

6. Karsavin, L.P. *Svyatye ottsy i uchiteli Tserkvi (raskrytie Pravoslaviya v ikh tvoreniiakh)* [The Holy Fathers and teachers of the Church (the disclosure of Orthodoxy in their works)], Moscow, 1994. 178 p.
7. Karsavin, L.P. *Vostok, Zapad i russkaya ideya* [East, West and the Russian idea]. Available at: <http://predanie.ru/lib/book/161678/#toc10> (address date: 23.01.2015).
8. Khoruzhiy, S.S. *Zhizn' i uchenie Lva Karsavina* [The life and teachings of Leo Karsavin], in *Lev Platonovich Karsavin* [Lew Platonovich Karsavin], Moscow, 2012, pp. 30–97.
9. Berdyaev, N.A. *O rabstve i svobode cheloveka* [About slavery and freedom], Parizh, 1972. 224 p.
10. Karsavin, L.P. *Noctes Petropolitanae*, in Karsavin, L.P. *Malye sochineniya* [Small works], Saint-Petersburg, 1994, pp. 99–204.
11. Karsavin, L.P. *Poema o smerti* [Poem about death], in *Religiozno-filosofskie sochineniya* [Religious and philosophical writings], Moscow, 1992, vol. 1, pp. 235–306.
12. Dostoevskiy, F.M. *Besy* [Demons], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 10* [Complete set of works in 30 vol., vol. 10], Leningrad, 1974. 519 p.

УДК 11:24(47)  
ББК 873:86.35(2:5)

## БУДДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА И РУССКИЙ КОСМИЗМ<sup>1</sup>

М.С. УЛАНОВ

Калмыцкий государственный университет,  
ул. Пушкина, д. 11, г. Элиста, 358000, Российская Федерация  
Email: ulanov1974@mail.ru

*В современной науке накоплен значительный материал по истории и философии русского космизма. В то же время крупных исследований, специально посвященных проблеме места буддийской тематики в творчестве космистов, крайне мало, что и определяет исследовательскую лакуну данной работы. Основными источниками данного исследования являются труды представителей русского космизма, в которых затрагивается буддийская проблематика. Предметом исследования являются особенности процесса интерпретации буддизма в трудах русских философов-космистов как естественнонаучного, так и религиозно-философского направлений (В.С. Соловьева, Е.П. Блаватской, Е.И. и Н.К. Рерихов). Отмечается близость идеи космичности человека, его причастности к вселенскому бытию, буддизму. Сделан вывод, что обращение к буддийскому духовному наследию русских мыслителей-космистов способствовало усилению интереса к восточной философии в России и на Западе. Установлено, что буддийская тематика нашла заметное отражение в истории русского космизма, что, безусловно, способствовало созданию предпосылок для полноценного диалога культур, понимания идеи множественности цивилизаций, усиления интереса к восточной философии. Утверждается, что буддизм оказал немалое влияние и на формирование мировоззрения ряда известных русских мыслителей-космистов, которые внесли значительный вклад в преодоление европоцентризма. Все это способствовало усилению евразийского характера социокультурного пространства России.*

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ, проект № 15-03-00251а.

Ключевые слова: русская философия, русский космизм, буддизм, Восток, диалог культур, всеединство, теософия, синтез, Агни Йога.

## BUDDHIST CULTURE AND RUSSIAN COSMISM

M.S. ULANOV

Kalmyk State University

11, Pushkin st., Elista, 358000, Russian Federation

Email: ulanov1974@mail.ru

*Modern science has accumulated considerable material on the history and philosophy of Russian cosmism. At the same time, large studies that specifically address the issue of the place of Buddhist themes in the works of cosmists, very few, and this determines the research gap of this work. The main sources of this study are the works of the representatives of Russian cosmism that address the problem of Buddhist-mathematics. The subject of research are features of the process of interpretation of Buddhism in the works of Russian philosophers cosmists both natural and religious-philosophical direction (Soloviev; HPB, EI and NK Roerich). It is noted the proximity of cosmic ideas of man, his involvement in the universal being, Buddhism. It is concluded that the appeal to the Buddhist spiritual heritage of Russian thinkers cosmists helped strengthen the interest in Eastern philosophy in Russia and in the West. It was established that a significant Buddhist themes found reflection in the history of Russian cosmism, which certainly helped to create the preconditions for full-fledged dialogue of cultures, understanding the idea of a multiplicity of civilizations, increasing interest in Eastern philosophy. It is alleged that Buddhism has had a considerable influence on the formation of a number of world-famous Russian thinkers cosmists who have made a significant contribution to overcoming Eurocentrism. All this contributed to strengthening the Eurasian character of Russian social and cultural space.*

Key words: Russian philosophy, Russian Space Art, Buddhism, East, dialogue between cultures, unity, theosophy, synthesis, Agni Yoga.

Космизм – уникальное явление в культуре, которое зародилось еще в Древней Греции. Элементы космизма можно найти в философии Древней Индии и Китая. Однако наиболее полное проявление космизм получил в трудах представителей Серебряного века русской культуры, творчество которых пронизано интуитивным ощущением грядущего преображения мира и человека и миссии человечества в эволюционном процессе.

Традиционно к космистам относят целый ряд русских религиозных философов Серебряного века – В.С. Соловьёва, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского и др. Космистами также называют выдающихся русских учёных XX века – В.И. Вернадского, К.Э. Циолковского, А.Л. Чижевского. Кроме того, выделяют эзотерический космизм, берущий свое начало от мистических традиций Востока и Запада (Е.И. Блаватская, Н.К. и Е.И. Рерихи). В целом, для космистов характерно расширение рамок человеческого сознания до беспредельности Космоса, осознание глубокой взаимосвязи человека и всей природы, ответственности человека перед мирозданием.

В то же время существуют разногласия в определении круга мыслителей, которых можно отнести к числу русских космистов. Важным пунктом данных дискуссий является вопрос о причислении к космистам религиозных философов. По мнению известного исследователя русского космизма С.Г. Семёнова,

«избежать неправомерного и безмерного расширения этого философского течения можно, если сразу же обозначить принципиально новое качество мироотношения, которое является определяющей его генетической чертой. Это идея *активной эволюции*, то есть необходимости нового сознательного этапа развития мира, когда человечество направляет его в ту сторону, в какую диктует ему разум и нравственное чувство, берёт, так сказать, штурвал эволюции в свои руки. Поэтому возможно точнее будет определить это направление не столько как *космическое*, а как *активно-эволюционное*» [1, с. 4]. О.Д. Куракина полагает, что «русский космизм – это определённая ориентация целой культуры, в частности, российской, в основе которой лежит мировоззрение живого нравственного Всеединства» [2, с. 9]. Сходную точку зрения высказывает О.А. Карчевцев, отмечая, что в основе русского космизма находится «идея всеединства мира в Истине, Добре и Красоте»<sup>2</sup>. А.В. Гулыга определяет космизм как течение, разделяющее идею о том, что человек — это космическое существо, которое несет ответственность за судьбы Вселенной<sup>3</sup>.

