

© М.Ю. Немцев

«Эзотерическое сообщество» и антропологические знания в позднем советском обществе

Ключевые слова: антропология в СССР, Валентин Куклев, Евгений Шифферс, инфраструктура, оккультизм, позднесоветское общество, позднесоветский эзотеризм, советская философия, эзотерическая сцена, эзотерическое сообщество

В 1960–1980-х годах в СССР сформировалась коммуникативная среда, в которой обсуждались и развивались антропологические идеи и практики. В статье эта среда описана как «эзотерическое сообщество». Его составляли люди, реализующие собственные антропологические интересы и проекты в альтернативных официальной философии и науке формах. Для обозначения коммуникативного аспекта этого неформализованного сообщества вводится понятие «эзотерическая сцена». Ключевой особенностью антропологического знания полагается его актуальная или потенциальная связь с телесными практиками и другими возможностями экспериментов с повседневностью и собственной жизнью в целом. С помощью этих критериев — антропологического интереса и возможности его применения к самому себе — предложено отличать «эзотерическое знание» от «оккультного». В статье охарактеризована инфраструктура данного «эзотерического сообщества», состоящая из пространственной и информационной инфраструктур. Показана сложность его отношений с советским государством, которое стремилось ограничивать и контролировать распространение таких знаний, и в то же время фактически распространяло их через просветительскую пропаганду. В качестве кейсов кратко проанализированы биографии двух ярких представителей московского «эзотерического сообщества» — Евгения Шифферса и Валентина Куклева. Исследование «эзотерического сообщества» важно для полноты реконструкции всего процесса развития и распространения антропологических идей в позднесоветском и постсоветском обществе.

Введение

Дискуссии и исследования антропологических проблем в позднем советском¹ обществе формировались в очень широком контексте. Для его понимания недостаточно исследования истории лишь дисциплинарно оформленной

Немцев Михаил Юрьевич — старший научный сотрудник Тюменского государственного университета. nemtsev.m@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-7854-7450>.

Для цитирования: Немцев М. Ю., «Эзотерическое сообщество» и антропологические знания в позднем советском обществе // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 1. С 60-91. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/60-91>.

¹ Под «позднесоветским» понимается период истории СССР, связанный с оттепелью как модернизацией и затем с ее последствиями. Это период с середины 1950-х годов до конца существования СССР.



мысли. Необходима реконструкция конкретных обстоятельств развития и распространения идей и практик, удовлетворявших антропологические интересы самых разных людей. Для самопознания необходимы какие-то факты, теоретические концепции, опыт разнообразных практик. Соответственно под «антропологическими идеями» будем понимать все темы и направления исследований, связанные с прояснением вопросов самопознания, самоидентификации, с «проблемой человека» в широком смысле слова. Антропологические идеи образуют «общую почву» для философии, гуманитарных и естественных наук и религии.

Академические и образовательные институты и массовая культура не могли удовлетворить антропологические интересы. Православная церковь и тем более другие религиозные организации, потенциально предназначенные именно для этого, не имели достаточного влияния в атеистическом идеократическом обществе. Поэтому в ситуации «оттепельного» прекращения массового террора, «разворота» государственной идеологии к человеческому фактору, развития образовательной системы в СССР уже в 1960-е годы сформировалась среда, где люди, следуя своим антропологическим интересам, могли получать доступ к антропологическим идеям, экспериментировать с различными практиками и обмениваться результатами своих исследований.

Утвержденная государством философия марксизма-ленинизма, которая в СССР преподавалась в обязательном порядке во всех высших учебных заведениях, была практически лишена материалов для осмысления «проблемы человека». Она пыталась осуществлять гегемонию в том числе и на основе собственной антропологической модели (Kalashnikov 2016). Эта слабость идеологии вполне осознавалось и разработчиками курсов, и идеологами. Но идеологический аппарат государства больше не мог ни монополизировать источники интеллектуальных трансформаций, ни препятствовать распространению альтернативных антропологических идей самого разного происхождения.

Невозможность соотнести положения марксизма-ленинизма со своей собственной жизнью закономерно отчуждала тех, кто мог действительно интересоваться философией в поисках ответов на вопросы самопознания и самоидентификации. Поэтому движение в сторону «философской антропологии» (хотя это название таким образом не употреблялось) уже в 1960-е начинается и в официальной марксистско-ленинской философии, связанной с обеспечением функционирования государственной идеологии, и в среде тех, кто искал ей альтернативы в рамках того же дисциплинарного поля или выходя за его пределы (Альмов 2020; Устинов 2022). Это лишь одно из проявлений кризисного состояния «общественных наук» в целом, которое побуждало найти возможность ответить на свои вопросы самостоятельно.

Уже в 1960-е годы в СССР, в первую очередь в крупнейших городах, формируется среда таких самостоятельных антропологических исследований, обсуждений и экспериментов. Этот период завершается к середине 1980-х, когда «многие из лидеров... нашли возможность уехать на Запад, другие <...> стали активно налаживать контакты по интеграции в Западное сообщество т. е. вливаться в широкий спектр движения нью-эйдж; в то же время из-за границы стали приезжать представители различных Новых религиозных движений (Общества сознания Кришны, Церкви объединения и т. п.), составляя



активную конкуренцию нашей кружковщине» (Носачев 2012: 55). Таким образом, речь идет об истории периода с начала 1960-х по конец 1980-х годов. Этот период окончательно завершился при «открытии» бывшего советского общества и начале его быстрой культурной глобализации.

История этой среды образует важную часть истории антропологической мысли в СССР и России, хотя входившие в ее состав группы, течения и отдельные персоналии зачастую для современного взгляда совершенно маргинальны. После исчезновения СССР накопленные в этой среде тексты были открыто опубликованы, а сформировавшиеся в ней активисты получили возможность заявить о себе совершенно открыто, публиковаться, собирать учеников и т. д. Это повлияло на интеллектуальный и духовный климат постсоветского общества, в том числе на формирование многих исследователей и влиятельных авторов. В самом общем смысле история этой среды позволяет восстановить историю позднесоветского и постсоветского «антропологического воображения». Его источники, как это вообще свойственно воображению, крайне разнообразны, даже причудливы.

В первой части статьи представлена перспектива исторического описания и социально-антропологического осмысления этой среды. Она определяется здесь как «*эзотерическое сообщество*». Во второй части рассматриваются две биографические истории как примеры карьер в «эзотерическом сообществе». Главный вопрос этой статьи: кто и как обсуждал антропологические проблемы в 1960–1980-е годы в СССР¹?

К понятию «эзотерическое сообщество»

В 1974 г. московский философ Александр Пятигорский эмигрировал в Великобританию. Вскоре в первом номере эмигрантского журнала «Континент» он описал сообщества, которые оставил в СССР, предложив в работе «Заметки о метафизической ситуации» очерк этого коммуникативного пространства. Это был, по-видимому, первый опыт не просто художественного описания, но философской рефлексии всего этого коммуникативного пространства с точки зрения его участника (Пятигорский 1974: 211–224; 2012).

Пятигорский по умолчанию пишет о своем родном городе Москве. Он отмечает: в отличие от предшествующей истории, там стали думать о метафизике, «и до странности много» (Там же: 211). Он основывается на собственном повседневном опыте, в котором разговоры играли важнейшую роль, поэтому этот очерк подчеркнуто выделяет коммуникативные аспекты ситуации. «Метафизики просто говорят и пишут. Говорят не на семинарах, а просто со своими друзьями, тоже метафизиками. Пишут не для опубликования, а просто, чтобы не забыть» (Там же: 213). Под «метафизикой» он подразумевает здесь философское мышление вообще, в том числе и антропологические изыскания.

¹ В данной статье идет речь почти исключительно об истории, локализованной в г. Москве. Это существенное ограничение охвата, к сожалению, обусловлено как исследовательскими интересами автора, так и объективной неравномерностью в изучении интеллектуальной и общественной истории СССР. Любые процессы в столице обычно происходят интенсивнее и впоследствии удаются преимущественного внимания исследователей, но столица не имеет монополии на них. Устранить такое пространственное (топологическое) неравенство принципиально важно для дальнейших исследований позднесоветского общества.



Пятигорский акцентирует эфемерность, или «промежуточность» положения участников «метафизической ситуации»: независимо от предшествовавшей дисциплинарной специализации и профессии, они думают (через них действует «безличная сила сознания») (Там же: 214) и приходят к «метафизическим идеям», которые обсуждают в подходящей для этого ситуации. Такая может возникнуть на официальной лекции или семинаре, либо на неформальном семинаре. Он выделяет три характерных аспекта «метафизической ситуации»:

1) для ее участников важнейшей проблемой является осмысление своей ситуации (т.е. противостояние давлению идеологии в процессе самопознания);

2) для них завершился период «неестественного» разделения философии на светскую и религиозную, поскольку они обнаружили «на своем собственном мышлении, что всякое *последовательное* философствование неизбежно приводит именно к религиозной метафизике» (Там же: 218). Поэтому обращение к религиозным текстам вполне легитимно вне принадлежности к какой-либо религиозной группе;

3) особую роль играет отношение к «проблеме номинации», то есть отказ «метафизиков» от самоидентификации как представителей или представительниц какой-либо существующей группы или института. «Метафизическая ситуация» описана Пятигорским как топос индивидуальных экспериментов в самосознании и самоопределении, в котором большую роль стали играть религиозные традиции. Принципиальным определением всей ситуации можно считать такое его высказывание: в «метафизической ситуации»

...мы имеем дело с экзистенциальной потребностью в самоотожествлении, которая может быть религиозно отрефлексирована. Именно в отношении рефлексии московская метафизическая ситуация обнаруживает с начала 60-х годов все более и более резкое разделение теоретически мыслящих людей на методологов, систематологов и чистых метафизиков, разделение, которое никогда (и слава Богу!) не было никак организационно оформлено, но всегда было весьма четко персонологически мотивировано (Там же: 223).

При этом можно говорить об отказе от «организационного оформления» в тех формах, которые были предложены государством. «Оформлением» являлась вся сформировавшаяся в тот период коммуникативная среда. В ней существенные для «официальных» государственных институций дисциплинарные границы не имели значения, хотя эта коммуникативная среда опиралась на них как на инфраструктуру (см. ниже).

«Персонологическая мотивация» здесь означает в первую очередь высокую самостоятельность в выборе участниками «ситуации» интересующих их тем и методов решения важнейшей проблемы — самопознания. Антропологический подход к ее исследованию позволяет рассматривать в этом сообществе прежде всего активистов со своими индивидуальными стратегиями. Определение ее как «метафизической» не вполне точно, поскольку ведущим для ее активных участников был антропологический интерес.



Центробежная ориентация по отношению к наличным официальным и традиционным институтам и заметная в текстах и воспоминаниях ориентация на познание и восстановление неких забытых («древних») или экзотических антропологических знаний и методов позволяет назвать все множество активистов, о которых идет речь, «эзотерическим сообществом». Поскольку это сообщество не было формализовано какими-либо институтами, располагаясь как бы поверх них, и было прежде всего коммуникативным, его можно также назвать «эзотерической средой» (*milieu*).

