

ведущий к определению принципов священной иерархии как результатов интуитивного постижения идеи духовной общины, и на основанный на его связи с этносом— творцом высокой культуры. Этнос высокой культуры через религиозный опыт признает динамику своего религиозного развития как необходимый аспект сохранения своей исторической самобытности. Для этой духовной общины Бог не отвлеченная словесная формула, а ее полноценное жизненное бытие.

#### Примечания.

- <sup>1</sup> Ницше Ф.: Сочинения в 2-х томах./ Фридрих Ницше; перевод с нем. К.А. Свась-яна — М.: Мысль, 1990,— т.2, С. 10
- <sup>2</sup> Ясперс К., Бодрийар Ж. Призрак толпы/ Карл Ясперс, Жан Бодрийар.-М.:Алго-ритм,2007-с.190.
- <sup>3</sup> Вехи. Интеллигенция в России. Сборник статей. -М.: Молодая гвардия, 1991.— с. 77
- <sup>4</sup> Ницше: Соч. т.2, С. 635
- <sup>5</sup> Ницше: Соч. т.2, С. 637
- <sup>6</sup>«Ницше: Соч. т.2, С. 8.
- <sup>7</sup> Ницше: Соч. т.2, С. 8.
- <sup>8</sup> Ницше: Соч. т.2, С. 361
- <sup>9</sup> Ницше: Соч. т.2, С. 30,
- <sup>10</sup> Ницше: Соч. т.2, С. 30
- <sup>11</sup> Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей (1884-1888.) / Фридрих Ницше; перевод с нем., под общ. ред. О.Зелинского, С.Франка и др.-М.:Транспорт, 1995.— с.105
- <sup>12</sup>Шестов Л. Сочинения в 2 т./ Л.Шестов.— М.: Изд-во «Наука», 1993.-Т.1.-С.657.
- <sup>13</sup> Делёз Ж. Ницше и философия./ Жиль Делёз; перевод с фр. О.Хомы. — М.:Изд-во «Ад Маргинем».2003. — с. 141.
- <sup>14</sup> Ф.Ницше Воля к власти с.56.
- <sup>15</sup> Шленглер О. Закат Европы: в2т. / Освальд Шпенглер; перевод с нем. И Махань-кова. — Т.2. М.:Айрис-пресс,2003, т.2.с.53.
- <sup>16</sup> Ф.Ницше Воля к власти с.47.
- <sup>17</sup> Там же с.46.

*Бернюкевич Т.В.*

*Забайкальский государственный гуманитарно-педагогический университет им. Н. Г. Чернышевского*

## **БУДДИЗМ В РАБОТАХ РУССКИХ ФИЛОСОФОВ К XIX-ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВВ.**

Если говорить о специфике освоения буддийской философии в культуре России следует уделить особое внимание отношению к ней в русской философии. Анализ этой проблемы позволяет определить, насколько значимой представлялась буддийская философия для русских философов в вопросах развития нравственного сознания, формирования ценностей, лежащих в основе культурных универсалий, развития мышления, решения проблем познания и т.д. Эти проблемы ставились в работах философов, имеющих различные мировоззренческие (в том числе религиозные) убеждения, принадлежащих к разным философским направлениям (В. Соловьева, Н. Лосского, Н. Бердяева, С. Франка, В. Кожевникова, И. Лапшина, В. Лесевича, Е. Блаватской, Н. Рериха, Е. Рерих, Б. Дандарона, В. Вернадского, К. Циолковского и др.) Какое место отводилось буддийской философии не только в истории мировой

философии, но и цивилизации в целом? Решение этих вопросов связывалось в работах философов XIX-XX вв. с проблемами культурной идентификации самой России, развития европейской культуры. Данные вопросы не потеряли актуальности и сегодня.