В настоящее время интерес к космизму возрастает: издаются труды мыслителей-космистов, их идеи находят свое развитие в исследованиях современных ученых, выставки художников-космистов привлекают большие зрительские аудитории. Космическое мировоззрение становится мировоззрением человека XXI века. В то же время крупных исследований, специально посвященных проблеме места буддийской тематики в творчестве русских космистов, крайне мало. Можно отметить монографию Т.В. Бернюкевич «Буддизм в российской философской культуре: “чужое” и “свое”», в которой рассматриваются сочинения В.С. Соловьева, Е.П. Блаватской, Е.И. Рерих, В.И. Вернадского, К.Э. Циолковского. При этом к космистам автор относит только В.И. Вернадского и К.Э. Циолковского, т.е. представителей естествонаучного направления<sup>4</sup>.

Рассмотрим особенности процесса интерпретации буддизма в трудах русских философов-космистов, причем как естествонаучного, так и религиозно-философского направлений, к которому наряду с В.С. Соловьёвым мы относим Е.П. Блаватскую, Е.И. и Н.К. Рерихов.

Как отмечает авторитетный исследователь русской философии В.В. Кравченко, изучение духовной жизни России конца XIX – начала XX в. показывает, что интерес к буддизму был следствием кризиса в общественном сознании, в частности, он был связан с отходом интеллигенции от ортодоксального православия и церкви, духовного оплота самодержавия, и наряду с этим – с общим подъемом мистической волны, усиленными религиозными исканиями<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> См.: Карчевцев О.А. Русский космизм (предисловие) // Грёзы о Земле и небе: Антология русского космизма. СПб.: Худож. лит., 1995. С. 6 [3].

<sup>3</sup> См.: Гулыга А.В. «Быть не праздным пассажиром»: Русский космизм: наследие и наследники: Критические заметки // Литературное обозрение. 1987. № 7. С. 91–92 [4].

<sup>4</sup> См.: Бернюкевич Т.В. Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». М.: Книжный дом «Либроком», 2009. С. 3 [5].

<sup>5</sup> См.: Кравченко В.В. Мистицизм в русской философской мысли XIX – начала XX века. М.: Издатцентр, 1997. С. 56 [6].

Интересно, что Н.Ф. Федоров – основоположник русского космизма – относился к буддизму в основном отрицательно, вероятнее всего из-за слабого знакомства с его учением. Так, Федоров поясняет, что «буддизм... вовсе не вера, не дело, а лишь сомнение (философия) во всех и во всем, бездействие, отречение, отчуждение от всех и всего, от Бога, от людей, от природы, от самого себя – словом, полное уничтожение. Обе... крайности, иудейство и язычество, как уклонение от царственного пути, в конце концов, сходятся и одинаково разрешаются в бездейственный, невозможный по цели своей буддизм, или в буддийский обряд, с которым одним, может быть, мы будем иметь, наконец, дело, т.е. с буддизмом индокитайским, тибетским, поддерживаемым Западом, Европой и Америкой... Что же касается новобуддизма, то это учение есть еще менее религия и еще более философия, оно думает объединить людей, не обращая внимания на такие пустяки, как различие расы, вероисповедования (т.е. даже без положительного единомыслия), пола, цвета и образа жизни...» [7, с. 113]. В буддизме, пишет философ, «сосредоточиваются, соединяются дарвинизм и спиритизм, агностицизм, как продукт позитивизма, пессимизм Шопенгауэра, Гартмана и других, т. е. буддизм западный и восточный»<sup>6</sup>. В то же время у Федорова иногда встречается и положительная оценка буддизма: «Буддизм есть сознание и осуждение зла во всей его полноте» [8].

Особый интерес представляет буддийская проблематика в творчестве известного отечественного философа В.С. Соловьева. По мнению некоторых авторов, «его отношение к буддизму было отрицательным. Имеются лишь его замечания о буддизме как о пассивной религии, исповедующей фатализм и ориентированной на ничто или пустоту»<sup>7</sup>. Однако, на наш взгляд, интерес к буддийской, индуистской и конфуцианской мысли проявился у русского мыслителя еще на ранних этапах его философского творчества и не покидал его в течение всей жизни. Обостренное внимание философа к буддизму было вызвано, на наш взгляд, рядом причин. Во-первых, уже в юности Соловьев поставил перед собой задачу создания нового философского учения, которое могло бы преодолеть ограниченность западных и восточных метафизических систем. Для подобного преодоления необходимо было ознакомиться с доктринами разных традиций. Во-вторых, русский философ, исходя из своей идеи всеединства, пытался сочетать в ней все наиболее ценное, имеющееся в религиях мира. По мнению Соловьева, «процесс взаимопроникновения западной и восточной культур ведет к неизбежному формированию грядущей вселенской церкви»<sup>8</sup>. В-третьих, обращение к индийской философии было вызвано увлечением Соловьева творчеством А. Шопенгауэра. Философ Л.М. Лопатин в работе «Философские характеристики и речи» отмечает, что «Шопенгауэр овла-

<sup>6</sup> См.: Федоров Н.Ф. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим // Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 126 [7].

<sup>7</sup> См.: Тани Суми. О метафизическом мировоззрении Владимира Соловьева с точки зрения буддизма махаяны // Труды Объединенного научного центра проблем космического мышления. 2009. Т. 2. С. 255 [9].

<sup>8</sup> См.: Кравченко В.В. Мистицизм в русской философской мысли XIX – начала XX века. С. 72.

дел им всецело, как ни один философский писатель после и ранее. Был период в жизни В.С. Соловьева..., когда он принимал Шопенгауэра всего, со всеми его общими взглядами и частными мнениями, с его безграничным пессимизмом и с его туманными надеждами на искупление от страданий мира через погружение в Нирвану... В Шопенгауэре его больше всего привлекало воззрение на жизнь как на нравственный очистительный процесс, воззрение, строго проведенное в стиле умозрительного буддизма. Недаром после знакомства с Шопенгауэром Вл. Соловьев со страстью отдается изучению восточных религий» [10, с. 125].

Интересно, что истоки учения о всеединстве русский философ усматривал именно в Древней Индии и связывал это с появлением буддизма. Личность, восприняв буддийскую доктрину, сознает свою безграничность, свою свободу и универсальность, ибо она понимает свое превосходство над любым конкретным определением, любой связью и особенностью, чувствуя в себе что-то такое, что выше отдельных: касты, национальности, культа, жизненного пути<sup>9</sup>.

По мнению Соловьева, в результате положительного и объективного характера процесса общемирового религиозно-философского развития ни один из его этапов нельзя назвать ложным. Этот процесс, утверждал мыслитель, не может представлять собой простую смену заблуждений чистой истиной, так как тогда истина возникала бы неожиданно и без определенного перехода. Несмотря на разницу этапов духовного развития, «низшие» религиозно-философские системы являются по существу истинными, если только они не претендуют на свою полную исключительность. Религиозная истина, по мнению мыслителя, возникла из одного корня и в течение многих веков развивалась, создавая разнообразные формы. Поэтому подлинная философия должна опираться на религиозный синтез и охватывать полностью все содержание мировой религиозной истории, не игнорируя ни одного позитивного элемента<sup>10</sup>. Данный подход определил и отношение Соловьева к буддизму, о котором он писал, главным образом, в контексте учения о всеединстве.