Понятие «эзотеризм» многозначно, и в данном случае оно представляется подходящим для схватывания двух особенностей этого сообщества: сравнительной отстраненности (т.е. «эзотеричности») от других интеллектуальных сообществ того периода (философских, научных, художественных и т.д.), и общего интереса к скрытому (тайному, недоступному и т.д.) знанию. Причем это антропологически ориентированное знание, т.к. оно могло быть использовано участниками эзотерической сцены автопоэтически, т.е. для самопознания и самоизменений. Эзотеризм индивидуалистичен, но взаимодействие людей с эзотерическими интересами создает «эзотерическую сцену», доступную наблюдению и социально-антропологическому исследованию. На этой сцене появляются лидеры, знание о них и способность соотносить собственные практики с теми, которые демонстрируют виртуозы, создают у участников сцены ощущение наличия некоего сообщества «своих» или «избранных».

Биргит Менцель определяет «российскую оккультную субкультуру» XX в. как «культовую среду» (Менцель 2013: 204). Это понятие предполагает чрезвычайно широкий охват эмпирического материала. Оно было введено в 1972 г. Колином Кэмпбеллом в качестве рамочного для всего множества наблюдаемых исследователями отдельных активистов, религиозных и парарелигиозных групп, объединенных только идеологией ценности поисковой активности (*seekership*), мистицизмом и оппозиционностью по отношению к «официальной» (доминирующей) культуре (Campbell 2002). Полезно определение этой среды именно как «культовой», поскольку оно указывает на ее генетическую связь с организованными религиозными культами. Однако это понятие оказывается одновременно и слишком общим для обсуждаемого здесь множества — оно объединяет и тех, кто движим антропологическим интересом, и потенциальных лидеров сект, и людей с неконвенциональными познавательными интересами, далекими от антропологии (исследователей паранормальных явлений (НЛО), сторонников плоской Земли и пр.), — и слишком «политизированным», поскольку оппозиционность к истеблишменту «организованных религий» у Кэмпбелла является системообразующим признаком. Для позднесоветской «эзотерической сцены» это было характерно лишь отчасти: сам институт «организованной религии» был слаб и воспринимался многими как полуоппозиционный. Характерно что Менцель далее использует термин Кристофера Партриджа «окультура» (соотнося ее подъем в СССР с глобальным распространением движения нью-эйдж²).

² Критика этого отождествления советского эзотеризма с западным New Age в подходе Менцель (см. Agadjanian 2014).



На мой взгляд, принципиальным для определения «эзотерического сообщества» является именно антропологический интерес его участников. Антропологическая тематика создает зону схождения многих интересов. Это промежуточная земля между академической философией, позитивной наукой (что существенно важно для позднесоветского общества с его scientистской идеологией), религиями (официально представляемыми в форме «легитимной» истории религий) и телесными практиками. Под «телесными практиками» я имею в виду экспериментальное или систематическое применение к самому себе тренировочных методик, обоснованных или прямо предписанных эзотерическими знаниями. Эти «телесные практики» формировали экзистенциальное измерение антропологического знания. Именно телесные практики с их перспективой личного эксперимента над собственной жизнью выделяют «эзотеризм» как особый род знаний. Участники эзотерических семинаров далеко не всегда систематически занимались йогой, голоданием, соблюдали посты или пищевые запреты, медитировали и т.п. Но они имели дело со знаниями, чьим референтом был непосредственный опыт других, и которые потенциально могли быть использованы для обоснования собственных экспериментов с телесными практиками.

Эти последние варьировали от очень популярных среди позднесоветского «образованного класса» и терпимых государственной идеологией методик оздоровления и самолечения до полузапретных йоги и медитации и вплоть до воспринимаемых как принадлежащие аутентичным традициям религиозных ритуалов и боевых искусств. Позднесоветское общество не было чуждо некоторому просвещению в области телесных практик, которые могли бы быть интересны и представителям «эзотерической сцены». Например, методики медитации распространялись в подцензурной литературе и публиковались под названием «аутотренинг» и «самовнушение». В аннотации к книге Николы Петрова «Самовнушение в древности и сегодня» говорилось: «Автор обращает внимание на древневосточные учения, которые в очищенной от мистики форме могут помочь овладеть собственными психическими реакциями» (Петров 1986). Фактически рекламой йоги был документальный фильм «Индийские йоги — кто они?» (реж. Альмар Серебренников, студия «Киевнаучфильм». 50 мин), показанный по центральному телевидению впервые в 1970 г. Крайне популярны в 1960–1990-е годы были книги психиатра В.Л. Леви, где для массового читателя были описаны простейшие психотерапевтические техники. Сам он называл их книгами по «индивидуальной психотехнике». Представители «эзотерического сообщества» искали более сложные методы, иногда постулируя их принципиальные отличия от того, что описано в массовой и официально разрешенной литературе.

Эта неопределенность положения «эзотерической сцены» относительно государственной идеологии соотносима с неоднозначностью отношения самого советского государства к ней. Петер Крастев выделяет три парадигмы:

1) «контролируемый эзотеризм» — в форме «парапсихологии» он подчинен контролю со стороны (государственных институтов) естественных наук³ и спецслужб; это преимущественно запретительный подход;

³ К такому с определенным допущением можно отнести и психиатрические службы.



2) эзотеризм как угроза обществу — запрет обществ, лож и групп, возникших еще на рубеже XIX–XX вв., физическое уничтожение их членов;

3) коррекционный контроль со стороны государственной власти — внимание к эзотеризму как идеологическому «отклонению» (*deviance*) с готовностью принять меры вплоть до физической изоляции отдельных индивидов, в т. ч. с использованием психиатрических институций (*Krasztev 2019: 40*).

Репрессивный период (2-я парадигма) фактически закончился еще к 1950-м годам, но существовала угроза возвращения политики, согласной этой парадигме. Так, в 1972 г. произошла расправа с явно «эзотеричной» группой учеников (*сангхой*) наставника тибетского буддизма Бидии Дандарона в Улан-Удэ; сам Дандарон не пережил заключения. Как оценивали уровень опасности для себя разные участники «эзотерического сообщества», теперь определить затруднительно, но в безопасности они не были.

В то же время, угрожая репрессиями, советское государство проявляло некоторый интерес к «эзотеризму» в виде научных исследований эзотерических практик (парадигма 1), использования исследовательских работ участников этой сцены (*Менцель 2013*) и пр. Стремление к знанию, пусть и «неконвенциональному» с точки зрения идеологов и потенциально-протестному с точки зрения спецслужб, позволяло участникам «эзотерического движения» находить себе место в обществе, где познавательный исследовательский интерес высоко оценивался и поощрялся государственной идеологией. Факт существования разнообразных «необъяснимых явлений» эксплуатировался научным просвещением и стал фактом массового сознания (*Голубев 2021*). К этим парадигмам можно было бы прибавить еще одну:

4) «Мягкое» побуждение к эзотеризму через просветительскую пропаганду. Под этим надо понимать распространение знаний о самом существовании альтернативных официальным антропологическим знаниям (таких как индийская йога), обусловленное государственной системой массового просвещения (лекции общества «Знание», массовые научно-популярные издания и телепрограммы и т. д.).

Оккультизм и «эзотерическое сообщество» в условиях «эпистемологического принуждения»

Важно отметить, что «эзотеризм» отличается от оккультизма. Эти понятия часто используются фактически как синонимы (*Krasztev 2019: 41*). «Оккультизм» Нового времени и современности можно рассматривать как отдельное социальное и культурное явление, относя к нему совокупность эзотерических учений, нацеленных, с одной стороны, на использование обрядов и ритуалов, имеющих целью обретение дополнительных возможностей, и, в то же время, на поиск научного обоснования этих обрядов и ритуалов вплоть до создания собственной оккультной науки с использованием результатов современного естествознания. Оккультные практики могут быть позаимствованы из традиционных религий или изобретены «самостоятельно». При этом для оккультистов, возможно, даже в большей мере, чем для классических эзотериков, важна легитимация этих знаний как тайных, скрытых или даже запретных (*Ganholt 2014; Forrester 1998*). Ориентация на позитивные науки отличает



окультизм от традиционной, исключительно практически-ориентированной магии. Вероятно, его основной отличительной чертой является постулирование возможности управления некими свойствами реальности, которые, как считают оккультисты, до настоящего момента «официальной» академической наукой не изучаются или вовсе не могут быть изучены современными научными методами.

Некоторые участники позднесоветской эзотерической сцены интересовались оккультизмом, например, как аспектом древних и экзотических традиций. Однако в целом он не получил распространения. Отдельных ее активистов можно считать стихийными оккультистами⁴. Например, легендарный ленинградский создатель эзотерической группы Тоша (Владимир Шуктомов) создал свою «систему символов и иероглифов (Дисса), призванных вызывать магические силы» (*Менцель* 2013: 221). Но деятельность Тоши не имела никакого продолжения.

К успешным примерам объединения интереса к «восточной духовности» (буддизму, теософии и т.д.) и телесной практики в виде эмблематического «восточного» боевого искусства каратэ, сведения о котором имели безусловно «западное» происхождение, можно отнести «астральное каратэ». С 1969 г. в Москве Валерий Аверьянов во главе небольшой группы энтузиастов создает некую практику, получившую такой название (*Panin* 2017). Она подразумевает манипуляции с «энергиями» и имеет явную оккультную окраску. «Астральное каратэ» пережило породившие его условия советского закрытого общества и легло в основу существующей до сих пор «школы» (также известна как «Ахарата йога») (*Аверьянов* 2010).

Окультизм не получил заметного распространения в описываемом «эзотерическом сообществе», вероятно, в силу совпадения прежде всего двух обстоятельств:

1) крайне низкого «среднего уровня» знаний о религиях и религиозных традициях в позднесоветском обществе. Религиозные традиции были фактически неизвестны. Это, с одной стороны, привлекало к ним, религиоведческие знания были престижны (о массовом движении интеллигенции к религии см.: *Митрохин* 2020), а с другой стороны, затрудняло идентификацию оккультизма как практически, а не формы «символической метафизики» или этического учения. Интересно, что происхождение такого популярного эзотерического учения как «рериховство» из западного оккультизма даже не распознавалось его новыми адептами, а воспринималось как синтез науки и этики, либо вполне «натуралистически» как презентация знаний из экспедиций в Центральную Азию⁵;

⁴ Киевский эзотерик Владимир Данченко написал несколько критических работ об эзотерической сцене с позиции «внутреннего критика». Он деконструировал «эзотерические» антропологические представления, а именно те, которые можно опознать как оккультно направленные (энергетический вампиризм и т.д.) В самиздате они распространялись под псевдонимом № 20 (См.: *Данченко* (№ 20) бт.).

⁵ Впрочем, такая двойственность восприятия соответствовала двойственности статуса наследия Н.К. Рериха в рамках позднесоветской идеологии. Оно позиционировалось одновременно и как «научно-философское учение» (*Гиндилис, Фролов* 2001), и как часть национального художественного и литературного наследия.



2) Сциентизм официальной идеологии и связанный с ним престиж позитивного знания предполагал возможность поиска «научных», т. е. «естественных» объяснений оккультных явлений. Если в западных обществах оккультизм стремился создать новую науку, то советская наука сама была готова проявить к нему интерес (Менцель 2013) — пусть и в форме «контролируемого эзотеризма». Это парадоксальное проявление «эпистемологического принуждения» (Голубев 2021) к сциентизации объяснений всех наблюдаемых явлений, в том числе так называемых «сверхъестественных», отчуждало «эзотерическое движение» от оккультизма.