Одним из крупных русских философов, обратившихся к мировоззренческим проблемам буддизма, был В. Соловьев (1853-1900). В этом отношении особый интерес вызывает его труд «Оправдание добра», который вышел в свет в 1899. Работа Соловьева в целом посвящена основаниям нравственной философии. И историческая роль буддизма определяется в ней в кон тексте развития лично-общественного сознания. Так, в главе, посвященной этой проблеме «Историческое развитие лично-общественного сознания в его главных эпохах», описывая историю развития этой формы сознания, Соловьев выделяет три ее этапа: буддизм, греческую философию (платонизм) и христианство.

В этой главе Соловьев определяет место и роль буддизма в развитии данного типа сознания и в связи с этим его (буддизма) значение: «Всемирно-историческое значение буддизма состоит в том, что здесь впервые личность человеческая стала цениться не как член рода, касты, союза национально-политического, а как носитель высшего сознания, как существо, способное пробудиться от обманов житейского сна, освободиться от цепей причинности. Таким существом может быть человек всякой касты и народности, и в этом смысле буддийская религия знаменует в истории — после родового и национально-государственного партикуляризма — открытие новой стадии — всечеловеческой, или универсальной» [8, 314].

Особенностью данного типа универсализма является его «отрицательность»: «...Буддийский универсализм имеет лишь отвлеченный и отрицательный характер. Провозглашается принцип безразличия. Отрицается прежнее значение кастовых и этнологических перегородок, в новую религиозную общину набираются люди всех цветов и состояний — и затем все остается по-прежнему: задача собрать воедино все части человечества и образовать из них новое царство высшего порядка еще вовсе не сознается и не ставится; универсализм монашеского ордена -буддизм не идет дальше этого» [8, 315] Причиной ограниченности отрицательного универсализма буддизма, по мнению Соловьева, является то, что «...безусловный характер личности понимается лишь отрицательно. Как свобода от всего, она не требует никого восполнения. И всякие отношения к другим представляют только лестницу, которая отбрасывается, когда достигнута вершина абсолютного безразличия. Но в силу отрицательного характера буддийского идеала не только общественность, а и сама

нравственность имеет здесь лишь условное и преходящее значение» [8, 315].

Следствием этого является, что «религиозно-нравственное чувство благоговения (p1e1;az) не имеет в буддизме настоящего и вечного предмета. Все познавший и от всего освободившийся мудрец не находит уже ничего такого, перед чем бы он мог поклониться [8, 315].

Вероятно, значительный интерес для понимания оценки Соловьевым буддизма имеет сравнение его со вторым этапом исторического развития лично-общественного сознания — греческой философией: «Если в индийском буддизме личность находит свое безусловное значение только в отрицании бытия не достойного. То в эллинском мировоззрении, которое практически воплотилось в Сократе и возведено в теорию главнейшим из его учеников. Эта безусловность оправдывается утверждением бытия достойного — мира идей и идеальных отношений. Этот идеализм не хуже буддизма понимает, что все преходящее пусто, что текущая материальная действительность есть только призрак бытия, в сущности небытие» [8, 317]. Соловьев пишет, что и в греческой поэзии, и в греческой философии также присутствует пессимистический взгляд, но хотя «...истинная философия есть непрерывное умирание и т.д., но вобравши в себя эту буддийскую основу, греческий гений не остановился на ней. Сверхчувственная сторона бытия раскрыла ему свое мысленное содержание. И вместо нирваны выступил Космос вечных умопостигаемых сущностей — идей (у платоников) или организм всеобщего разума (у стоиков). Личность человеческая утверждает здесь свое безусловное значение не чрез отрицание только того, что ложно. А чрез умственное причастие тому, что истинно; личным носителем этого высшего универсального сознания является не мудрец-монах, отрешившийся от пустоты бытия реального по принципу безразличия, а мудрец-мыслитель, усвояющий полноту бытия идеального во внутреннем единстве его многообразия» [8, 319].