Соловьев признавал всемирно-историческое значение буддизма, которое он видел не только в идее отрицания негативной реальности, но и в том, что личность здесь впервые стала цениться как носитель высшего духа, как существо, способное пробудиться от житейского сна. В работе «Оправдание добра» мыслитель связывает буддизм с первым всемирно-историческим пробуждением человеческой души. По его мнению, буддизм открывает в истории принципиально новую стадию – всечеловеческую, которая приходит на смену родовому и национально-государственному партикуляризму<sup>11</sup>.

Отдавая должное буддийскому универсализму, Соловьев при этом обнаруживал в нем некоторую ограниченность, которую он усматривает в том, что буддизм, провозгласив принцип равенства всех людей, не поставил перед собой

<sup>9</sup> См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации; Алгоритм, 2012. С. 355 [11].

<sup>10</sup> См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения. М.: Раритет, 1994. С. 43 [12].

<sup>11</sup> См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 361.

задачу объединить человечество в новое единое государство. В результате, отмечает русский мыслитель, буддизм, будучи совершенно чуждым идее вселенского царства, показал, что он является только первой, начальной ступенью общечеловеческого жизнеразумения<sup>12</sup>.

В ключевой для данной темы работе «Духовные основы жизни» Соловьев отмечает, что «буддизм сказал последнее слово индийского сознания; всё существующее и несуществующее одинаково есть лишь иллюзия и сон. Это есть самосознание души в себе самой, потому что в себе самой, как чистая потенция в отдельности от активного божественного начала, дающего ей содержание и действительность, душа, конечно, есть ничто. Но освобождённая от материального содержания жизни и вместе с тем сознавшая себя как ничто в себе самой, душа или должна отречься от существования или же искать нового нематериального содержания. На первом решении остановилось в принципе индийское и вообще восточное сознание, вторым путём пошло классическое человечество» [13, с. 360].

Здесь следует отметить, что в своем отношении к буддизму Соловьев прошел некоторую эволюцию во взглядах на эту религию, в частности на концепцию нирваны. Если первоначально он рассматривал нирвану, главным образом, как отрицание бытия и отречение от существования, то со временем его оценки стали более осторожными. По-видимому, это было связано с более углубленным изучением им буддизма и пониманием того факта, что исключительно отрицательный абсолютизм не может служить основой ни одной религиозно-философской сотериологической системы.

В связи с этим мыслитель на более позднем этапе своего творчества обнаружил в нирване некоторые положительные черты. Так, например, в работе «Великий спор и христианская политика» Соловьев пишет: «Буддийская Нирвана не может быть только отвлеченным отрицанием, понятием небытия, каким она представляется европейскому ученому, рассуждающему об этих предметах с высоты своего разума. Для восточного мудреца, не верящего в человеческий разум и ищущего высшей истины, Нирвана есть отрицательное обозначение этой высшей истины, первое настоящее имя истинного Бога. И в самом деле, истинный Бог сам по себе превосходит всякое определение: по сравнению с нашим бытием он есть небытие, или сверхсущее (*υπερον*). Для религиозного умозрения божество прежде всего есть абсолютное, т. е. безусловное и бесконечное, отрешенное ото всякого различия и всякой множественности – чистое безразличие, или всеединство. Индия с самого начала искала Бога умозрительным путем и в этом искании пришла к признанию истинного Божества как чистой, ото всего *отрешенной бесконечности*. Бесспорно, это есть истина, хотя и не вся истина» [14, с. 218].

Говоря о проблеме понимания Соловьевым современного ему буддизма, необходимо коснуться его трактовки «панмонголизма», т.е. наступления Востока на Запад. Страх Соловьева перед «панмонголизмом» и «буддизмом», столь

---

<sup>12</sup> См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 361.

характерный для русской интеллигенции начала XX века, в конце его жизни вылился в апокалиптические предчувствия. В работе «Враг с Востока» Азия вызывает у Соловьева почти мистический трепет: «Есть основания думать, что дальняя Азия, столько раз высылавшая опустошительные полчища своих кочевников на христианский мир, готовится в последний раз против него выступить с совершенно другой стороны: она собирается одолеть нас своими культурными и духовными силами, сосредоточенными в китайском государстве и буддийской религии» [15, 432].

Эти идеи ярче всего представлены в стихотворении В.С. Соловьева «Панмонголизм» и работе «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории». По своему жанру эти сочинения представляют собой своеобразное пророчество об азиатском нашествии на Европу. Интересно, что данные пророчества до некоторой степени напоминают концепцию С. Хантингтона, изложенную в его известной книге «Столкновение цивилизаций»<sup>13</sup>. К сожалению, даже люди такого типа, как Владимир Соловьев, вопреки своему интуитивному универсализму и «всеединству» тоже оказывались в плену подобных представлений.

В очерке «Япония (историческая характеристика)» В.С. Соловьев затрагивает проблему места буддизма в хозяйственной жизни общества. По его мнению, искренняя преданность японских монархов этой религии сделала их неспособными к управлению страной. Заповеди, осуждающие убийство живых существ, были восприняты правителями даже более серьезно, чем монахами. В результате этого в Японии были изданы законы, запрещающие охоту и рыболовство. Данные меры, подчеркивает Соловьев, легко могли привести к уничтожению всего островного государства, так как отнимали средства к существованию у значительной части населения. И только отделением действительной власти от монархов была устранена подобная опасность. «Думать о прямом пути к нирване и заботиться о продовольствии народа, – замечает автор, – суть занятия трудно совместимые» [17, с. 160–161]. В этом вопросе Соловьев фактически разделяет точку зрения М.Вебера на экономическую сторону буддизма. Однако современные экономические реалии опровергают данную позицию. В XX веке буддизм оказал значительное влияние на формирование деловой этики в Японии и других странах Дальнего Востока. Сегодня мировой капитал активно перемещается в Восточную и Юго-Восточную Азию, где распространена эта религия, а буддийские идеи широко используются в сфере бизнеса, в то числе и на Западе.

Вообще, недостаточное развитие мировой буддологии, несомненно, сказалось на понимании Соловьевым буддизма. В результате многие его оценки буддизма оказались неверными. Тем не менее исследование В. Соловьевым буддийской философии имело большое значение в истории западной и русской философии. Заслуга русского мыслителя заключается в том, что, работая в эпоху преобладания европоцентристского подхода, когда к восточным религиозно-

---

<sup>13</sup> См.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 281–492 [16].

философским учениям относились зачастую как к мифам и легендам, он смело заявил о правах буддийской мысли на общемировое философское наследие.