Об историческом и современном эзотеризме существует обширная литература. Исследования эзотеризма, как правило, тематически пересекаются с исследованиями оккультизма (более маргинальной темой в академическом смысле) и *конспирологии* (историей разнообразных тайных и закрытых обществ). Социальная граница этого сообщества не могла быть определена. Это затрудняет его исследование как отдельного предмета интеллектуальной истории. Кроме того, оно ускользает от идентификации как политическое явление. Некоторые из «эзотериков» были вполне лояльными советскими гражданами, с успешными академическими карьерами, хотя их, вероятно, следует считать представителями советского разномыслия (Фирсов 2008). Сам этот феномен является характерным порождением закрытых обществ с правящей идеологией и исчезает при «открытии» таких обществ — так «эзотерическое сообщество» дезинтегрировалось с прекращением существования СССР. Некоторые примыкали к диссидентским кругам или же постепенно оказывались в той или иной открытой оппозиции советскому государству. Другие предпочитали выстраивать собственные стратегии адаптации, которые затруднительно определить как *про-* или *анти*советские. Например, В.В. Куклев в интервью (публикуемом в данном номере) так объяснял свое решение не завершать обучение во ВГИК и, соответственно, отказ от карьеры в советской киноиндустрии: «...надо было либо бороться, либо как-то пристраиваться, а я не хотел ни того ни другого, потому что это трата сил, так же как трата сил на диссидентство. Ну что бороться с системой, которая, как любая система, сама падает, только надо подождать. <...> Советской Союз был громаден, но семантически не точен, поэтому и рухнул. В общем, во ВГИКе надо было просто сделать какие-то усилия, получить эту бумагу, да, но я не стал этого делать» (Немцев 2023). Здесь заметно дистанцирование, но не политический протест. Он предпочел собственные исследования и движение между официальными и неофициальными институтами позднесоветской Москвы (см. ниже об этой стратегии).

В подобном выборе можно опознать стратегию сознательного «выпадения» (*drop out*), позволяющую достигать поведенческой автономии. Как пишет об этой стратегии в своем предисловии к сборнику, посвященному «альтернативным пространствам при социализме», Дж. Ферст, «все они сознательно хотели установить дистанцию — пространственную, ментальную и идеологическую — от режима, под которым они жили. И они хотели это сделать, скорее не делая, чем делая что-то. Именно этот отказ от участия, а не громкие акции, в центре нашего исследования» (Fürst 2016: 3). Но эта дистанция нужна была для сосредоточения «на своем», на решении антропологических вопросов (т. е. для «впадения» в нечто другое, для *drop in*). Личные жизненные траектории участников «эзотерического движения» формировались сочетанием



избранных ими стратегий drop out и drop in, которые, разумеется, зависели от конфигурации доступных им возможностей; в этом отношении большой столичный город всегда предоставляет больше вариантов.

Инфраструктура «эзотерического сообщества»

Для существования «эзотерической сцены» критически важны приток антропологической информации и возможности для ее накопления, обсуждения и испытания. Поэтому для исследования нужно отдельно выделять инфраструктуру эзотерического сообщества. Их можно разделить на (1) *пространственные* и (2) *информационные*.

1. Пространственная инфраструктура состоит из «социальных мест», где такие события бывают возможны на регулярной основе. *Регулярность (рутинность)* принципиально важна. Она делает возможным не только информационный и эмоциональный обмен, но превращение такого общения в образ жизни. Для этого должны были происходить непосредственные встречи участников и сравнительно спонтанные разговоры. В этом случае они образуют «цепочки интерактивных ритуалов» (Коллинз 2002: 67–68), а те в совокупности и формируют социальную топологию «эзотерического движения». Там, где существуют такие ритуалы, там и возможна *сцена*, а на ней наблюдаются типичные микросоциологические процессы, значимые для исторической реконструкции. Поэтому важно восстановить прежде всего места воспроизводства таких интерактивных ритуалов.

В позднем СССР были созданы поистине уникальные условия для появления такой инфраструктуры. В нее надо включать:

1.1. Семинары и коллоквиумы в специализированных исследовательских учреждениях. Поскольку учебные заведения находились под жестким идеологическим контролем, нужно прежде всего говорить об академических и отраслевых исследовательских институтах. Примерный список московских семинаров того времени приводит М. Пугачева (Пугачева 2011: 120).

1.2. «Домашние семинары». Надо отметить, что их распространение стало возможно благодаря массовому вводу индивидуального, т. н. «хрущевского» жилья в СССР. Подобные семинары иногда требовали очень большого расхода личного времени. А.М. Пятигорский пишет (достоверность этого сообщения установить не удалось):

Я знаю одного очень старого человека, который всю жизнь читал в каком-то институте электротехнику и одновременно у себя дома вел нескончаемый семинар на тему «Платон, Гегель, христианство и наша жизнь». И это были не какие-нибудь случайные разговорчики. Начавшись в 1949 году, этот семинар до 1971 года прерывался, кажется, только один раз (когда тяжело заболел кто-то из главных его руководителей). Он не прекращался даже на летнее отпускное время. После смерти его основателя выяснилось, что архив семинара составляет около тридцати тысяч печатных страниц (Пятигорский 1974: 212) («Наша жизнь» в названии семинара, вероятно, указывает на его «антропологическую» ориентацию. — М.Н.).



К таким семинарам можно отнести также различные домашние чтения и лекции; атмосфера таких лекций воспроизведена В.М. Розиным (*Розин* 2002). Содержательно отличить «официальные» семинары от домашних невозможно, одни перетекали в другие; на семинары приглашали «интересных людей» с выступлениями на темы, уходящие в стороны от официальных.

В биографическом интервью социолог А.Д. Ковалев говорил о регулярных семинарах под руководством Ю. Левады в Институте конкретных социологических исследований: «Семинар — просто ничем не ограниченная свобода, на семинары приходили разные культурные миры, иногда нам как бы и чуждые. Вот в этой связи я вспоминаю Григория Померанца с его культурологическим подходом. <...> Уже в годы перестройки он опубликовал тот доклад, кажется, в журнале «Человек». (*Лугачева* 2012: 153). Здесь философ, известный публикациями по истории религий классической Индии, выступает с докладом на социологическом семинаре в советском институте, потому что его работа интересует участников семинара, хотя «официально» те должны быть заняты теоретической социологией. Это типичная ситуация для эзотерической сцены.

1.3. «Салоны». Это места более формализованных ритуалов, которые благоприятствовали установлению связей (наращиванию социального капитала). В отличие от семинара, «салон» не предполагает содержательной работы. В Москве 1970-х годов «салоны», где происходили представления работ художников и подобные артистические практики, были привлекательным местом для поиска учеников теми, кто хотел стать лидером какого-нибудь «движения», распространения своих идей и т.д. (*Крижевский* 2008).

1.4. «Места встреч». Спонтанно возникающие и лишенные формализации места интеракций, которые в качестве таковых на какое-то время становятся известны людям из «эзотерического движения». Примером может быть описанная в разных воспоминаниях, в т.ч. в биографической прозе А.М. Пятигорского, «курилка в Ленинской библиотеке» (*Пятигорский* 2011). Разумеется, невозможно перечислить все места, где могли происходить встречи и обсуждения. В число таких мест также надо включать студии художников.

2. Информационная инфраструктура образована всей совокупностью доступных текстов вместе с методами доступа к ним. Сложности доступа к нужной литературе, поиск информации о такой литературе, развитие практик доступа, хранения и обмена текстов — заметная часть воспоминаний об этой сцене.

При этом еще раз можно вернуться к тому парадоксу, что советская политика массового просвещения создавала необходимые предпосылки для развития разнообразных, в том числе и антропологических интересов, — но не создавала достаточных условий для их удовлетворения. Ограничение доступа к текстам вплоть до его криминализации — одна из конститутивных черт советской идеократии (взгляд «изнутри» на функционирование системы ограничений доступа к переводам философских работ см. в автобиографическом очерке В.В. Бибихина «Для служебного пользования» (*Бибихин* 2003)). Она стремилась контролировать распространение критически важной информации. Полный контроль был невозможен. И, тем не менее, он привел



к появлению особой конфигурации, подразделявшей информацию по степени доступности на:

2.1. *Литература «общего доступа»* (доступная, например, через книжные обмены, обычные букинистические магазины), важная для «эзотерической сцены»:

- «официальные» научные и популярные издания;
- «старая» литература — дореволюционные издания, в том числе русская религиозная философия⁶.

2.2. *Библиотеки* — государственные и частные (домашние книжные собрания). Доступ к ним иногда зависел от непрозрачной системы допусков, доступов и т. д., образуя типичную «серую зону»; при этом даже в государственных библиотеках существовали богатые книжные собрания, к которым можно было иногда получить доступ (Kukulín 2023). Фактор наличия библиотек безусловно выделял Москву в масштабах всей страны как уникальное место, особенно ресурсно оснащенное для развития «эзотерической сцены». В библиотеках происходили и важные знакомства, поскольку наличие на столе определенной книги уже само по себе емко характеризовало будущих знакомых.

2.3. *Самиздат*. Обычно под «самиздатом» понимают созданные с помощью печатной машинки и распространяемые по внегосударственным (неофициальным) каналам печатные работы, распространение и хранение которых потенциально могло повлечь за собой репрессивные меры со стороны государства. Наиболее известны в советской истории литературный и политический самиздат. Под «эзотерическим самиздатом» можно понимать тексты, посвященные антропологическим и религиозно-антропологическим темам. К таковым относятся как собственно религиозные тексты любых религий, так и тесты для «экспериментов над собой»: переводы методических пособий по йоге, наставления по медитации и т. п. Аналогичным образом распространялись и переводы религиозно-философских работ.

А. Комароми в известной статье определяет самиздат как «исторически ограниченную систему производства и циркуляции текстов в СССР после Сталина и до Перестройки, так же, как и созданный этой системой корпус текстов <...> как особый «модус существования» текста» (Komaromi 2012: 72). Это последнее уточнение особенно важно в случае с эзотерическими текстами: в конце перестройки существовавшие в частных собраниях тексты «из самиздата» стали массово издавать в книжном и журнальном форматах, и они изменили на глазах «модус существования» в течение нескольких лет.

⁶ А. В. Марков замечает, что именно в этот период тексты Николая Бердяева благодаря его стилю коротких афористичных фраз приобрели особый статус среди интересантов: их «было легче всего подключить к полному циклу производства философского знания: чтение, цитирование и распространение оказывались как будто органическими частями одного процесса ускоренного развития философского знания, сопровождающего религиозное обращение отдельных лиц, участвующих в распространении текстов Бердяева» (Марков 2022: 94). Дело еще и в антропологической ориентации философии Бердяева.



Тексты, которые в самиздате «мигрировали» из «обычных» книг в машинописные переводы и их копии, затем возвращались обратно.

Комароми также проблематизирует устоявшуюся (во всяком случае, в американской русистике) тесную ассоциацию «самиздата» с диссидентским движением. «Эзотерическое сообщество» представляет собой как раз альтернативную диссидентской среде: не менее зависимую от самиздата как информационной инфраструктуры, но принципиально более безразлично-лояльную к советской политике. Биографические траектории отдельных людей могли соединять принадлежность к обоим сообществам, но между ними существовали этосные различия, которые и позволяют проводить различия между этими двумя сообществами как политизированным и антиполитическим (деполитизированным).

Эзотерический самиздат в большей мере дополнял официально разрешенные издания, чем представлял принципиальную альтернативу им, как политический самиздат. Кроме того, можно предположить, что именно в этом сегменте самиздата критически важную роль играли переводы авторских работ и религиозных текстов, в том числе классических. В частных собраниях самиздата его различные виды пересекались. Это синкретическое пересечение было воспроизведено в первых номерах созданной Аркадием Ровнером после эмиграции в США антологии «Гнозис».