Таким образом, исходя из концепции универсализма, объемлющего все стороны бытия и реализующего всю его полноту, Соловьев определяет место и роль этих учений во всемирно-историческом развитии, с точки зрения прогресса этого универсализма и развития в нем нравственного учения: «Нирвана буддистов находится вне всего — это есть универсализм отрицательный, идеальный космос платонизма представляет только одну умопостигаемую, или мысленную, сторону всего — это есть универсализм половинный; только Царство Божие, открываемое христианством, действительно обнимает собою все и есть универсализм положительный, целый и совершенный. Ясно, что безусловное начало в человеческом духе на первых двух степенях универсализма не доходит до конца и потому

остается бесплодным» [8, 326]. Преимущество христианства как раз в том, что оно опирается на религиозную нравственность, преодолевающую дуализм действительности и идеи, свойственный идеализму [8, 326].

Для понимания всех особенностей отношения к нехристианской, восточной религии в трудах русского религиозного философа необходим анализ еще одной темы, связанной у Соловьева с отношением Европы и Азии, а именно — угрозы «панмонголизма». Об этой проблеме, чрезвычайно остро прозвучавшей в «Трех разговорах», А. Лосев пишет: «Еще в 1890 г. Вл. Соловьев страшился уничтожения западной цивилизации новым монгольским нашествием, и на это раз — из Китая. Эта идея панмонголизма, как и вообще все главнейшие соловьевские идеи, была продумана им обстоятельно и глубоко на основании анализа всей исторической жизни Китая. Вл. Соловьев стал полагать, что в этом столкновении Китая с западной цивилизацией китайская идея порядка столкнется с западной идеей прогресса» [5, 87].

Но панмонголизм в последнем труде Соловьева — это отнюдь не конец европейской истории, а еще одно испытание перед возможностью объединения христианских народов, когда «великое и славное освобождение достигнуто международной организацией соединенных сил всего европейского населения» [9, 387]. Хотя на смену этого освобождения приходит другая, теперь уже внутренняя, катастрофа европейской культуры и мыслимого Соловьевым теократического государства: «Историческим силам, царящим над массой человечества, еще предстоит столкнуться и перемешаться, прежде чем на этом раздирающем себя звере вырастет новая голова — всемирно-объединяющая власть антихриста, который «будет говорить громкие и высокие слова» и набросит блестящий покров добра и правды на тайну крайнего беззакония в пору ее конечного проявления, чтобы — по слову Писания — даже и избранных, если возможно, соблазнить к великому отступлению» [9, 242].

Значительного внимания заслуживает объемный труд религиозного философа В.А. Кожевникова «Буддизм в сравнении с христианством». В основу этого, к сожалению, незаконченного труда В.А. Кожевникова были положены публичные лекции, прочитанные автором в Медведниковской гимназии в Москве и в собраниях «Кружка ищущих христианского просвещения» в 1908-1909 гг. За два года до этого была издана работа «Индусский аскетизм в добуддийский период» (1914), которую, по мнению В.К. Шохина, можно рассматривать «как своего рода историко-религиоведческую прелюдию к его буддологическому изысканию» [10, XVII].

Кожевников достаточно четко определяет необходимость и задачи своего исследования. Как он считает, «большинству русской читающей публики, несмотря на замечающийся в ней интерес к буддизму, произведения буддийской словесности остаются труднодоступными... Между тем обилие появляющихся за последнее время популярно-изложенных книг, в которых, как, например, в касающихся необуддизма и теософии, идей и тенденций первоначального буддизма нередко передаются в очень неточном, а иногда и в совсем превратном виде, создает для читателей незнакомых с памятниками буддийской словесности, серьезную опасность получить искаженное понятие о подлинном буддизме...» [6, 7]. Поэтому автор «решился на самостоятельную попытку дать обзор жизни и деятельности Будды после образцовой по научной основательности и классической по содержательной сжатости изложения книги Ольденберга и еще более кратких, но знатоками предмета написанных очерков Рис — Дэвидса и Пишеля» [6, 7]. Еще одним «добавочным побуждением» к работе автор называет «желание противодействовать вышеуказанным, объективным способом тем грубо ошибочным представлениям о сходстве буддизма с христианством и о влиянии первого на второе, которые находят такое широкое и нередко сочувственное распространение, благодаря массе непрерывно умножающихся книг и книжонок на эту "пикантную" тему» [6, 7].

