на немецкий оккультизм, через ариософию, перекладывалась бы часть ответственности за некоторые из величайших злодеяний XX века.

В последнее время, однако, стало очевидным, что такая интерпретация продемонстрировала свою ограниченность. Предпринятое Николасом Гудрик-Кларком в 1985 году важное и обстоятельное исследование ариософии и оккультных корней национал-социализма демонстрирует как сильные так и слабые стороны этого подхода. Стремясь дать новые ответы на старые вопросы, Гудрик-Кларк опирается на впечатляющий массив новых первоисточников, чтобы раскрыть «мифы, символы и фантазии, сыгравшие роль в становлении реакционного, авторитарного и нацистского типов мышления» [63]. Он указывает, что оккультизм фигурирует в ариософских источниках, прежде всего, для того, чтобы легитимировать изначально принятые утверждения касательно рас и наций, но, в то же время, отмечает, что эти концепции нравились Гитлеру в той же мере, в какой ариософия ему претила. Всё это приводит Гудрик-Кларка к неожиданному для него заключению о том, что Гитлер и большинство его сподвижников не были оккультистами и что их известнейшие преступления были мало связаны с оккультными доктринами.

Эта тенденция к разведению оккультизма и нацизма оставалась неизменной и все последние годы по мере того, как историки начали более детально исследовать движение *völkisch* рубежа веков. В частности, проливают свет на этот вопрос два эссе в ломающей стереотипы книге под названием «Справочник “*völkisch*-движений”», последний том которой посвящён имперскому периоду (1871-1918) [64]. Возражая, с опорой на фактический материал, предшествующим интерпретациям, Эккхард Иеронимус пересматривает роль Ланца фон Либенфельса как идеолога *völkisch* и указывает, что его влияние на национал-социализм было минимальным. Гельмут Цандер, исследуя расовые теории, происходящие из оккультного андерграунда, приходит к заключению, что, хотя расовые идеи движения *völkisch*, несомненно, были представлены в нём, определить степень их значимости

затруднительно. Он также делает важное замечание о том, что историки должны с осторожностью подходить к обобщениям касательно немецкого оккультизма, особенно учитывая, что многие оккультисты не делали из своих идей каких-либо антисемитских выводов [65].

К чему подводит нас пять десятилетий исследования историками темы «оккультизма и нацизма» или «оккультизма и *völkisch*-окружения»? Во-первых, совершенно очевидно, что существует связь, как идеологическая, так и социальная, между Гитлером и ариософскими кругами. Но, в то же время, ясно, что эта связь ограничена. Не имея возможности заявить о наличии прямой причинно-следственной связи, историки были вынуждены говорить о «близости», чтобы выдержать свою линию. Массив написанной ими литературы также оставляет читателя в недоумении относительно того, является ли [декларируемая этими историками] отвратительность немецкого оккультизма с интеллектуальной точки зрения (качество, которое он делит с национал-социализмом как по духу, так и в отношении конкретных действий) тем, что привлекает внимание историков [66]. Кое-кто даже может выдвинуть предположение о том, что поиск корней нацизма в «границах безумия» и оккультном «полёте прочь от разума» позволяет проще избежать вопросов о том, какова связь между вершинами немецкой (и шире – европейской) культуры, которыми она гордится, и постыдной пропастью нацистского варварства [67]. В конце концов, что важнее всего, этот корпус литературы неожиданно вскрывает тот факт, что немецкий оккультизм был чем-то большим, чем прото-нацизмом.

Эта книга представляет собой глубокое исследование вопроса о том, какие выводы можно сделать из этой «другой истории». Она фокусируется на практике немецкого оккультизма для того, чтобы показать новый угол зрения на немецкий модернизм. Акцентируя внимание на этом, она не отрицает связи между немецким оккультным движением и *völkisch* средой в имперской, веймарской и нацистской Германии. Однако вместо того, чтобы следовать сложившейся раннее схеме, в которой оккультизм ставится в зависимость от движения *völkisch*, это исследование рассматривает их как одновременные тенденции, характеризующее Германию того времени как «страдающее от кризисов, меняющееся общество, в котором балансирование над пропастью было нормой, а успешное разрешение конфликтов – исключением» [68]. С этой удобной позиции и оккультное движение, и настроения в духе *völkisch* следует понимать как две из большого числа попыток реформирования, которые распространились в Германии в силу необходимости дать ответ на вызовы, связанные с жизнью в хаотичной эпохе модерна [69].