2.4. «Тамиздат» — зарубежные издания, распространение которых в СССР было потенциально или актуально криминализовано. «Тамиздат» переводился активистами и пополнял собой объем литературы, распространявшейся в «самиздате» (Klots 2023). Можно предположить, что для «эзотерического движения» в силу его общей отстраненности от политики они не играли такой критической роли, как для протестного (диссидентского) движения или же для крайне заинтересованной в публикациях литературной сцены.

Об одной особенности исследований «эзотерического движения»

Какое место история «эзотерического движения» занимает в позднесоветской интеллектуальной истории рассматриваемого периода вообще и в истории антропологической мысли в частности?

Систематические исследования эзотеризма в советском обществе начались еще «при жизни» Советского Союза. Важную роль в том сыграла конференция «Оккультное в современной российской и советской культуре» 26–29 июня 1991 г. в университете Фордхэма, Нью-Йорк. Готовила и открывала конференцию профессор Бернис Глатцер Розенталь, которая в тот период провела специальное исследование по этой теме и позже стала редактором одноименной коллективной монографии (Rosenthal 1997; Forrester 1998). Из 31 доклада, заявленного в программе конференции, современному «оккультизму» были посвящены два. Эта диспропорция внимания исследователей легко объяснима: дореволюционный и раннесоветский эзотеризм и/или оккультизм хорошо концептуализированы, их культурный, политический и социальный контексты уже описаны, о позднесоветском же «эзотерическом движении» так сказать (пока) затруднительно (Menzel, Hagemeister, Rosenthal 2012).



Определяющим образом на его исследования повлияло четырехтомное собрание литературно обработанных интервью с лидерами и участниками оккультно-эзотерической сцены, выпущенное психологом В. Лебедько (2000). Эта работа до настоящего времени остается уникальной. Ее влияние заметно, например, в работах Н. Тамручи (2009), Б. Менцель (2013), П. Крастева (2019) и других. Опора на публикацию Лебедько влечет преимущественный акцент именно на экзистенциальные, субверсивные аспекты жизни «эзотерического движения», поскольку именно это прежде всего интересовало автора. Интервьюируя в 1990-х годах активистов «эзотерической сцены», Лебедько расспрашивал их не столько о концептуальном содержании их дискуссий, сколько о практиках, которые они реализовывали на себе и других, и влиянии этих практик на их повседневные коммуникации с другими людьми. В его «Хрониках» практически отсутствует анализ теоретических работ «эзотериков» (что объяснимо самим жанром). Преимущественная опора исследователей на этот текст с его своеобразием занимательных литературно-обработанных интервью приводит к заметной «деинтеллектуализации» «эзотерической сцены». В описании деятельности ее активистов на первый план ретроспективно выдвигаются, например, разнообразные опыты по изменению сознания. Они описаны в форме анекдотических свидетельств.

Н. Тамручи в очерке одного из сегментов «эзотерической сцены», т. н. московской «шизоидной традиции», довела эту тенденцию до некоего логического завершения, охарактеризовав некоторых активистов «эзотерической сцены» как занятых исключительно деструкцией «естественной установки»:

«Шизоиды», особенно в 1960-е годы, понимали жизнь как чистую экзистенцию, свободную от повседневных забот и презренных денег. Они развили в себе способность жить, не жалея сил, тратя себя без остатка, способность воспринимать любую будничную коллизию как пограничную ситуацию. Эта же способность держала их в хроническом напряжении, в постоянной готовности. К чему? К тому, надо думать, что прямо сейчас, на этом месте, через секунду может произойти ЧТО УГОДНО. Иногда это подсознательное ожидание становилось нестерпимым. Вынести его мог далеко не всякий» (Тамручи 2009: 458).

Стратегии части участников «эзотерического сообщества», безусловно, можно описать таким образом. Такое описание будет сконцентрировано на их экстремальных телесных практиках. Но при этом исследователи оказываются вынужденными анализировать исключительно воспоминания и эго-документы. В то же время, подобные опыты оказываются сравнительно тривиальными. При этом участники «сцены» могли ссылаться на наследие «древних школ». Например, участники легендарного московского «южинского кружка» провозглашали себя продолжателями школы четвертого пути Георгия Гурджиева (Менцель 2013; Носачев 2012). Аутентичность преемственности не могла быть удостоверена в тех условиях и тем более не может быть проверена сейчас, поэтому исследователи должны «верить на слово». Очевидно, что они не восстанавливали прерванную традицию, но изобретали новую. В этом качестве их активность представляла собой интересное, но локальное явление. Их стремление к деинтеллектуализации «отзывается» теперь исследователям слабостью исследовательского материала.



Однако для исследований роли и места «эзотерического движения» в развитии антропологических идей в России принципиально важны созданные им материалы, т.е. тексты. Эти тексты создавались как с расчетом на распространение в самиздате (пример: *Данченко (№ 20)*), так и для «личного пользования», и были опубликованы уже после исчезновения советской цензуры. Это интеллектуалистское направление в «эзотерическом движении» заслуживает специального внимания, поскольку именно оно дополняло официально институционализированные философию и гуманитарные науки, хотя и не оставило по себе столь ярких анекдотически-героических историй. Рассмотрим далее два примера активных участников советской (московской) эзотерической сцены в 1960–1980-е годы, для которых она стала пространством в первую очередь интеллектуальных практик.

Евгений Шифферс: «жизнь ради Бога»

Евгений Львович Шифферс (1934–1997) известен, прежде всего, как режиссер и театральный новатор. Для понимания формирования сцены антропологических дискуссий в позднесоветской Москве важно обратить внимание на его деятельность как религиозного мыслителя. В отличие от основной профессиональной деятельности Шифферса, его религиозная антропология практически не изучена. В течение 30 лет он был активным участником религиозных и художественных дискуссий в позднесоветском интеллектуальном сообществе, о котором здесь идет речь; его прямое и косвенное влияние на «метафизическую ситуацию» прямо признавали А.М. Пятигорский и О.И. Генисаретский, художники И. Бакштейн и Э. Штейнберг, С. Бархин и другие влиятельные интеллектуалы (*Рокитянский* 2010). В последние годы жизни он создавал, точнее, проектировал «Институт опережающих исследований»⁷, который стал бы для него возможностью выхода из рамок «эзотерического сообщества» и превращения в политического консультанта, но такого выхода не произошло. И. Кукулин следует Б. Фаликову, вписывая Шифферса в ряды «духовных отцов» современной российской политики России (*Фаликов* 2018; *Kukulín* [2022]), однако фактически влияние Шифферса невозможно проследить далее пределов небольшого круга его непосредственных собеседников. Его творчество — интересный пример социализации религиозного откровения в культурных и политических условиях позднесоветской Москвы. В настоящее время наследие Шифферса постепенно инкорпорируется в историю позднесоветской религиозной и метафизической мысли⁸.

Е.Л. Шифферс родился в Москве в семье переводчика с английского языка. После службы офицером в советской армии окончил в 1964 г. Ленинградский институт театра, музыки и кино и зарекомендовал себя как перспективный, хотя несколько конфликтный режиссер. Еще студентом он поставил несколько спектаклей. Его режиссерская деятельность была прекращена административными методами. Позже он сообщил о последовавших угрозах ареста.

⁷ Создан в 2004 г. под руководством Ю. Громыко как коммерческий think-tank с консервативной направленностью, носит имя Шифферса. Веб-сайт: <https://shiffersinstitute.com/about/>.

⁸ В.Р. Рокитянский в 2004–2005 гг. изучил, описал и опубликовал отдельными изданиями основные работы Е.Л. Шифферса в рамках проекта «Творческое наследие Е.Л. Шифферса» НИИ культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачева (*Лископель, Рокитянский, Щедровицкий* 2017: 46–47). Рокитянский отдельно опубликовал составленный им аннотированный перечень рукописей в семейном архиве Шифферса (*Рокитянский* 2003: 67–135).



В 1966–1967 гг. Е. Шифферс фактически выступил в роли режиссера фильма «Первороссияне» (киностудия «Ленфильм», Второе творческое объединение). Официально он был трудоустроен помощником режиссера Александра Иванова, но фактически оказал критически важное влияние на создание фильма (*Бутовский* 2009). Фильм по цензурным соображениям не был допущен до проката, Шифферс лишился работы на киностудии.

В 1967 г. он вернулся в Москву в поиске работы и временно жил в Тарусе на даче Е.М. Оттена и Е.М. Гольшевой. В этот период Шифферс начал испытывать и переживать интенсивные религиозные откровения (их можно определить как интенсивные «иерофании» (*Larson* 2010: 397–398)). На фоне его личного интереса к христианству и психодуховного кризиса (прочитываемого в его письмах того периода и более поздних рефлексиях) они привели к коренному изменению его интересов, переосмыслению им целей своей жизни и интеллектуальных занятий. Вскоре он осмыслил себя как полномочного представителя (по-особому понятого им) христианства и религиозного лидера.

Шифферс не смог «встроиться» в театральный мир Москвы, хотя в течение 1970-х годов предпринимал такие попытки, и не смог создать там собственный театр. Однако в этот же период он уже идентифицировал себя как христианского деятеля и религиозного наставника и выставлял уникальную фигуру идентичности, которая явно была несовместима с профессиональной карьерой советского деятеля искусств. Поэтому попытка развития собственного театрального подхода встретила насмешливое равнодушие профессионального сообщества (*Рокитянский* 2010).

Сам Шифферс позже задокументировал эти события и репрезентировал собственное их внутреннее восприятие как процесса преодоления советской «нормальности» в своеобразном семейном альбоме «Преодоление Гутенберга», созданном им в 1977 г. Этот альбом (*Шифферс* 2011) не был предназначен для какой-либо публикации, о чем прямо заявляет его название, но лишь для просмотра членами семьи (как семейная реликвия) и доверенными людьми, гостями дома. В этом можно увидеть сходство с практиками сообщества художников т.н. «метафизической школы», с которыми он взаимодействовал в тот период (*Ельишевская* 2009: 424–441). Они подразумевали альтернативный массовому метод взаимодействия учителя (самого Шифферса) и учеников, которые должны были непосредственно, физически его посетить и обсудить этот альбом с ним. Важнейшим из учеников была его дочь Мария (родилась в 1970 г.). Она представлена в альбоме как соавтор.

Так Шифферс реализовал стратегию *drop out* (о которой пишет Дж. Ферст) — не давая каких-либо оснований сомневаться в собственной лояльности, он максимально дистанцировался от всех советских институтов: и в социальном пространстве (он не занимал какой-либо потребовавшей бы компромиссов должности, не был трудоустроен вообще), и в физическом (он не зависел от государства в отношении бытового существования и мог полностью сосредоточиться на своих интеллектуальных задачах). Таким образом он мог уделять время и внимание взаимодействиям с другими участниками формировавшейся «эзотерической сцены» (стратегия *drop in*). Этому помогло одно биографическое обстоятельство. На съемках фильма «Перворос-



сияне» он познакомился с московской актрисой Ларисой Данилиной⁹. В период наиболее интенсивного личного кризиса и его интенсивной религиозной трансформации между ними развивались отношения. Лариса Данилина стала его женой и смогла взять на себя вопросы жизнеобеспечения семьи.