Кожевников подчеркивает, что свое сравнение буддизма с христианством он, «насколько умел, старался проводить не путем сопоставления мелких деталей и не полемическим обличением буддизма, а путем разоблачения его существенных основ, тенденций и целей, настолько противоположных христианским, что после освоения с ними вопрос о мелких аналогиях и случайных, самобытно возникавших совпадениях в некоторых частностях, представляется уже лишенным значения» [6, 7]. Его работа — это не просто детальный очерк жизни и деятельности Будды и буддийской общины, а попытка радикального «разоблачения» буддизма, в самых своих основах, по мнению автора, противоположного христианству и западной культуре.

В данном обширном труде этого далеко еще не оцененного по достоинству философа содержатся достаточно полные сведения о развитии западной классической буддологии, поскольку работа Кожевникова базируется на многочисленных исследованиях европейских востоковедов [10, XX]. Его книга дает представление об уровне религиоведческих знаний философов и ученых того времени и их отношении к сравнительному изучению религий, в том числе и самого автора. Исходя из полемики Кожевникова с современными ему «любителями буддизма» можно также

судить о степени распространенности и о влиянии на культуру Запада и России необуддизма и теософии. И, наконец, «Буддизм в сравнении с христианством» — это интересный историко-философский источник, свидетельствующий об особенностях восприятия буддизма в русской религиозной философии того периода и о тех вопросах, которые стали разрабатываться в русской философии под влиянием отношений с буддийской.

В к. XIX — начале XX вв. проявляют интерес к буддизму и другие русские философы. Среди них В.В. Лесевич, который написал несколько работ о буддизме: «Буддийский нравственный тип», «Новейшие движения в буддизме», «Религиозная свобода по эдиктам царя Асоки Великого». В 1902 году была издана его небольшая по объему книга «Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами». Следует заметить, что для позитивиста Лесевича привлечение буддийского материализма является своеобразной иллюстрацией «безжизненности» и схематизма метафизических построений, в том числе и в догматической части буддизма. По его мнению, для религиозных чувств буддистов более значимыми могут оказаться «продукты восточной фантазии» — легенды. Автор опирается на мнение известного буддолога С.Ф. Ольденбурга о том, что «в то время, когда догматы почти исключительно обращаются к вопросу о спасении, верования массы, высказывающиеся в легенде, обходят конечные вопросы и касаются главным образом этической непосредственной стороны дела» [4, 10].

Известный русский философ-неокантианец И.И.Лапшин, уже будучи в эмиграции, по-видимому, сохранил интерес к востоковедению и развитию российской буддологии. Так, на основе анализа изданного Щербатским трактата Дхармакирти «Обоснование чужой одушевленности» Лапшиным была написана небольшая статья «Проблема "чужого я" в индийской философии». К сожалению, дату ее публикации достоверно трудно определить, статья содержится в отдельном оттиске из XVI тома, номера 1-2 (1947), «Archiv Orientalni» [2, 96].

В этой статье автор не ставит целью периодизацию или типологизацию индийской философии в соответствии с решением проблемы «чужого я», что было сделано Лапшиным в отношении современной ему западноевропейской философии в работе «Проблема "чужого я" в новейшей философии» (1910). Нет здесь и задачи сопоставления индийской и греко-европейской традиции в целом. Вероятно, основной целью данной работы является «опровержение солипсизма» как неизбежного вывода из идеализма, но уже не на материале западноевропейской философии (чему

посвящены многие работы Лапшина [3, 13-64]), а с привлечением индийского материала.

В то же время известный русский философ определяет необходимость и цели изучения восточной философии в контексте всего мирового историко-философского процесса: «Изучение философского творчества у восточных народов представляет высокий интерес отнюдь не узкоспециального характера. Общий смысл, генезис и природа философских систем вообще станут нам более понятными только в том случае, если традиционные рамки изучения судеб будут широко раздвинуты и включают в себя искания философской мысли представителей самых разнообразных культур» [2, 96].