Используя исследование оккультизма для изучения опыта встречи немцев с модерном, включавшего как их страх перед его ловушками, так и их вдохновение, вызванное открывающимися возможностями, я опираюсь на большое количество новых первоисточников. Эти материалы включают периодику, исследовательские сообщения, воспоминания, монографии, личные бумаги и архивные документы. Особого внимания заслуживают:

- найденные в библиотеке Гёттингенского университета бумаги Вильгельма Хюббе-Шляйдена, одного из первых лидеров теософского движения в Германии;

- коллекция из городской библиотеки Мюнхена, чей бывший директор, Ганс Людвиг Хельд, наблюдал за развитием оккультного движения и собирал эти тексты для своей библиотеки;
- коллекция Яноса Фрекота в Стэнфордском университете, которая содержит многочисленные текущие документы.

Для того, чтобы составить представление о точке зрения современников, которые были вне оккультного движения, но, в то же время, были осведомлены о нём, я обратился к столь же разнообразному набору материалов. Он включает опубликованные оценки и критику, а также архивные источники, обнаруженные в полицейских документах в Мюнхене и Берлине, документы Гестапо в Американском Мемориальном Музее Холокоста в Вашингтоне, а также документы, собранные церковными лицами, связанные с деятельностью оккультистов в их епархиях. Наконец, газетные статьи, взятые из периодики того времени, снабжают нас отчётами относительно важных эпизодов и случаев, имевших влияние на широкую аудиторию. Они также предоставляют бесценную информацию о той аудитории, которой оккультисты предлагали свои услуги.

В рамках данной книги я структурировал материал в виде трёхчастной структуры. В первой части даётся описание групп и личностей, которые принимали участие в современном оккультном движении в Германии, и исследуются каналы, по которым они распространяли свои убеждения. Глава 1 на примере эпизода с Цёлльнером знакомит читателя с оккультными феноменами и поясняет, почему немцы сочли эти феномены настолько значимыми. Глава 2 реконструирует раннюю историю немецкого оккультного движения в его организационном аспекте, относящуюся ко второй половине XIX века. Наконец, в главе 3 проводится исследование экономических и социальных факторов, обеспечивших быстрое распространение этого движения начиная с 1890-х и далее. Здесь акцент делается на рассмотрении оккультизма как одной из граней в становлении культуры массового потребления, присущей XX веку.

Основываясь на этом фундаменте, вторая часть книги переходит к вопросам о том, как оккультизм приобрёл значение в специфических областях практики. Здесь внимание фокусируется на трёх направлениях, в которых действовали идеи, техники и персоналии, связанные с этим движением: теософия, в которой изучение оккультизма было направлено на обретение личного духовного просвещения (глава 4); искусство, где оккультные состояния сознания использовались для того, чтобы придать энергии творческому процессу авангардных художников, писателей и танцоров (глава 5); и прикладные науки, в которых психологи, детективы, инженеры и врачи использовали оккультные техники, чтобы решать характерные для новой эпохи проблемы (глава 6).

Заключительная часть книги относится к тому значению, которое оккультизм имел для современников, фокусируясь на вопросе о том, как разные социальные группы стремились поставить оккультизм под контроль. Главы 7 и 8 рассматривают ответ церкви, государства и широких слоёв населения в Германской Империи и Веймарской Республике. Они дают представление о причинах того, почему все попытки поставить оккультизм под контроль в течение этих периодов времени не увенчались успехом. Далее глава 9 обращается к углублённому обсуждению запутанных связей и антипатий, существовавших между

немецкими оккультистами и нацистским режимом, и описывает окончательное уничтожение этого движения в 1945 году.

Основной целью книги в целом является исследование немецкого оккультизма в широком контексте его культурного окружения. Иначе говоря, речь идёт о том, чтобы рассмотреть немецкий оккультизм как ключевую сторону немецкого модернизма и таким образом достичь нового понимания того, как по-новому мыслящие немцы решали вызовы, созданные утратившей смысл жизнью в «разочарованную» эпоху.