Будучи сравнительно свободным от необходимости выживать, Шифферс был *достаточно* близок для поддержания постоянной личной связи с интересовавшими его людьми. У него был свой отдельный кабинет, где он принимал гостей, сам он постоянно наносил визиты в мастерские художников. Один из лидеров нонконформистской живописи в СССР Эдуард Штейнберг был одним из героев эстетических исследований Шифферса, они дружили и поддерживали рутинное повседневное общение. Тут важно отметить роль относительной пространственной близости, которая способствовала поддержанию постоянных контактов. Благодаря ей развивалась *сеть дружеских связей, проецировавшихся в интеллектуальную траекторию Шифферса*.

Например, аспирант Института конкретных социологических исследований Д. Зильберман познакомил с Шифферсом своих друзей искусствоведа Иосифа Бакштейна и его жену Екатерину Компанец (*Сапрыкина, Бакштейн* 2015: 201–210). Они жили в соседних домах на улице им. 26 Бакинских комиссаров и, по воспоминаниям Бакштейна, благодаря этому в течение некоторого периода времени встречались почти ежедневно (*Рокитянский* 2010). Сам Зильберман познакомился с Шифферсом незадолго до того в неофициальной (дружеской) компании, где Шифферс рассуждал о Христе¹⁰. Зильберман жил на расстоянии 20–30-минутной поездки на городском транспорте от Шифферса и посещал его с женой, когда та приезжала в Москву. Индолог-автодидакт, Зильберман переводил тексты классической индийской философии с английского и санскрита, был встроен в сети самиздата по их распространению, и его переводы стали для Шифферса одним из основных источников информации о буддизме. С художником Э. Штейнбергом он познакомился в Тарусе на даче. Позже он стал героем тео-эстетических исследований Шифферса (*Шифферс* 2011: 117–135) (а собрание литературно-критических статей Г. Маневич, супруги Штейнберга, посвящено Шифферсу). Эти художники постепенно выходят из-под идейного влияния Шифферса в 1980-е годы, хотя сохраняют с ним дружеские отношения, и это влияет на изменение его интересов и тем его работ. Он еще больше «замыкается» в своих кабинетных исследованиях (благо что у него был такой свой кабинет) и от проблем тео-эстетики обращается преимущественно к политической философии и конспирологии и поиску возможности сотрудничать с КГБ (неудавшемуся).

Не будучи любителем больших социальных сцен и регулярным посетителем «салонов», Шифферс сформировал свой собственный стиль общения как наставничества. Он состоял в непосредственной передаче знания, крайне ограниченном распространении текстов и само-исключении как из государственных институтов, так и из любых других интеллектуальных институтов и сетей. Шифферс крайне редко выступал на чьих-либо семинарах, его работы

⁹ Данилина Лариса Михайловна (род. 1938) — советская и российская актриса, заслуженная артистка РФ (с 1993 г.). С 1991 г. профессионально преподает йогу. Автор благодарит Ларису Михайловну за доверительный разговор о Е.Л. Шифферсе летом 2018 г.

¹⁰ Из письма Д. Зильбермана Е. Шифферсу в личном архиве Е. Шифферса.



практически не «уходили» в самиздат. Он реализовал на себе уникальную для «эзотерического сообщества» фигуру идентичности — одинокого учителя, стационарного «профессора», который был доступен «у себя» для тех, кто желал получить наставление. Благодаря широкому кругу постоянно поддерживаемых знакомств и дружб, самиздат сыграл важнейшую роль в обеспечении его необходимыми текстами, недоступными в официальных изданиях и библиотеках. Можно заметить, что подбор этих текстов явно был случайным (неизвестно, осознавалось ли это самим Шифферсом).

В теологическом и философском творчестве Шифферса легко выделяются два периода, каждый продолжительностью около 15 лет. Период разработки его богословской концепции начался после иерофаний зимой 1967–1968 гг. и занял примерно 10–12 лет. В начале 1980-х годов Шифферс постепенно переключается на политические и конспирологические темы. По мнению Б. Фаликова, это происходит на фоне разочарования в возможности стать идейным лидером художественного сообщества и под влиянием чтения конспирологической литературы (Фаликов 2018). Его творчество того периода особенно повлияло на его репутацию в постсоветский период среди сторонников консервативной политики.

В рамках рассматриваемой темы есть смысл говорить об антропологической концепции первого периода, на которой он основывался и впоследствии. Основные идеи того времени изложены в работах, собранных самим Шифферсом в сборнике «Памятник»¹¹. Важным источником для понимания его идей этого периода является также текст 1977 г. «Параграфы к философии ученичества» (Шифферс 2001: 228–245; приложение к книге). Антропологические идеи Шифферса интегрированы в его теоцентрическое мировоззрение, сформированное в первую очередь опытом религиозных видений, интерпретированным как абсолютно реальное личное откровение встречи со святыми, Иисусом Христом и пр. Этому откровению (иерофании) сопутствовали переживания физического перемещения в пространстве, телекинеза и пр.

Этот фундаментальный опыт встречи с живым Богом и его апостолами Шифферс осмыслил на основе доступной ему религиозной литературы. Никакого религиозного образования он, разумеется, не имел и в принципе не мог получить, однако указывал, что за несколько лет до этого события он заинтересовался текстом Евангелия. В его романе «Смертию смерть поправ», написанном непосредственно до и в начальный период этих иерофаний, важную роль играет осмысление опыта смертности (См.: *Ramadanski* 2016: 797–806). На даче, где он переживал этот опыт, имелась частная библиотека. Опыт религиозного откровения Шифферс интерпретировал с помощью философских текстов, которые были у него там буквально под рукой. Вот несколько основных тезисов его учения:

1. «Человек» может быть осмыслен только в рамках теоцентрической метафизики. Поэтому религиозный опыт (в очень широком смысле этого слова) является единственным существенным антропологическим опытом. «Чело-

¹¹ В составе: «1. Вслушивание. Время славянофильствует; 2. В поисках утраченной памяти; 3. Пространство; 4. План к будущей монографии; 5. Маковец» Опубликовано: Шифферс 2005: 25–121. «План к будущей монографии» впервые опубликован в ленинградском самиздатском журнале «Беседа» (1986. № 4. С. 162–176).



век» может быть описан только языком интерпретации опыта религиозного откровения. Следовательно, теология есть «настоящая» антропология. Поэтому свои антропологические идеи Шифферс стремился выражать на строго теологическом языке (это сильно затрудняет их рациональную реконструкцию).

2. «Вот первое именование: «человек» есть «ученик», обучающийся чему-то» (*Шифферс* 2001: 235). ««Человек» есть термин писания Апостольской церкви» (Там же: 236). По Шифферсу это означает, что «становление человеком» возможно в церкви и посредством церкви. При этом «церковь», о которой он учил, сама была «термином писания» авторитетных текстов христианского предания, но не конкретным институтом.

3. Единственным настоящим антропологическим идеалом является *святой*. «Святой» как важнейшая категория православной антропологии не получал у него развернутого определения. Однако «настоящее» обучение есть учение у святого. Для этого необходимо применять, в том числе, различные медитативные техники и аскетику.

«Обучение у святого» становится у него фундаментальной антропологической практикой. Религиозную традицию он интерпретирует как среду обучения, состоящего одновременно в познании содержания традиции и практик саморегуляции — «мифо-медитативную школу». «Ученик конкретной мифо-медитативной школы н а с т р а и в а е т с я на безмолвие и вслушивание через «символы» для медитации» (*Шифферс* 2005: 424). Сам он был готов выполнять роль «профессора» такой школы, наставляя в практиках «медитации».

Очевидно, «религиозность» Шифферса была в ряде отношений очень далека от традиционных православных представлений. Это предопределило, с одной стороны, его изоляцию со стороны влиятельных в его сообществе православных священников (А. Мень, Д. Дудко и др.), с другой стороны — отход от тесного общения с Шифферсом тех его друзей-учеников, кто принимал православие (крестился, активно участвовал в церковной жизни и т.д.) (*Рокитянский* 2010), то есть нарастающую социальную и «сетевую» изоляцию. Собственная концепция «святости» привела Шифферса к отрицанию «официальной» церковной иерархии и дистанцировала его от потенциальных союзников. Он предъявлял к ним требования, которым они не могли бы соответствовать, считая себя уполномоченным на это пережитой иерофанией.

Даже более важна (но выходит далеко за рамки данной статьи) его убежденность в единстве антропологических оснований, мистического опыта и политико-теологических импликаций тибетского буддизма и византийско-русского православия. Один из биографических текстов Шифферса назывался «Опыт Будды-ко-Христу». Практически это означало для него перспективу широкого заимствования методик и феноменологии медитативных практик из буддизма (преимущественно тибетского), а в поздний период — возможность объявления самого себя «ламой»¹². Таким образом он практически осу-

¹² В Москву в конце 1960-х приезжал из Улан-Удэ Бидия Дандарон, буддолог и практикующий буддийский наставник. Он бывал в гостях у известной переводчицы с санскрита О.Л. Волковой. Шифферс вполне мог познакомиться с ним, например, через А.М. Пятигорского и других общих знакомых. Он был знаком с опубликованными буддологическими работами Дандарона. Однако нет свидетельств о какой-либо их личной встрече. Эту не-встречу можно считать «великим несостоявшимся событием» московской «эзотерической сцены» — возможно, Шифферс упустил единственную возможность встретиться с носителем традиции тантрического наставничества — или же сознательно не воспользовался ею.



шествил синкретизм религиозных учений, создав собственное учение, более не поддающееся идентификации в понятиях традиционных конфессий.

Опыт Шиффера 1970-х годов — это опыт становления религиозным наставником при постоянной пошаговой рефлексии этого процесса в текстах, предназначенных для узкого круга читателей.

Валентин Куклев: жизнь в движении к «реальности»

Писатель *Валентин Владимирович Куклев* (род. в 1948 г.) был активным участником «эзотерического движения» с 1960-х годов. Его книга «Люди расселин» (Куклев 2020), на мой взгляд, представляет интерес как опыт анализа ценностей соответствующего образа жизни и решения антропологического вопроса. В этом разделе речь пойдет о концепции «людей расселин» или «глубинных людей». Основным биографическим источником является для меня интервью с Куклевым и его статья об А.Б. Ровнере, публикуемые в этом номере журнала. (Немцев 2023; Куклев 2023).

В противоположность Шифферу, сосредоточенному на одной личностно-сверхзначимой проблеме и даже пространственно локализованному в одном месте, Валентин Куклев репрезентирует себя в интервью как подвижного субъекта свободного поиска. Сохраняя связь с официальными институтами, он реализует стратегию drop out ровно настолько, насколько это необходимо для освобождения от лишних обязательств. Эти институты он рассматривает как места, где, во-первых, может произойти встреча со специалистами, у которых можно учиться, а во-вторых, возможна реализация личных проектов. При этом он использует эти институты для легализации (т.е. прикрытия от преследований) собственной активности по развитию инфраструктуры «эзотерического движения». Так, он говорит о созданной им группе переводчиков эзотерической литературы «Контекст»: *«Там, где я жил, рядом был ВЦП — Всесоюзный центр переводов, и у меня хватило ума эти книги начать там регистрировать. Через некоторое время <...> пришли из органов, мол, занимаетесь этими делами. Ну какими делами? Переводы официально зарегистрированы, а как они ходят — я не знаю, это не мое дело, я перевожу»*. Для этого нужно понимание принципов работы государственных учреждений, то есть практическое умение существования в «серой зоне» ослабленного институционального контроля (Kukulin 2023).