Философ подчеркивает особую значимость «изучения философии востока» по ряду пунктов: «Оно прежде всего подтверждает блестящим образом факт единства человеческого разума. Это единство проявляется, между прочим, в том, что однородная или сходная идея и даже комплекс идей зарождаются в разных цивилизациях совершенно независимо друг от друга» [2, 96]. По мнению Лапшина, эти «поразительные совпадения в истории мысли — *similitudes spotanees*, как называют их французы, напоминают то явление в области биологии, которое называется конвергенцией — виды, стоящие на обособленных друг от друга линиях развития, обнаруживают между собою сходство — пресмыкающееся — ихтиозавр, рыба — акула и млекопитающее — кит» [2, 96].

Однако, как отмечает философ, «многообразие философских направлений не хаотично и не случайно: основные типы философского мышления немногочисленны, они везде повторяются, в известную эпоху начинает преобладать одно, в другую — другое. Так, например, можно установить несколько максимумов материализма, скептицизма, номинализма, пессимизма и т.д. Для такой "пульсации" в философских направлениях можно указать определенные психологические, политические и экономические причины. Философия востока дает в этом отношении новый богатый материал» [2, 97]. В частности, в данной статье Лапшин обращается, в соответствии с основными целями своего философского творчества — анализом проблемы «чужого я» в истории философии, к «максимуму» идеализма в индийской философии, опираясь на мнение Щербатского, высказанное тем в предисловии к переводу трактата Дармакирти (Лапшин приводит эту цитату в своей статье): «В Индии этот вопрос <проблема "чужого я" — Т.Б. > возник естественно в связи с установлением в позднейшей буддийской философии спиритуалистического монизма, или, как его называют, идеализма» [2, 96].

Обращение к буддийской философии представителей российской культуры и науки имело своей задачей не только постижение новых

культурных смыслов, но и подтверждение, обоснование собственных гипотез, концепций, не имеющих мировоззренческих обоснований в своей культуре, но коррелирующих с мировоззренческими установками иной, в частности, буддийской культуры. Примером такого ассоциативного заимствования идей буддизма могут служить работы русских кос-мистов (В.И. Вернадского, К.Э. Циолковского).

В. И. Вернадский был непосредственно знаком с известными востоковедами своего времени, такими как, например, С. Ф. Ольденбург. Сохранилась переписка В. И. Вернадского с Ф. И. Щербатским. Так, на вопрос о понятии, соотносимом с термином В. И. Вернадского «биохимическая энергия», Ф. И. Щербатской отвечает: «То, что Вам нужно, т. е. «биохимическая энергия, вероятно, соответствовала бы индийскому понятию о карме. Сравнение можно тогда только повести полнее, если у Вас есть теория не только о начале этой силы (Вы говорите за 2 млн. лет), но и о ее конце. Если биогеохимический процесс свести, как и вечное движение, к процессу уравнения энергии и предвидеть момент, когда все энергии успокоятся и тот процесс остановится, то получается нирвана, полная остановка всех энергий. Так и определяют буддисты свою Нирвану» [Цит., по: 7, 27].

Обобщая имеющиеся научные факты, В.И. Вернадский сделал одно из своих основополагающих философских утверждений - утверждение вечности и безначальности жизни. Вопрос этот связан не только с естествознанием, но является очень важным в философии и религиозных исканиях. «Было ли когда-нибудь начало жизни и живого или жизнь и живое такие же вечные основы космоса, какими являются материи и энергии. Характерна ли жизнь и живое только для одной Земли или это проявление космоса? Имела ли она начало на Земле, зародилась ли в ней? Или же в готовом виде проникла в нее извне из других небесных светил? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо брать жизнь и живое во всем их проявлении, во всех функциях, начиная форм сознания и заканчивая химическими элементами из которых состоит живой организм. Только тогда можно разрешить "загадку жизни" [1, 310].