Одним из первых русских мыслителей-космистов, которые обратили свой взор к мудрости Востока, и в частности, к буддийской религии, была и Е.П. Блаватская. Убежденная в том, что практически все религии произошли от некоего единого начала, она пыталась найти в духовной культуре Индии те «зерна истины», которые позднее были только развиты в других цивилизациях. В своем знаменитом труде «Разоблаченная Изида» она замечает, что исследование многочисленных религиозных форм, какие когда-либо исповедовало человечество, как в древнее, так и в последнее время, подтверждает, что все они возникли из доведийского брахманизма и буддизма, а нирвана есть цель, к которой они все устремлены<sup>14</sup>.

Учение Блаватской еще при ее жизни было понято некоторыми критиками (например, В. Соловьевым) как новое течение в буддизме, или необуддизм. Представление это, по мнению Блаватской, возникло из-за неверного понимания настоящего значения названия работы Синнета (ученика Блаватской) «Эзотерический буддизм». Последнее слово в этом названии нужно было писать с одной, а не с двумя буквами «д» (d), так как подразумевался «будизм» или «способность познания», а не мировая религия. Сама она в определенной степени противопоставляла свое учение традиционному буддизму, проводя разницу между буддизмом как религиозно-философской системой, проповеданной Буддой, и теософией как духовным наследием народов мира, сущностью всех мировых религий, проповедуемой и практикуемой немногими избранными личностями<sup>15</sup>. По утверждению Блаватской, среди ее последователей есть и буддисты, но при этом их значительно меньше, чем индуистов и европейцев, рожденных христианами<sup>16</sup>.

Большое внимание Блаватская уделяла эзотерическому аспекту буддизма. Она подчеркивала, что в эпоху грубого материализма только эзотерическая философия способна защитить то, что является для людей наиболее дорогим и сокровенным в их духовной жизни. Эзотерика, по ее убеждению, примиряет все религиозные системы, так как указывает на идентичность их корней и доказывает существование божественного принципа в мире. Будда, писала Блаватская, в своих публичных проповедях вынужден был ограничиться лишь этической стороной теософии, эзотерические же доктрины он открыл только узкому кругу избранных архатов. Однако в дальнейшем многие сокровенные истины были утрачены, в силу того что последующие адепты буддизма не были посвящены в них. Кроме того, воображение людей и время несколько исказили тайные знания. Это привело к тому, что в ряде стран эзотерическая тради-

<sup>14</sup> См.: Блаватская Е.П. Разоблаченная Изида: Ключ к тайнам древней и современной науки и теософии. Т. 1. М.: Российское теософское общество, 1992. С. 755–756 [18].

<sup>15</sup> См.: Блаватская Е.П. Теософский словарь. М.: Сфера, 1994. С. 431 [19].

<sup>16</sup> См.: Блаватская Е.П. Ключ к теософии: Ясное изложение в форме вопросов и ответов этики, науки и философии, для изучения которых было основано Теософское общество. М.: Сфера, 1993. С. 18 [20].

ция перестала существовать. Но в Китае и Тибете мистические тексты сохранились. Особо Блаватская выделяла Тибет, где, по ее словам, живет во всей своей первозданной красоте эзотерический «Благой Закон»<sup>17</sup>.

Много внимания в своих трудах теософ уделяла проблеме сравнения буддизма с другими религиями, в частности с индуизмом. Буддистская философия, с ее точки зрения, представляет собой рационалистическую веданту, а последняя является как бы трансцендентным буддизмом, поэтому учения обеих традиций полностью совпадают в главном. Отличаются они друг от друга только терминами и способами изложения знаний, в силу того что последователи индуизма верят в бытие высшей божественной субстанции, а буддисты ее отрицают<sup>18</sup>. Причину данного сходства теософ усматривала в общих истоках данных религий. В Гималаях, писала она, находится мистическая страна Шамбала, из которой в мир приходили Учителя различных религий. Там, по ее словам, пребывают спасители человечества, несущие на землю надежду и просвещение<sup>19</sup>.

Сходство с буддизмом Блаватская видела и в христианстве, особенно раннем. По ее мнению, оба учения, как Будды, так и Христа, проповедовались с одной и той же целью, а безграничная любовь к человечеству и милосердие являются общим фундаментом учений этих великих личностей. Однако, по мнению Блаватской, цели обоих реформаторов не были полностью достигнуты в силу излишнего усердия их поздних последователей<sup>20</sup>.

Говоря об отношении Е. Блаватской к буддизму, можно отметить, что ее доктрина по ряду пунктов близка к этой религии (идеи кармы, реинкарнации, Шамбалы и т.д.). Однако при этом определение теософии как «необуддизма» не является верным, поскольку данная доктрина создавалась на основе синтеза различных духовных традиций Запада и Востока. По мнению религиоведов, «учение Е.П. Блаватской с самого начала формировалось как синтез философских воззрений и религиозных форм различных эпох и народов с современными ей научными идеями. Фактически теософия была одной из первых попыток создания новой парадигмы мышления путем синтеза научного и вненаучного знания» [23, с. 234].

Многие положения теософии не соответствуют, а иногда и противоречат идеям буддизма. Кроме того, работы Блаватской содержат немало фактических неточностей, касающихся буддизма и Тибета. Необходимо отметить и то, что подход Блаватской основывался, главным образом, не на буддизме, а на европейском мистицизме и индуизме. Отсюда и несколько искаженный взгляд на буддизм, неоправданное сближение его с вышеназванными учениями. В то же время нельзя забывать, что она была одним из первооткрывателей буддиз-

<sup>17</sup> См.: Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Т. 1. М.: КМП «Сиринъ»; ТТТ «Интернэшнл», 1993. С. 4 [21].

<sup>18</sup> См.: Блаватская Е.П. Новый Панарион. М.: ТОО «Дюна», МЦФ, 1994. С. 67 [22].

<sup>19</sup> См.: Блаватская Е.П. Тайная доктрина. С. 391.

<sup>20</sup> См.: Блаватская Е.П. Ключ к теософии: Ясное изложение в форме вопросов и ответов этики, науки и философии, для изучения которых было основано Теософское общество. С. 76–77.

ма в России, а уровень развития буддологии в тот период был невысок. Поэтому ошибки в оценках буддизма с ее стороны были неизбежны.

Заслуга Блаватской состоит в том, что благодаря ее деятельности на Западе и в России вырос интерес к культуре буддийского Востока, начали расшатываться стереотипы европоцентризма и христианоцентризма. «Важно то, что Блаватская преодолела ограниченность миссионерского подхода западных ученых, согласно которому культура Востока представлялась как примитивная, архаичная, интересная больше своей экзотикой, чем содержанием. Она сумела раскрыть и оценить те особенности восточного мировосприятия, которые компенсировали ограниченность западной мысли в воспроизведении образов мира и человека» [24, с. 48].