При этом (судя по тексту интервью) никакой институт не рассматривался им с точки зрения возможности долговременной карьеры. Куклев постоянно движется в поисках источников нового опыта и знаний. В отличие от Шиффера, болезненно переживавшего невозможность режиссерской работы, Куклев предпочитает флиртование от организации к организации, используя наработки, созданные в одном месте, чтобы успешно действовать в другом. Он учится в престижном ВГИКе, не заканчивает его (см. цитата выше), трудоустраивается в ЦНИИПИИАСС¹³, уходит оттуда при изменении нормативных условий деятельности («*Институт <...> был где-то там при ЦК, вот мне не очень хотелось всей этой идеологической надстройкой, когда в таких официальных институтах ты занимаешься не тем, чем хочешь, а создаешь какую-то там информационную подсказку для элиты. И я ушел в студию*

¹³ Центральный научно-исследовательский и проектно-экспериментальный институт автоматизированных систем в строительстве, создан в Москве в 1972 г.



электронной музыки»), при этом обеспечив себе минимально необходимое жизнеобеспечение. Такая стратегия возможна в ситуации достаточности приемлемых мест и институциональных возможностей, то есть в мегаполисе, в сочетании с успешным субъективным опытом обращения с ними. (Разумеется, важно учесть, что биографическое интервью, сделанное три десятилетия спустя, «выпрямляет» институциональные траектории таким образом, что неуспешные выборы, фрустрация в ситуациях вынужденного выбора и т.д. исключаются рассказчиком из повествования).

На эту стратегию накладываются и перемещения с квартиры на квартиру по Москве, которые он фиксирует в интервью и которые аккуратно отмечены в биографических местах книги («В начале 1970-х я жил на Земляном валу, недалеко от Курского вокзала, и Леня¹⁴ часто появлялся у меня по ночам...») (Куклев 2020: 71). Социальное пространство большого города у него накладывается на социальное пространство «эзотерической сцены» как одно большое место действия.

Одной из постоянных целей поиска являются книги. Куклев описывает свою ситуацию как постоянную нехватку книг (не просто информации, но именно книг). Он должен постоянно достраивать инфраструктуру своих антропологических изысканий, находя и исследуя книги. Методы идентификации книг, их каталогизация и маршрутизация через обмен, создание библиотек и т.д. — это существенный лейтмотив интервью, вплоть до формирования самого себя через практику библиофилии («Я знал настоящих чернокнижников, которые могли достать редкие книги <...> Я устроился работать пожарным, потому что там была шикарная библиотека. В Ленинке я не мог бы получить «Философию общего дела» Н.Ф. Федорова, а там она находилась <...> я научился по корешкам находить нужные книги. Сначала ты ищешь эту книгу, потом вообще — приходишь, смотришь на корешки и вытаскиваешь нужную книгу. Это какие-то микропроцессы, которые очень много формируют. Это можно назвать какой-то поисковостью»). Он идентифицирует себя как библиотекаря.

Существенно, что при этом приоритетом пользуются тексты как сравнительно старые, так и «редкие», т.е. не распространенные среди массовых читателей, не обработанные для них. Эти переменные усиливают друг друга. Можно увидеть, что они образуют основные формальные признаки «эзотерических текстов». Эти тексты неявно противопоставляются тем, чей «полный цикл производства» произошел в самиздате (Марков 2022). Поэтому это принципиально неканонические тексты. Такой подход не означает отказа от самиздата как инфраструктуры книжности, скорее «принадлежность к самиздату» понижает статус текста как заслуживающего внимательного прочтения. В этом опыт книжности Куклева можно противопоставить подходу Шифферса к пользованию текстами. Тот не распространял свои работы в «самиздате», но явно опирался на него как источник материалов. Антро-

¹⁴ Губанов Леонид Георгиевич (1946–1983) — поэт. Ему посвящена отдельная глава в книге с подзаголовком «Практика мелкого хулиганства». Хотя Губанова трудно отнести к участникам «эзотерической сцены», Куклев размещает его в книге среди «глубинных людей», описывая его индивидуальную телесную практику «мелкого хулиганства», и тем самым постфактум косвенно вписывает в их ряды.



пологическое воображение Шифферса полагало принципиально вторичным любое опосредованное каким-либо медиумом общение.

Образуюмую «редкими текстами» информационную среду и воображаемое сообщество их читателей Куклев (ссылаясь на совместную разработку с Аркадием Ровнером¹⁵) называет «третьей культурой». Она противопоставлена «первой культуре» — публичной и медиатизированной, и «второй культуре» — противостоящей ей, но структурно аналогичной контркультуре. Это противопоставление, вероятно, создано в спорах о самоопределении тех, кто, не поддерживая ценности советского общества, не идентифицировал себя и с сообществами его оппонентов (иными словами, кто предпочитал найти «серую зону» (Kukuljin 2023)). И та, и другая скрывают необходимость личного решения антропологического вопроса, причем методом сокрытия является сама публичность. В такой подозрительности к деиндивидуализирующей публичности можно распознать основной структурный признак эзотеризма. Это позволяет считать книгу Куклева антропологической рефлексией самосознания «эзотерического движения». (При этом сам автор избегает в книге такой характеристики себя и своих персонажей. По его словам, эта книга была начата около 1989 г. Ее первый, принципиально значимый фрагмент впервые опубликован в 1995 г. и фиксирует рефлексию непосредственно предшествовавшего периода (Куклев 1995: 95–101)).

Рассмотрим несколько определений «людей расселин» (они же «глубинные люди») у Куклева.

1. Они *«совершают работу, которую не делает общество и государство <...> Они сами по себе, находятся как бы в другом измерении, они разрабатывают онтологию имманентного и угадывают сущность того, что потом трансформирует мир»*. Они действуют преимущественно в одиночку (не образуя устойчивых сообществ); трансформация является для них ценностью, но сами они не трансформируют мир, т. е. отказываются от целенаправленного социального действия. Потому они *«не поддерживают общественное, социальное, политико-идеологическое, а поддерживают в людях лишь индивидуальное»* (Куклев 2020: 10–14).

2. *«...они отказались от своего всемогущества, подчинившись своей индивидуальности, с благодарностью принимая все что даруется, стремясь к избавлению от неведения»*. Т. е. они следуют этике индивидуации, которая подразумевает своеобразное самоумаление, готовность к принятию внешней помощи («даров»). Автор называет их *«живыми книгами»*, но книга — пассивна, ведь ее пишут. «Глубинные люди» преимущественно пассивно-реактивны по отношению к окружающему миру (Там же: 10).

¹⁵ Ровнер Аркадий Борисович (1940–2019) — писатель, философ, руководитель тренинговых программ. Учился на философском ф-теге МГУ. В 1974–1994 гг. в эмиграции в США. Преподавал в нескольких университетах. Главный редактор и издатель журнала «Гнозис», «Антологии Гнозиса», автор нескольких романов. После возвращения в Россию создал «Институт культуры состояний», подробно исследовал жизнь и творчество Георгия Гурджиева и проводил тренинги на основе его методов. Воспоминаниям об А. Ровнере посвящена статья В. Куклева «Новый огонь на Лемносе» в этом выпуске журнала.



3. *«Очень важно научиться жить в неустойчивости... в щели всегда сквозняк, поэтому сквозит... Жизнь в щели — это когда дует со всех сторон и задувает свечи» ... «В расселине всегда прохладно, зябко, зыбко...».* Для самоощущения «людей расселин» характерно чувство онтологической небезопасности. Многие персонажи биографических очерков в этой книге подвергались репрессиям или умирали случайно (Там же: 14–15).

4. *«В расселине нет покоя, или вернее он есть, это динамический покой»* (Там же: 17). Движение, «непокой» ценны и являются для таких людей ведущим принципом их личной этики.

5. *«Осознание того, что наша внутренняя жизнь полностью не соответствует внешним объектам, может дать исходную точку для попытки найти выход в нечто реальное»* (Там же: 20). Базовая феноменологическая процедура проблематизации очевидного позволяет этим людям поставить вопрос о природе реальности, и, следовательно, о том, каким образом преобразовать самих себя, чтобы иметь дело с этим «нечто реальным» («онтологией имманентного»). Это и есть их этика индивидуации.

6. *«В расселине есть некое присутствие, которое совершенно не зависит от колебаний нашего настроения <...> Этот безмолвный свидетель <...> совершенно не связан с вами, пока <...> он не ваш помощник, пока вы вслепую ищете опору в виртуальном. Он становится вашей опорой и защитником, когда вы прибегаете к нему вплоть до передачи управления. Сможете ли вы пожертвовать своими ценными мыслями <...> чтобы сделать шаг навстречу реальности?»* (Там же: 17–18). Куклев вводит типичную для эзотерической литературы оппозицию эмпирического «я», которое не способно к познанию реальности — и раскрываемого внутри «присутствия», которое предлагает такую способность. Эта антропологическая схема указывает, какие этические решения нужно принять, чтобы сделать себя способным к познанию реальности.

7. *«Постоянные усилия осознавать тот Безмолвный центр — единственный путь в реальность, который предлагает все, что предлагает реальность. Путь в подлинное приводит сюда»* (Там же: 23). Цель эзотерической самотрансформации — это реальность, «подлинное» (а не познание Бога в надежде на обретение святости, как у Шифферса), то есть чистое знание.

«Эзотеризм» Куклева — это прежде всего антропологический познавательный интерес. Но чтобы его удовлетворить, нужны пути, альтернативные «официальным» институтам, которые, очевидно, относятся к «первой культуре». Это познание достижимо посредством работы с текстами и опытов «на самом себе», жизни, скрытой от публичности, с принятием чувства небезопасности и в постоянном движении. «Люди расселин» не образуют сообщества, но у них есть история, которая восстанавливается благодаря «редким текстам». Книга Куклева составлена из 16 биографических очерков, восстанавливающих историю такого воображаемого сообщества в России, начиная с XIX века. Написанную уже на существенной исторической дистанции, ее можно рассматривать как опыт мифологизации позднесоветской «эзотерической сцены».



Заключение

Все множество дискуссий, чтений, тренингов, литературного творчества, посвященных «проблеме человека», которые происходили при самых разных обстоятельствах в СССР, можно представить в виде единого коммуникативного сообщества. Его исследование имеет значение для реконструкции истории антропологических идей в СССР и России. Одни и те же люди, скажем, читали и обсуждали трактаты по теософии или йоге из «самиздата», затем экспериментировали с йогой или буддийской медитацией, искали в библиотеках соответствующие материалы, делали доклады на философских или психологических семинарах в научных институтах и т. д. Однако влияние этого «эзотерического» опыта на тексты опубликованных ими статей или выбор тем для исследований теперь уже далеко не всегда очевидно. «Эзотерическая сцена» оставила по себе не только воспоминания о достижениях легендарных энтузиастов, но и тексты, которые повлияли на темы, язык, стилистику дискуссий в России в постсоветский период. Осознание этого наследия существенно важно для истории антропологической и, шире, гуманитарной мысли в России и, вероятно, других постсоветских стран.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверьянов В. С.* Астральное каратэ школы Ахарата. Б/м, 2010. [Электронный ресурс]. <https://fibusta.club/b/204185/read>.
- Алымов С. С.* О личностях и элементах: позднесоветская социальная философия от марксистского гуманизма к идее Homo sovieticus // Антропологический форум. 2020. № 47. С. 11–52.
- Бибихин В. В.* Для служебного пользования // Бибихин В. В. Другое начало. СПб: Наука, 2003. С. 181–208.
- Бутовский Я. Л.* «Первороссияне» (1966–2009) // Киноведческие записки. 2009. № 92/93. С. 184–193.
- Голубев А. В.* НЛЮ над планетарием: эпистемологическая пропаганда и альтернативные формы знаний о космосе в СССР в 1940–1960-е годы // Вестник Пермского университета. История. 2021. № 3 (54). С. 5–16.
- Данченко В.* [№ 20]. Эволюция сознания в документах: 1969–1984 / Библиотека фонда содействия психической культуре (Киев) [Электронный ресурс]. <http://psylib.org.ua/books/danch01/index.htm>.
- Ельшевская Г.* Несколько гениев в ограниченном пространстве: к истории одного самоощущения // Новое литературное обозрение. 2009. № 6 (100). С. 424–441. [Электронный ресурс]. <https://magazines.gorky.media/nlo/2009/6/neskolko-geniev-v-ogranichennom-prostranstve-k-istorii-odnogo-samooshhshheniya.html>.



- Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения / пер. с англ. Н.С. Розова и Ю.Б. Вертгейм. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. С. 67–68.
- Крижевский А. Бархатное подполье. *Игорь Дудинский о жизни советской богемы // Русская жизнь [2008].* [Электронный ресурс]. <http://rulife.ru/mode/article/510>
- Куклев В. В. Люди расселин // Гнозис. 1995. № 11. С. 95–101.
- Куклев В. В. Люди Расселин. Глубинные люди. М.: Издательская группа «Традиция», 2020.
- Куклев В. В. Новый огонь на Лемносе // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 1. С. 60-91.
- Лебедевко В. В. Хроники Российской Саньясы. Т. 1: Из жизни Рос. мистиков: Мастеров и Учеников (1960–1990-х). М.: Ин-т общегуманитар. исслед.; СПб.: Унив. кн., 2000.
- Марков А. В. Формирование философского канона в религиозно-идеалистическом самиздате // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2022. Т. 6, № 1. С. 89–116.
- Менцель Б. Оккультные и эзотерические движения в России в 1960-х — 1980-х годах / пер. А.В. Тащинского // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. Русское издание 2013. № 1. С. 195–227. [Электронный ресурс]. <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/inhalttruss19.html>.
- Митрохин Н. Советская интеллигенция в поисках чуда: религиозность и паранаука в СССР в 1953–1985 годах // Новое литературное обозрение. 2020. № 3. [Электронный ресурс]. https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/163_nlo_3_2020/article/22225/
- Немцев М. Ю. «Люди расселин» в позднесоветской Москве. Интервью с Валентином Владимировичем Куклевым // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 1. С. 60-91.
- Носачев П. Г. Прологомены к изучению советского эзотерического подполья 60–80-х гг. XX в. // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 4 (42). С. 53–61.
- Петров Н. К. Самовнушение в древности и сегодня / пер. с болг. А.М. Корзун. М.: Прогресс, 1986.
- Пископнель А. А., Рокитянский В. Р., Щедровицкий Л. П. Ломать — не строить // В фокусе наследия. Сб. ст. / сост., отв. ред. М.Е. Кулешова. М.: Институт географии РАН, 2017. С. 46–47.
- Пугачева М. Г. Интервью Марины Пугачевой с Александром Дмитриевичем Ковалевым (4 марта 1998 года) // Социологическое обозрение. 2012. № 11 (1). С. 152–159.
- Пугачева М. Г. Вторая наука или «игра в бисер»: Семинарское движение в социологии 1960–1970-х годов // Новое литературное обозрение. 2011. № 5 (111). С. 118–126. [Электронный ресурс]. https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/111_nlo_5_2011/article/18281/.



- Пятигорский А. М.* Философская проза. Т. 1. М.: Новое литературное обозрение, 2011. [Электронный ресурс]. <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/knigi/romanyi-i-rasskazyi/filosofiya-odnogo-pereulka/tekst-romana/glava-11/>.
- Пятигорский А. М.* Заметки о «метафизической ситуации» // *Континент*. 1974. № 1. С. 211–224. (перепубликовано: *Континент* 2012, № 151).
- Розин В. М.* Эзотерический мир: Семантика сакрального текста. М.: УРСС, 2002.
- Рокитянский В. Р.* Наследие Е. Л. Шифферса: попытка систематического описания // *Этнометодология: проблемы, подходы, концепции*. М.: б/н, 2003. Вып. 9. С. 67–135.
- Рокитянский В. Р.* В поисках Шифферса // *Знамя*. 2010. № 2. [Электронный ресурс]. <https://znamlit.ru/publication.php?id=4182>.
- Сапрыкина А., Бакиштейн И.* «Интересно делать только невозможное, потому что возможное — не интересно» (интервью) // *Логос*. 2015. Т. 25. № 4. С. 201–210.
- Тамручи Н.* Безумие как область свободы // *Новое литературное обозрение*. 2009. № 6 (100). С. 442–453.
- Устинов О. А.* Антропологические парадигмы в русской философии советского периода (1917–1991 гг.): историко-философский анализ. М.: Триумф, 2022.
- Фаликов Б.* Миф Шифферса // *Театр*. 2018. № 3. [Электронный ресурс]. <https://oteatre.info/mif-shiffersa/>.
- Фирсов Б. М.* Разномыслие в СССР, 1940–1960-е годы: история, теория и практики. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008.
- Шифферс Е. Л.* Параграфы к философии ученичества // *Генисаретский О. И., Зильберман Д. Б.* О возможности философии. Переписка 1972–1977. М.: Путь, 2001. С. 228–245.
- Шифферс Е. Л.* Религиозно-философские произведения. М.: Русский институт, 2005. С. 25–121.
- Шифферс Е. Л.* Преодоление Гутенберга: семейный альбом. М.: б/м, 2011.
- Agadjanian A.* Review of *The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions* by Birgit Menzel; Michael Hagemeister; Bernice Glatzer Rosenthal // *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol. 17, No. 3 (2014). P. 136–138.
- Campbell C.* The cultic milieu: oppositional subcultures in an age of globalization // *J. Kaplan and H. Lööw (ed.) The Cultic Milieu*. Walnut Creek: AltaMira Press, 2002. P. 12–25.
- Forrester S. E.S.* Review Of «*The Occult In Russian And Soviet Culture*» By B. Rosenthal // *Slavic And East European Journal*. 1998. Vol 42(3). P. 557–558.
- Fürst J.* Introduction: To drop or not to drop? // *J. Fürst and J. McLellan (eds.) Dropping out of Socialism. The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*. Rowman and Littlefield, 2016. P. 1–20.



- Ganholt K.* Sociology and the Occult // Ch. Partridge (ed.). *The Occult World*. L.: Routledge, 2014. P. 720–731.
- Kalashnikov A.* Interpellation in the late Soviet period: contesting the de-ideologization narrative // *Canadian Slavonic Papers. Revue Canadienne des Slavistes*. 2016. Vol. 58 (1). P. 23–48.
- Komaromi A.* Samizdat and Soviet Dissident Publics // *Slavic Review Interdisciplinary Quarterly of Russian, Eurasian, and East European Studies*. 2012. Vol. 71 (1). P. 70–90.
- Klots, Y.* *Tamizdat: Contraband Russian Literature in the Cold War Era*. Northern Illinois University Press, 2023.
- Krasztev P.* In the Twilight of Ideologies: Power and Esotericism in Soviet State Socialism // *Colloquia Humanistica*. 2019. Vol. 8. P. 37–56. URL: <https://ispan.waw.pl/journals/index.php/ch/article/view/ch.2019.004>.
- Kukulin I.* «Grey Zones» Between Official and Unofficial Cultures: Institutional Diversity, Klub-81, and (Many) Others // Mark Lipovetsky et al. (eds.) *The Oxford Handbook of Soviet Underground*. Oxford Univ. Press, 2023. P. C28.S1–C28.N28.
- Kukulin I.* The Sorcerers' Apprentices: Can Georgy Shchedrovitsky be responsible for Russia's invasion of Ukraine? // *Russia.post*. [22.06.2022] URL: https://russiapost.info/society/the_sorcerers_apprentices.
- Larson P.* Hierophany // Leeming, D.A., Madden, K., Marlan, S. (eds.) *Encyclopedia of Psychology and Religion*. Springer, Boston, MA. (2010). P. 397–398.
- Menzel B., Hagemester M., and B.G. Rosenthal* (eds.) *The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions*. *Studies in Language and Culture in Central and Eastern Europe*, vol. 17. Munich: Verlag Otto Sagner, 2012.
- Panin, S.* Astral Karate as a Phenomenon of Late-Soviet Esoteric Underground // *Open Theology* 2017. Vol. 3. P. 408–416.
- Ramadanski D. L.* Soviet book of the dead // ФИЛКО / FILKO. Зборник на трудови од прва меѓународна научна конференција Vol. 1. Штип: Универзитет «Гоце Делчев», 2016. С. 797–806.
- Rosenthal B. G.* (ed.) *The Occult in Russian and Soviet Culture*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

Research Article

Nemtsev, M. The «Esoteric Community» and anthropological knowledge in the Late Soviet society [«Ezoteericheskoe soobshchestvo' i antropologichskoe znanie v pozdnem sovetskom obschestve»] *Anthropologies*, 2023, No 1, pp. 60-91, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/60-91>.

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS



Nemtsev Mikhail Yurievich | Senior Researcher, Tyumen State University | nemtsev.m@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-7854-7450>

Keywords: anthropology in the USSR, esoteric movement, esoteric scene, Evgeny Schiffers, infrastructure, occultism, late Soviet society, late Soviet esotericism, Soviet philosophy, Valentin Kuklev

Abstract:

In the 1960s and 1980s, in the USSR emerged a peculiar communicative community. Various anthropological ideas and practices were discussed and developed in there. In the article, this environment is described as an «esoteric community». It was comprised of people who would develop their own anthropological interests and projects in way, alternative to official philosophy and science. To denote the communicative aspect of this informal community, the concept of «esoteric scene» is introduced. The key feature of anthropological knowledge was its actual or potential connection with bodily practices and other possibilities of experimentation with everyday life and one's own life in general. With the help of these 2 criteria: anthropological interest and the possibility of its application to oneself, «esoteric knowledge» is distinguished from «occult». The article describes the infrastructure of this «esoteric community», comprised of spatial and information infrastructures. The complexity of his Relations of the community with the Soviet state were ambitious, though, as the state sought to limit and control the consumption of such knowledge, while simultaneously disseminating it through educational propaganda. In the article, biographies of two prominent representatives of the Moscow «esoteric community», Eugeny Shiffers and Valentin Kuklev, are taken for case study and briefly analyzed. The study of the «esoteric community» is essential for proper reconstruction of the entire process of development and dissemination of anthropological ideas in late Soviet and post-Soviet society.

References

- Agadjanian, A. 2014. Review of: *The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions* by Birgit Menzel; Michael Hagemester; Bernice Glatzer Rosenthal. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 17, 3: 136–138.
- Alymov, S.S. 2020. O lichnostiakh i elementakh: pozdnesovetskaia social'naia filosofia ot marksistskogo gumanizma k idee Homo Sovieticus [On Persons and Elementals: Late-Soviet Social Philosophy from Marxist Humanism to the Idea of Homo Sovieticus]. *Antropologicheskij Forum*, 47: 11–52.
- Averianov, V.S. 2010 *Astral'noe karate shkoly Arakhata* [The Astral Karate of Arakhata school]. URL: <https://fibusta.club/b/204185/read>
- Bibikhin, V.V. 2003. Dlya Sluzhebnogo pol'zovania [Restricted Access], Bibikhin V. V. *Drugoe Nachalo*. Spb.: Nauka: 181–203.
- Butovskii, Ya.L. 2009. «Pervorossiiane» (1966–2009) [The «First Russians» (1966–2009)]. *Kinovedcheskie zapiski*, 92/93: 184–193.
- Campbell, C. 2002. The cultic milieu: oppositional subcultures in an age of globalization. J. Kaplan and H. Löw (ed.) *The Cultic Milieu*. Walnut Creek: AltaMira Press: 12–25.