Кроме анализа научных фактов, В. И. Вернадский обращается и к идеям о космической истории Земли. Из гипотезы о панспермии, основном способе распространения жизни во Вселенной, он делает вывод, что причина вечности жизни в ее космическом происхождении. Но почему до сих пор идея начала жизни находит своих сторонников? Ученый указывает несколько причин. Одна из них — это то, что идея начала жизни связана с идеей о начале мира и проникла в мировоззрение из философских или религиозных космогоний. «Не только еврейско-христианская мысль, но,

кажется, все религиозные построения, так или иначе связанные с культурой народов и Западной и Восточной Европы, не могли обойтись о начале и конце мира, о создании его божеством, для этих представлений ставился вопрос о начале божественных проявлений в космосе» [1, 310]. В. И. Вернадским по сути высказывается мысль об интеграции научного и ненаучного знания, их взаимовлиянии, так как, по мнению мыслителя, они в своей совокупности составляют сферу человеческого творчества.

Ученым VII — XX вв. нелегко было освободиться от окружающей их духовной атмосферы, поэтому им так трудно примириться с тем результатом отсутствия начала жизни вне живого, какой получается при научном подходе к данному вопросу. Религиозные или философские традиции замедляли в какой-то мере изменения в научном мировоззрении и не способствовали развитию научной мысли, считал Вернадский.

Внимание ученого привлекли религии, в которых нет идеи начала и мира. Так, в области индийских, а именно буддийских, онтологических построений нет вопроса о начале мира. И для людей, которым близка эта духовная атмосфера, вопрос о начале мира не будет казаться неизбежным; извечное, безначальное существование живого будет для них более понятным, чем его появление во времени.

Несмотря на желание ученого быть строго объективным в анализе и обобщении научных фактов, идеи, которые, как считал В.И. Вернадский, влияют на развитие научных представлений о единстве, безначальности, а в особенности, вечности жизни, вызывают у него симпатии своей оптимистической направленностью. Эти идеи имели важное значение и для дальнейшей научной деятельности В. И. Вернадского. Выводы ученого о вечности жизни становятся основой для разговора о будущем человеке. Само появление человека приобретает характер необходимости как части эволюции Вселенной. Развитие человеке «новой геологической силы», которое возможно деятельности людей. Этот тезис является основополагающим в выделении особого периода развития «живого вещества» сферы.

Анализируя «космическую философию» К. Э. Циолковского нельзя не увидеть, что немаловажную роль в определении ее тем также сыграл буддизм. Следует однако отметить, что хотя многие исследователи считают и В. И. Вернадского, и К. Э. Циолковского представителями одного, естественно-научного, течения русского космизма акценты в определении значимости жизни в их работах значительно различаются.

Обратимся непосредственно к идеям К.Э. Циолковского. Он считал, что каждому приятному ощущению соответствует неприятное, отрицательное. «Жизнь, как будто, не может из одних ощущений положительных: нельзя

сделать жизнь ни исключительно страдальческой, ни исключительно блаженной. Приятному аппетиту соответствует голод... приятность молодых впечатлений с возрастом делается безразличной, ослабляется и переходит в отрицательное ощущение тоски и ужаса» [11, 9]. Тогда какой смысл имеет жизнь? Значит, нет ни счастливой, ни несчастливой (есть только «волнующее ничто». Нет! Есть счастливая и несчастливая жизнь. А если это так, то и жизнь имеет значение. Значение ее состоит в том, чтобы управлять жизнью и природой и делать жизнь счастливой для всего чувствующего» [11, 11]. Счастливая жизнь — это постепенное, гармоническое развитие всех человеческих сил, без напряженного, мучительного труда, на пользу всего живого. Как известно, в буддизме освобождение от страданий реальной достижимо во многом благодаря контролю над страстями. Понимание «счастливой» жизни у К. Э. Циолковский связывается с созданием совершенных организмов, малочувствительных к страданиям. Молодость их не очень восторгает, и старость очень мучает [См., 11, 9]. Получается философское равнодушие, равнодушие Будды, величие нирваны. Не смертный покой, но жизнь богатая великими поступками, только философски спокойная.