Идеи теософии по-разному были восприняты в российском обществе. Одни их критиковали, другие, наоборот, начали с интересом изучать. Одним из первых попытался дать оценку теософии В.С. Соловьев, посвятившей ей две небольшие работы, в которых отмечал как положительные, так и отрицательные черты творчества Е. Блаватской. В рецензии, написанной в 1890 г. на книгу «Ключ к теософии», Соловьев называет учение Блаватской «необуддизмом». С точки зрения Соловьева, теософскому обществу, несмотря на его теоретические слабости, предстоит еще сыграть значительную роль в истории. Книга Блаватской, говорит философ, интересна потому, что представляет буддизм в качестве религии, не имеющей твердых догматов, обожествляющей человека и не лишенной прозелитизма. Буддийский прозелитизм и влияние буддизма на западную культуру, как отмечает Соловьев, могут представлять определенную опасность, поэтому необходимо изучать не столько теософию, сколько подлинный буддизм, его историю и современное состояние в мире<sup>21</sup>.

В 1892 году русский философ вновь обратился к теософии. В «Заметке о Е.П. Блаватской» Соловьев довольно точно смог оценить значение поворота к буддизму для дальнейшего развития европейской культуры и место теософии в данном процессе. «Глубокая идея буддизма, – писала он, – еще не пережита человечеством, она может овладеть и западными умами, которые дадут ей новые формы. Мы уверены, что движение, представляемое мнимыми теософами, есть лишь предвестие более важных явлений» [26, с. 396].

Фактически, В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров предугадали распространение буддизма на Западе в современном «глобализированном» варианте. Действительно, в конце XX века буддизм стал активно распространяться в Европе и Америке. На сегодняшний день в Европе, обеих Америках и Австралии функционируют сотни буддийских центров и организаций. Существует также Европейский буддийский союз, который регулярно проводит свои конгрессы.

В творчестве известных русских мыслителей Е.И. и Н.К. Рерихов буддийская проблематика также занимает значительное место. Особенно в этом плане можно отметить сочинение Е.И. Рерих «Основы буддизма», в котором создатель

---

<sup>21</sup> См.: Соловьев В.С. Рецензия на книгу Е.П. Блаватской «The key of Teosofy» // Соловьев В.С. Собр. соч. в 10 т. Т.6. СПб.: Просвещение, 1911–1914. С. 290 [25].

«Живой этики» попыталась донести до читателя наиболее важные идеи и принципы буддизма. Буддийское учение, по мнению Е.И. Рерих, проникнуто утверждением самостоятельной человеческой личности. Его ценность заключается в том, что оно обращено главным образом к реальной земной действительности, земному труду, говоря, что только с помощью духовного самосовершенствования можно достичь прогресса. Таким образом, буддизм призывает человечество как органическую часть вселенной к постоянной эволюции<sup>22</sup>. Е.И. Рерих говорила о близости к открытиям современной науки буддийского учения о существовании множества миров, их вечном развитии и обитаемости<sup>23</sup>.

Работа Е.И. Рерих «Основы буддизма» фактически перекликается с идеологией обновленческого движения в российском буддизме, так как в ней подробно рассматриваются пути модернизации буддизма. Известно, что эта брошюра активно распространялась деятелями обновленческого движения в 1920-е годы. Общее между подходами Е.И. Рерих и буддийских обновленцев заключается в попытке философизации и сциентизации буддизма, стремлении реорганизовать проповедь, провозглашении свободы от догматизма. Также, как и обновленцы, Е.И. Рерих призвала возродить принципы раннебуддийской монашеской дисциплины, заключавшиеся в полном отказе от частной собственности и высокой нравственной чистоте.

Буддизм оказал значительное влияние на мировоззрение Е.И. Рерих. Поэтому в ее учении, известном как Агни Йога или Живая Этика, есть немало общего с буддийской философией. Можно даже сказать, что оно имеет явные буддийские корни. Кроме буддизма на доктрину Агни Йоги заметное влияние оказали и другие индийские учения: йога, санкхья, веданта и т.д. В то же время нужно помнить, что Агни Йога – это синтетическое учение, которое имеет не только восточные, но и западные корни.

Говоря об отношении Н.К. Рериха к буддизму, нужно отметить, что он еще в 1913 году входил в комитет по строительству буддийского храма в Петербурге. В 20-е гг. Рерих помог калмыкам-эмигрантам в устройстве храма на территории Сербии, прислав им культовые изображения из Монголии, Тибета, Индии<sup>24</sup>. В эти же годы ему, благодаря поддержке семьи, удалось организовать крупномасштабную экспедицию в Центральную Азию, где художник напрямую постигал живую буддийскую традицию. В ходе этого путешествия он запечатлел на своих полотнах разнообразные памятники буддизма. Многие картины мастера посвящены личности Будды, который, по мнению Рериха, сыграл важную роль в процессе осознания эволюционности человечества.

Н.К. Рерих, как и идеологи евразийства, признавал особую роль Востока (особенно буддийского) в судьбах России. Будущее России, по его мнению, не в слепом копировании западных образцов, а в гармоничном сочетании достижений западной и восточных цивилизаций. Русский мыслитель рассматривал со-

<sup>22</sup> См.: Рерих Е.И. Основы буддизма. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1991. С. 55 [27].

<sup>23</sup> Там же. С. 64.

<sup>24</sup> См.: Сафронова Е.С. Буддизм в России. М.: РАГС, 1998. С. 159 [28].

циокультурное пространство России как самобытную и при этом универсальную цивилизацию, признанную сыграть особую роль в мировой истории. Также, как и евразийцы, Рерих большое значение придавал восточным регионам России, в частности Сибири и Алтаю.

Особое место в творчестве Рериха занимает буддийское учение о Шамбале, загадочной стране, где живут великие духовные учителя. Шамбала, по словам мыслителя, является сердцем Азии, и именно с ней будет связана новая эра на земле. Именно эту загадочную страну и искал Рерих в ходе своих центральноазиатских экспедиций. Одним из возможных мест нахождения Шамбалы Рерих называл Алтай.

Рерих отмечал, что пришельцы из этой страны устанавливают «связи между великими традициями прошлого и нашими стремлениями к будущему»<sup>25</sup>. Учение о Шамбале, согласно Н.К. Рериху, тесно связано с идеей о приходе в этот мир нового Будда – Майтреи, почитание которого развито не только в махаяне, но и в тхераваде. Образ Майтреи, по мнению мыслителя, символизирует прекрасное будущее и выражает самое сердечное устремление всех людей.

Таким образом, Рерихи весьма положительно оценивали буддизм. Они считали его не только древней мудростью, но и устремленным в будущее учением, которое направлено на эволюцию человечества. Следует также отметить, что подход Рерихов к буддизму был во многом близок подходу к этой религии Е.П. Блаватской. Отсюда и некоторые ошибки в оценке буддизма, неоправданное сближение его с европейским мистицизмом и индуизмом. Неслучайно сын Н.К. и Е.И. Рерихов – Ю.Н. Рерих, который, будучи профессиональным буддологом, намного лучше знал буддийскую философию, – спокойно относился к теософским взглядам своих родителей. Он понимал, насколько их романтические идеи отличались от подлинного буддийского учения. Поэтому неудивительно, что в его трудах почти нет упоминаний об Агни Йоге.