- Collins, R. 2002. *Sociologiya filosofii: globalnaya teoriya intellektualnogo izmeneniya* [Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change]. Transl. from English N. S. Rozova and Yu. B. Vertejm. Novosibirsk: Sibirskii khronograf: 67–68.
- Danchenko, V. [№ 20]. *Evoluciya soznaniya v dokumentakh: 1969–1984* [Evolution of Consciousness in Documents: 1969–1984]. *Biblioteka fonda sodeystviya psicheskoi kulture*. Kiev. URL: <http://psylib.org.ua/books/danch01/index.htm>
- Elshevskaia, G. 2009. *Neskol'ko geniiev v ogranichenom prostranstve: k istorii odnogo samooshchushcheniya* [A Few Geniuses in a Limited Space: towards the History of One Sense of Self]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 6, 100: 424–441. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2009/6/neskolko-geniiev-v-ogranichenom-prostranstve-k-istorii-odnogo-samooshchushheniya.html>
- Falikov, B. 2018. *Mif Shiffersa* [The Schiffers Myth]. *Teatr*, 3. URL: <https://oteatre.info/mif-shiffersa/>
- Firsov, B.M. 2008. *Raznomyslie v SSSR, 1940–1960-e gody: istoriya, teoriya i praktiki* [Diversity in the USSR, 1940s–1960s: History, theory and practice]. SPb.: Izdatel'stvo Evropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Forrester, S.E.S. 1998. Review Of «The Occult in Russian and Soviet Culture» by B. Rosenthal. *Slavic And East European Journal*, 42, 3: 557–558.
- Fürst, J. 2016. Introduction: To drop or not to drop? Juliane Fürst and Josie Mclellan (eds.) *Dropping out of Socialism. The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*. Rowman and Littlefield: 1–20.
- Ganhholm, K. 2014. *Sociology and the Occult. The Occult World*. Ch. Partridge, ed. L.: Routledge: 720–731.
- Golubev, A.V. 2021. *NLO nad planetarium: epistemologicheskaya propaganda i alternativnye formy znaniya o kosmose v SSSR v 1940–1960-e gody* [UFO over the Planetarium: Epistemological Propaganda and Alternative Forms of Knowledge about Space in the USSR in the 1940s–1960s]. *Vestnik Permskogo universiteta, Istoriya*, 3, 54: 5–16.
- Kalashnikov, A. 2016. *Interpellation in the Late Soviet Period: contesting the De-ideologization Narrative*. *Canadian Slavonic Papers, Revue Canadienne des Slavistes*, 58, 1: 23–48.
- Komaromi, A. 2012. *Samizdat and Soviet Dissident Publics*. *Slavic Review Interdisciplinary Quarterly of Russian, Eurasian, and East European Studies*, 71, 1: 70–90.
- Klots, Yasha 2023. *Tamizdat: Contraband Russian Literature in the Cold War Era*. Northern Illinois University Press.
- Krasztev, P. 2019. *In the Twilight of Ideologies: Power and Esotericism in Soviet State Socialism*. *Colloquia Humanistica*, 8: 37–56. URL: <https://ispan.waw.pl/journals/index.php/ch/article/view/ch.2019.004>
- Krizhevskii, A. 2008. *Barkhatnoe podpol'e. Igor' Dudinskij o zhizni sovetskoi bogemy* [The Velvet Underground. Igor Dudinsky on the Life of Soviet Bohemia]. *Russkaya zhizn'*. URL: <http://rulife.ru/mode/article/510>



- Kuklev, V.V. 1995. Liudi rasselin [People of the Depths]. *Gnozis*. № 11. pp. 95–101.
- Kuklev, V.V. 2020. *Liudi Rasselin. Glubinnye liudi* [People of the Depths. Deep People]. M.: Tradiciia.
- Kuklev V. V. Novyi ogon' na Lemnose [New Fire on Lemnos]. *Antropologii/Anthropologies*, 2023, 1: 60-91
- Kukulin, I. 2022. The Sorcerers' Apprentices: Can Georgy Shchedrovitsky be responsible for Russia's invasion of Ukraine? // *Russia.post*. 22.06.2022. URL: https://russiapost.info/society/the_sorcerers_apprentices.
- Kukulin, I. 2023. «Grey Zones» Between Official and Unofficial Cultures: Institutional Diversity, Klub-81, and (Many) Others. Mark Lipovetsky et al. (eds.) *The Oxford Handbook of Soviet Underground*. Oxford Univ. Press: C28.S1–C28.N28.
- Larson, P. 2010. Hierophany. Leeming, D.A., Madden, K., Marlan, S. (eds.) *Encyclopedia of Psychology and Religion*. Springer, Boston, MA: 397–398.
- Lebed'ko, V.V. 2000. Khroniki Rossiiskoi Saniasy. Iz zhizni Ros. mistikov: Masterov i Uchenikov (1960–1990-kh) [Chronicles of the Russian Sannyasa. From the Life of the Russian Mystics: Masters and Disciples (1960s-1990s)]. M.: In-t obshchegumanitar. issled.; SPb.: Univ. kn., 1.
- Markov, A.V. 2022. Formirovanie filosofskogo kanona v religiozno-idealistskom samizdate [Formation of the Philosophical Canon in Religious-idealistic Samizdat]. *Filosofia. Zhurnal Vysshei shkoly ekonomiki*, 6, 1: 89–116.
- Menzel, B. 2013. Okkultnye i ezotericheskie dvizheniia v Rossii v 1960-h — 1980-h godah [Occult and Esoteric Movements in Russia in the 1960s — 1980s], transl. A.V. Tashchinskii, *Forum noveishei vostochnoevropskoi istorii i kultury*, 1: 195–227. URL: <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/inhaltruss19.html>
- Menzel, B., Hagemester M., and B.G. Rosenthal (eds.) 2012. *The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions. Studies in Language and Culture in Central and Eastern Europe, vol. 17*. Munich: Verlag Otto Sagner.
- Mitrokhin, N. 2020. Sovetskaia intelligenciia v poiskakh chuda: religioznost' i paranauka v SSSR v 1953–1985 godah [Soviet Intelligentsia in Search of a Miracle: Religiosity and Paranoscience in the USSR in 1953–1985]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 3. URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/163_nlo_3_2020/article/22225/
- Nemtsev, M. Yu. 2023. «Liudi rasselin» v pozdnesovetskoii Moskve. Interviu s Valentinom Vladimirovichem Kuklevym [«People of the Depths» in Late Soviet Moscow. Interview with Valentin Vladimirovich Kuklev]. *Antropologii/Anthropologies*, 2023, 1: 60-91
- Nosachev, P.G. 2012. Prolegomeny k izucheniiu sovetskogo ezotericheskogo podpolia 60–80-h gg. XX v. [Prolegomena to the Study of the Soviet Esoteric Underground of the 60–80s of the XX century]. *Vestnik PSTGU I: Bogoslovie. Filosofia*, 4, 42: 53–61.



- Panin, S. 2017. Astral Karate as a Phenomenon of Late-Soviet Esoteric Underground // *Open Theology*, 3: 408–416.
- Petrov, N.K. 1986. *Samovnušenje v drevnosti i segodnia* [Autosuggestion in Ancient Rimes and Today]. Transl. from Bulgarian by M. Korzun. M.: Progress.
- Piatigorskii, A.M. 1974. Zametki o «metafizicheskoj situatsii» [Notes on the «Metaphysical Situation»]. *Kontinent*, 1: 211–224 (republished: Kontinent 2012: 151).
- Piatigorskii, A.M. 2011. *Filosofskaia proza* [Philosophical Prose]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 1. URL: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/knigi/romanyi-i-rasskazyi/filosofiya-odnogo-pereulka/tekst-romana/glava-11/>
- Piskoppel', A.A., Rokityanskii, V.R., Shchedrovickii, L.P. 2017. Lomat' — ne stroit' [To Break — not to Build]. *V fokuse nasledia*. M.E. Kuleshova (ed.). M.: Institut geografii RAN: 46–47.
- Pugacheva, M.G. 2011. Vtoraia nauka ili «igra v biser»: Seminarskoe dvizhenie v sociologii 1960–1970-h godov [The Second Science or the «Glass Bead Game»: The Seminary Movement in Sociology of the 1960s and 1970s]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 5, 111: 118–126. URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/111_nlo_5_2011/article/18281/
- Pugacheva, M.G. 2012. Interviu Mariny Pugachevoi s Aleksandrom Dmitrievichem Kovalevym (4 marta 1998 goda) [Marina Pugacheva's Interview with Alexander Dmitrievich Kovalev (March 4, 1998)]. *Sociologicheskoe obozrenie*, 11, 1: 152–159.
- Ramadanski, D.L. 2016. Soviet book of the dead. *FILKO. Sbornik na trudovi od prva megunarodna nauchna konferencija*, 1. Unicersitet «Goce Delchev»: 797–806.
- Rokitianskii, V.R. 2003. Nasledie E. L. Shiffersa: popytka sistematiceskogo opisaniia [The Legacy of E.L. Schiffers: an Attempt at a Systematic Description]. *Etnometodologija: problemy, podkhody, kontseptsii*. M. 9: 67–135.
- Rokitianskii, V.R. 2010. V poiskah Shiffersa [In Search of Schiffers]. *Znamia*, 2. URL: <https://znamlit.ru/publication.php?id=4182>
- Rosenthal, B.G. (ed.) 1997. *The Occult in Russian and Soviet Culture*. Cornell University Press.
- Rozin, V.M. 2002. *Ezotericheskii mir: Semantika sakralnogo teksta* [Esoteric World: Semantics of Sacred text]. M.: URSS.
- Saprykina, A., Bakshtein, I. 2015. «Interesno delat' tol'ko nevozmozhnoe, potomu chto vozmozhnoe — ne interesno» (interv'iu) [«It's Interesting to do Only the Impossible, Because the Possible is not Interesting» (interview)]. *Logos*, 25, 4: 201–210.
- Shiffers, E.L. 2001. Paragrafy k filosofii uchenichestva [Paragraphs to the Philosophy of Discipleship]. *Genisaretskii, O.I., Sil'berman, D.B. O vozmozhnosti filosofii. Peregipiska 1972–1977*. M.: Put': 228–245.



- Shiffers, E.L. 2011. *Preodolenie Gutenberga: semejnii albom* [Overcoming Gutenberg: A Family Album]. M.
- Shiffers, E.L. *Religiozno-filosofskie proizvedeniia* [Religious and Philosophical Works]. M.: Russkii institut, 2005. S. 25–121.
- Tamruchi, N. 2009. Bezumie kak oblast' svobody [Madness as an Area of Freedom]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 6, 100: 442–453.
- Ustinov, O.A. 2022. *Antropologicheskie paradigmy v russkoj filosofii sovetskogo perioda (1917–1991 gg.): istoriko-filosofskij analiz* [Anthropological paradigms in Russian Philosophy of the Soviet period (1917–1991): historical and philosophical analysis]. M.: Triumf.