Работа К. Э. Циолковского «Нирвана» послужила основанием для разработки им собственной психоэтической концепции, получившей затем развитие в статьях «Ум и страсти», «Этика» (1927-1928), К. Э. Циолковский, опираясь на понятия буддийской философии, создает свою концепцию «деятельной нирваны», то есть сознательного регулирования эмоций, открывающего путь к наиболее активной, целесообразной деятельности человека, к его совершенствованию.

Исследование влияния буддизма на формирование концептуальных оснований русского космизма становится еще более актуальным, если рассматривать русский космизм в качестве из предтеч универсалистских тенденций развития науки. Данные тенденции можно считать своеобразным двух подходов в понимании Мира. Это рассмотрение Мира взаимодействия и взаимовлияния всех форм бытия, и это наиболее соответствует восточным философским учениям, и выделение человека и человечества в качестве активно-эволюционного фактора что в большей мере присуще европейскому

Итак, приведенные выше «калейдоскопические» примеры - свидетельство того, что в к XIX — первой половине XX-го века возникла ситуация напряженного интереса к восточным учениям, в том числе и к буддизму, в России, что было связано с геополитическими интересами страны, влиянием западноевропейской философии, прежде всего Шопенгауэра, развитием отечественных востоковедных исследований,

появлением необуддизма и теософии. Отношение к Востоку отличалось в это время чрезвычайным разнообразием: от жаркого интереса и поиска ответов на вопросы, связанные с кризисом западной цивилизации, решения проблемы понимания и нахождения общих смыслов в разных культурах до настороженного неприятия как антипода опять-таки западной (христианской) культуры.

#### Примечания

- <sup>1</sup> Владимир Вернадский. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. — М., 1993.
- <sup>2</sup> Лапшин И.И. Опровержение солипсизма. Б. м., б. г., с. 13-64. < Судя по перечислению Лапшиным своих работ, данная статья могла быть написана после 1923 г.>
- <sup>3</sup> Лапшин И.И. Проблема «чужого я» в индийской философии. В надзаг. «Отдельный оттиск» из XVI тома, №1 — 2 (1947). «АгсЫу — ОпеШни (1947)». Б,м., б. г.,
- <sup>4</sup> Лесевич В.В. «Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами». — Одесса, 1902.
- <sup>6</sup> Лосев А. Владимир Соловьев и его время. — М.: Прогресс. 1990.
- <sup>6</sup> Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством. — М., Изд. дом Грааль, 2002, т. I.
- <sup>7</sup> Росов В. А. В. И. Вернадский и русские востоковеды. Мысли -источники-Письма. — СПб., 1993.
- <sup>8</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра / Владимир Сергеевич Соловьев. Сочинения в двух томах. 2-е изд. Том 1. — М: Изд-во Мысль, 1990.
- <sup>9</sup> В. С. Соловьев «Три разговора» / В.С. Соловьев. Избранное. — М.: Советская Россия. 1990.
- <sup>10</sup> Шохина В.К. Предисловие / Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством, т. I.
- <sup>11</sup> Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. — М., 1992.— С. 142.

Дулов А.В.

Иркутский государственный университет

### **НОВЕЙШАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ИСТОРИИ ПРАВОСЛАВИЯ В ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ**

Начиная с 1990-х гг. благодаря возможности публиковаться без ножниц политической цензуры, резко возросло количество исследований, в которых рассматривается история православной церкви. Автор данной статьи ставит перед собой задачу — дать представление о научной литературе конца XX — начала XXI вв., относящейся к нашему региону.

Общее впечатление — громадный поток книг об истории церкви. Теперь они выходят ежегодно, иногда сразу по несколько изданий в год. Стремясь назвать все книги, выявленные по данной тематике, сразу же приходится оговориться, что автору удалось прочитать или просмотреть лишь примерно половину указанных изданий: далеко не все из них можно обнаружить в библиотеках Иркутска. Кроме того, вероятно, не все публикации по данной теме попадают на страницы «книжной летописи»; поэтому, некоторые книги, очевидно, не войдут в списки изданной литературы. В списки включаются монографии, книги учебного назначения, издания или переиздания источников по теме, сборники статей или материалов научных конференций,