В то же время деятельность Рерихов способствовала процессу преодоления философского и культурного европоцентризма, «наведению мостов» между духовностью Востока и традиционной рациональностью Запада. Положительные аспекты их идей при проявлении к ним должного критицизма обладают, на наш взгляд, безусловной ценностью для процесса поиска нового типа рациональности в XXI веке.

Весьма позитивно оценивал буддизм и выдающийся русский философ-космист В.И. Вернадский. Азию он называл колыбелью многих важных и глубоких открытий человеческой мысли. Россия, подчеркивал ученый, по своему этническому составу и по своей истории – страна не только европейская, но также и азиатская. Поэтому ее духовные корни уходят не только в европейское, но и в азиатское прошлое. Для России, по его мнению, возрождение Востока есть не чужеродный процесс, а собственное возрождение<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> См.: Рерих Н.К. Восток-Запад. М.: Международный центр Рерихов: Фирма «Бисан-оазис», 1994. С. 68 [29].

<sup>26</sup> См.: Вернадский В.И. Начало и вечность жизни. М.: Советская Россия, 1989. С. 320 [30].

Великий русский мыслитель был убежден в необходимости как более интенсивного знакомства российского народа с жизнью Азии, так и культурного сближения Востока и России. В этом направлении, говорил он, необходимо развиваться и нашей государственной политике, которая должна поощрять создание востоковедных центров для изучения прошлого и настоящего народов Азии в самых разнообразных областях<sup>27</sup>.

Внимание Вернадского всегда привлекала религиозная философия Дальнего Востока, которая, по его мнению, развивалась автономно, вне влияния западной мысли и монотеизма. Огромное значение русский мыслитель придавал тому, что западная наука на рубеже XIX–XX веков стала неразрывно и глубоко связываться с восточными философскими концепциями. Значимым, с его точки зрения, было и вхождение в мировую научную деятельность азиатских ученых, исследования которых приведут к интересным результатам. «Мы говорим, – писал Вернадский, – что новые области естествознания, к которым принадлежит биогеохимия, в области философии Востока встречаются более важные и интересные дела для себя, чем в философии Запада» [31, с. 109]. Особенно перспективна в этом плане, по мнению ученого, индийская философская мысль, которая должна повлиять на культуру всего человечества, в том числе и на теологические концепции Запада.

Развитие индийской философии в древности, говорил Вернадский, шло значительно сильнее, чем в других регионах, а индийская логика оказалась глубже аристотелевской. Общий ход индийской философской мысли, подчеркивал он, почти тысячу лет назад был на уровне западной философии конца XVIII века. Таким образом, в этой сфере Европа догнала Индию лишь в XVIII веке. Временем начала упадка творческой мысли Индии русский ученый определял XI–XII века, то есть период вытеснения оттуда буддизма<sup>28</sup>.

Большое значение Вернадский придавал буддийскому учению о мире, отмечая, что теория о вечности мироздания, вытекающая из принципа Реди, противоречит западной духовной традиции, которая основывается на положении о начале и конце нашего бытия, созданного Богом. Европейским ученым, которые были воспитаны в русле данной традиции, говорил русский мыслитель, сложно быть свободными от той духовной атмосферы, которая была создана предыдущими поколениями предков. В результате им трудно примириться с современным научным подходом, который предполагает безначалие мира. В буддийской онтологии, по мнению Вернадского, вопрос о начале мира отсутствует, поэтому для людей, живущих в буддийской среде, извечное бытие жизни будет более понятным<sup>29</sup>.

Таким образом, заслуга Вернадского заключается в том, что он одним из первых указал на схожесть идей буддизма с научными концепциями о мире. Он предвосхитил открытия, демонстрирующие определенную близость ряда буддийских теорий новейшим физическим знаниям о природе вакуума и некоторых свойствах элементарных частиц.

<sup>27</sup> См.: Вернадский В.И. Начало и вечность жизни. С. 321–322.

<sup>28</sup> См.: Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. С. 83–84 [31].

<sup>29</sup> См.: Вернадский В.И. Начало и вечность жизни. С. 106–107.

Интерес к буддизму, правда, в несколько меньшей степени, проявляли и другие русские мыслители-космисты. Так, в космической философии К.Э. Циолковского можно обнаружить влияние буддийских идей. Основоположник космонавтики искал пути освобождения людей от всяких страданий и достижения всеобщего блаженства, которое, с его точки зрения, уже царит в космосе среди высших разумных существ. Он полагал, что смерть открывает человеку возможность перехода от страдальческого бытия в земном мире к блаженной жизни космоса через атомы его тела. Центральное понятие буддизма «нирвана» вынесено Циолковским в заголовок одной из работ. Хотя надо отметить, что Циолковский стремился придать этому понятию смысл, несколько отличающийся от буддийского, говоря об «активной нирване»<sup>30</sup>. Традиционное представление буддизма о нирване трансформировалось в философии Циолковского в идею о совершенном человеке, рационально познавшем мир и свою миссию в нем, избавившемся от деструктивных состояний сознания, обретшем возможность активно преобразовывать мир, освобождая его от страданий: «Итак, да здравствует деятельная нирвана, нирвана бесполезных чувств, но не поступков!» [33, с. 13]. Трансформированная концепция нирваны, выдвинутая основоположником космонавтики, хотя и не противоречит классическому буддийскому представлению, более материалистична, действенна и социально ориентирована. «Пусть же хоть через тысячелетия придет нирвана, но нирвана могучая, царственная, богатая добрыми плодами; и да стоит она на страже нашей планеты, не давая возродиться мукам ни на поверхности земли, ни в глубине морской, ни в воздухе», – делает заключение русский ученый [33, с. 26].

А.Л. Чижевский также отмечал ценность знаний древних культур, и его, как и многих других ученых-космистов, привлекала картина глубоко монистической, динамической, пульсирующей своими энергиями живой Вселенной, созданная восточными мудрецами прошлого<sup>31</sup>. Именно эта картина вдохновила Чижевского на изучение солнечно-земных связей, приведшее в итоге к созданию гелиобиологии.

Обращение к буддийскому духовному наследию русских мыслителей-космистов способствовало усилению интереса к восточной философии в России и на Западе. Их заслуга заключается еще и в том, что они выдвинули идею духовной близости всех мировых религий и смогли отказаться от взгляда на буддизм как на экзотику, представляющую чисто исторический интерес для современного общества. Представители русского космизма способствовали тому, чтобы идеи плюрализма культур и многообразия как основы развития человечества получили в XX в. широкое признание.

Интерес к буддийскому мировоззрению со стороны представителей русского космизма вполне объясним и понятен. Причина этого заключается в принципах самого космизма, который предполагает духовное единство всех народов, а

<sup>30</sup> См.: Хайруллин К.Х. Глобализация, русский космизм, философия Востока и образование // Философия образования. 2006. № 3. С. 40–44 [32].

<sup>31</sup> См.: Чижевский А.Л. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия. М.: Мысль, 1995. С. 32–33 [34].

также связь человека с процессами, происходящими во Вселенной. Потому в учениях русского космизма проявляется тенденция к сближению (синтезу) западных и восточных религиозных и философских идей и представлений. Этому способствовал и тот факт, что многие доктринальные положения буддизма трактуются достаточно гибко и широко. Кроме того, идея космичности человека, его причастности к вселенскому бытию, когда человек ощущает себя не только землянином, живущим на небольшой планете, но и своеобразным микрокосмосом, простирающимся в глубины мироздания, близка и буддизму. Буддийскому мировоззрению глубоко присущ архетип всеединства. Монизм довольно явно присутствует в ряде учений махаяны о недвойственности, согласно которым на уровне абсолютной истины не существует никакой двойственности, а есть только субстанциональное единство<sup>32</sup>. Важный пункт монизма махаяны, который делает его принципиальным антидуализмом, – тождество сансары и нирваны<sup>33</sup>. Принцип всеединства выражается и в широко известной буддийской формуле: «Одно во всём, всё в одном». Из схожей идеи исходит и космизм при утверждении о единстве человека и Вселенной, разума и космоса.

Таким образом, буддийская тематика нашла заметное отражение в истории русского космизма, что, безусловно, способствовало созданию предпосылок для полноценного диалога культур, понимания идеи множественности цивилизаций, усиления интереса к восточной философии. Буддизм оказал немалое влияние и на формирование мировоззрения ряда известных русских мыслителей-космистов, которые внесли значительный вклад в преодоление европоцентризма в общественном сознании. Все это способствовало усилению евразийского характера социокультурного пространства России.

#### Список литературы

1. Семёнова С.Г. Русский космизм // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 3–14.
2. Куракина О.Д. Русский космизм как социокультурный феномен. М.: МФТИ, 1993. 184 с.
3. Карачевцев О.А. Русский космизм (предисловие) // Грёзы о Земле и небе: Антология русского космизма. СПб.: Худож. лит., 1995. С. 5–25.
4. Гулыга А.В. «Быть не праздным пассажиром»: Русский космизм: наследие и наследники: Критические заметки // Литературное обозрение. 1987. № 7. С. 91–94.
5. Бернюкевич Т.В. Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». М.: Книжный дом «Либроком», 2009. 160 с.
6. Кравченко В.В. Мистицизм в русской философской мысли XIX – начала XX века. М.: Издатцентр, 1997. 280 с.
7. Федоров Н.Ф. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим // Федоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 53–472.
8. Ильин В.Н. О религиозном и философском мировоззрении Н.Ф. Федорова [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.apocalyptism.ru/Ilin-Fedorov.htm>.

<sup>32</sup> См.: Щербатской Ф.И. Буддийская логика. Введение // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988. С. 60 [35].

<sup>33</sup> См.: Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 20 [36].

9. Тани Суми. О метафизическом мировоззрении Владимира Соловьева с точки зрения буддизма махаяны // Труды Объединенного научного центра проблем космического мышления. 2009. Т. 2. С. 254–263.
10. Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. М.: Типография Императорского Московского университета, 1911. 400 с.
11. Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации; Алгоритм, 2012. 656 с.
12. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения. М.: Раритет, 1994. С. 13–168.
13. Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Соловьев В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 3. СПб., 1911–14. С. 299–416.
14. Владимир Соловьев. Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. Спор о справедливости. М.; Харьков: ЭКСМО-пресс, 1999. С. 199–242.
15. Соловьев В.С. Враг с Востока // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 432–444.
16. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 603 с.
17. Соловьев В.С. Япония (Историческая характеристика) // Соловьев В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 6. СПб.: Просвещение, 1911–1914. С. 153–173.
18. Блаватская Е.П. Разоблаченная Изида: Ключ к тайнам древней и современной науки и теософии. Т. 1. М.: Российское теософское общество, 1992. 522 с.
19. Блаватская Е.П. Теософский словарь. М.: Сфера, 1994. 573 с.
20. Блаватская Е.П. Ключ к теософии: Ясное изложение в форме вопросов и ответов этики, науки и философии, для изучения которых было основано Теософское общество. М.: Сфера, 1993. 317 с.
21. Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Т. 1. М.: КМП «Сиринъ»; ТТТ «Интернэшнл», 1993. 369 с.
22. Блаватская Е.П. Новый Панарион. М.: ТОО «Дюна», МЦФ, 1994. 511 с.
23. Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. М.: Высш. шк., 1994. 368 с.
24. Коркунова О.В. Е.П. Блаватская: «Восток открывает Западу истоки бытия ...» // Дискурс Пи: Научно-практический альманах. 2004. №4. С. 48–49.
25. Соловьев В.С. Рецензия на книгу Е.П. Блаватской «The key of Teosofy» // Соловьев В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 6. СПб.: Просвещение, 1911–1914. С. 287–292.
26. Соловьев В.С. Заметки о Е.П. Блаватской // Соловьев В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 6. СПб.: Просвещение, 1911–1914. С. 394–400.
27. Рерих Е.И. Основы буддизма. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1991. 80 с.
28. Сафронова Е.С. Буддизм в России. М.: РАГС, 1998. 173 с.
29. Рерих Н.К. Восток-Запад. М.: Международный центр Рерихов: Фирма «Бисан-оазис», 1994. 102 с.
30. Вернадский В.И. Начало и вечность жизни. М.: Советская Россия, 1989. 702 с.
31. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. 519 с.
32. Хайруллин К.Х. Глобализация, русский космизм, философия Востока и образование // Философия образования. 2006. № 3. С. 40–44.
33. Циолковский К.Э. Нирвана // Очерки о Вселенной. Калуга: Золотая аллея, 2001. С. 8–26.
34. Чижевский А.Л. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия. М.: Мысль, 1995. 768 с.
35. Щербатской Ф.И. Буддийская логика. Введение // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988. С. 54–111.
36. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 304 с.

## References

1. Semenova, S.G. Russkiy kosmizm [Russian cosmism], in *Russkiy kosmizm: Antologiya filosofskoy mysli* [Russian cosmism: An Anthology of philosophical thought], Moscow: Pedagogika-Press, 1993, pp. 3–14.
2. Kurakina, O.D. *Russkiy kosmizm kak sotsiokul'turnyy fenomen* [Russian cosmism as a social and cultural phenomenon], Moscow: MFTI, 1993. 184 p.
3. Karachevtsev, O.A. Russkiy kosmizm (predislovie) [Russian cosmism (foreword)], in *Grezy o Zemle i nebe: Antologiya russkogo kosmizma* [Dreams of Earth and Sky: An Anthology of Russian cosmism], Saint-Petersburg: Khudozhestvennaya literatura, 1995, pp. 5–25.
4. Gulyga, A.V. «Byt' ne prazdnym passazhirom»: Russkiy kosmizm: nasledie i nasledniki: Kriticheskie zametki [«Be not idle passenger»: Russian Space Art: heritage and heirs: Critical Notes], in *Literaturnoe obozrenie*, 1987, no. 7, pp. 91–94.
5. Bernyukevich, T.V. *Buddizm v rossiyskoy filosofskoy kul'ture: «chuzhoe» i «svoe»* [Buddhism in the Russian philosophical culture, «foreign» and «own»], Moscow: Knizhnyy dom «Librokom», 2009. 160 p.
6. Kravchenko, V.V. *Mistitsizm v russkoy filosofskoy mysli XIX – nachala XX veka* [Mysticism in the Russian philosophy of XIX – early XX centuries], Moscow, 1997. 280 p.
7. Fedorov, N.F. Zapiska ot neuchenykh k uchenym, dukhovnym i svetskim, k veruyushchim i neveruyushchim [Note from the uneducated to the scientist, the spiritual and the secular, to believers and non-believers], in Fedorov, N.F. *Sochineniya* [Works], Moscow: Mysl', 1982, pp. 53–472.
8. Il'in, V.N. *O religioznom i filosofskom mirovozzrenii N.F. Fedorova* [About religious and philosophical worldview NF Fedorov]. Available at: <http://www.apocalyptism.ru/Ilin-Fedorov.htm>.
9. Tani, Sumi. O metafizicheskom mirovozzrenii Vladimira Solov'eva s tochki zreniya buddizma makhayany [About metaphysical worldview of Vladimir Solovyov terms of Mahayana Buddhism], in *Trudy Ob»edinennogo nauchnogo tsentra problem kosmicheskogo myshleniya*, 2009, vol. 2, pp. 254–263.
10. Lopatin, L.M. *Filosofskie kharakteristiki i rechi* [Philosophical characteristics of the question], Moscow: Tipografiya Imperatorskogo Moskovskogo universiteta, 1911. 400 p.
11. Solov'ev, V.S. *Opravdanie dobra* [Justification of the Good], Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii; Algoritm, 2012. 656 p.
12. Solov'ev, V.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Reading about God-manhood], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya* [Works], Moscow: Raritet, 1994, pp. 13–168.
13. Solov'ev, V.S. Dukhovnye osnovy zhizni [The spiritual basis of life], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 3* [Collected works in 10 vol., vol. 3], Saint-Petersburg, 1911–1914, vol. 3, pp. 299–416.
14. Solov'ev, V.S. Velikiy spor i khristianskaya politika [The Great Debate and Christian politics], in Solov'ev, V.S. *Spor o spravedlivosti* [The dispute about justice], Moscow; Khar'kov: EKSMO-Press, 1999, pp. 199–242.
15. Solov'ev, V.S. Vrag s Vostoka [The enemy from the East], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1990, pp. 432–444.
16. Khantington, S. *Stolknovenie tsivilizatsiy* [The Clash of Civilizations], Moscow: OOO «Izdatel'stvo AST», 2003. 603 p.
17. Solov'ev, V.S. Yaponiya (Istoricheskaya kharakteristika) [Japan (historical characteristic)], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 6* [Collected works in 10 vol., vol. 6], Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1911–1914, pp. 153–173.
18. Blavatskaya, E.P. *Razoblachennaya Izida: Klyuch k taynam drevney i sovremennoy nauki i teosofii* [Isis Unveiled: The key to the mysteries of ancient and modern science and theosophy], Moscow: Rossiyskoe teosofskoe obshchestvo, 1992, vol. 1. 522 p.
19. Blavatskaya, E.P. *Teosofskiy slovar'* [Theosophical Dictionary], Moscow: Sfera, 1994. 573 p.
20. Blavatskaya, E.P. *Klyuch k teosofii: Yasnnoe izlozhenie v forme voprosov i otvetov etiki, nauki i filosofii, dlya izucheniya kotorykh bylo osnovano Teosofskoe obshchestvo* [The Key to Theosophy:

A clear exposition in the form of questions and answers ethics, science and philosophy, for the study of which was founded the Theosophical Society], Moscow: Sfera, 1993. 317 p.

21. Blavatskaya, E.P. *Taynaya doktrina* [The Secret Doctrine], Moscow: KMP «Sirin»; TTT «Interneshnl», 1993, vol. 1. 369 p.

22. Blavatskaya, E.P. *Novyy Panarion* [New Panarion], Moscow: TOO «Dyuna», MTsF, 1994. 511 p.

23. Yablokov, I.N. *Osnovy religiovedeniya* [Basics of Religious Studies], Moscow: Vysshaya shkola, 1994. 368 p.

24. Korkunova, O.V.E.P. Blavatskaya: «Vostok otkryvaet Zapadu istoki bytiya ...» [E.P. Blavatsky: «East West opens the origins of life ...»], in *Diskurs Pi: Nauchno-prakticheskiy al'manakh* [Discourse Pi: Practical Scientific Almanac], 2004, no. 4, pp. 48–49.

25. Solov'ev, V.S. Retsenziya na knigu E.P. Blavatskoy «The key of Teosofy» [Book Review EP Blavatsky «The key of Teosofy»], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 6* [Collected works in 10 vol., vol. 6], Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1911–1914, pp. 287–292.

26. Solov'ev, V.S. Zametki o E.P. Blavatskoy [Notes about HP Blavatsky], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 6* [Collection of works in 10 vol., vol. 6], Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1911–1914, pp. 394–400.

27. Rerikh, E.I. *Osnovy buddizma* [Introduction to Buddhism], Ulan-Ude: Buryatskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1991. 80 p.

28. Safronova, E.S. *Buddizm v Rossii* [Buddhism in Russia], Moscow: RAGS, 1998. 173 p.

29. Rerikh, N.K. *Vostok-Zapad* [East-West], Moscow: Mezhdunarodnyy tsentr Rerikhov: Firma «Bisan-oasis», 1994. 102 p.

30. Vernadskiy, V.I. *Nachalo i vechnost' zhizni* [The beginning and the eternity of life], Moscow: Sovetskaya Rossiya, 1989. 702 p.

31. Vernadskiy, V.I. *Filosofskie mysli naturalista* [Philosophical thoughts naturalist], Moscow: Nauka, 1988. 519 p.

32. Khayrullin, K.Kh. Globalizatsiya, russkiy kosmizm, filosofiya Vostoka i obrazovanie [Globalization, the Russian Space Art, Philosophy East and Education], in *Filosofiya obrazovaniya*, 2006, no. 3, pp. 40–44.

33. Tsiolkovskiy, K.E. Nirvana [Nirvana], in *Ocherki o Vseleynoy* [Essays on the universe], Kaluga: Zolotaya alleya, 2001, pp. 8–26.

34. Chizhevskiy, A.L. *Kosmicheskiy pul's zhizni: Zemlya v ob'yat'yakh Solntsa. Geliotaraksiya* [Cosmic Pulse of Life: The Earth in the embrace of the sun. Geliotaraksiya], Moscow: Mysl', 1995. 768 p.

35. Shcherbatskoy, F.I. Buddiyskaya logika. Vvedenie [Buddhist logic. introduction], in Shcherbatskoy, F.I. *Izbrannye trudy po buddizmu* [Selected works on Buddhism], Moscow: Nauka, 1988, pp. 54–111.

36. Torchinov, E.A. *Vvedenie v buddologiyu. Kurs lektsiy* [Introduction to Buddhist studies. Lectures], Saint-Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2000. 304 p.