Татьяна Бернюкевич

Рецепции буддизма в России и «русское азиофильство» конца XIX — начала XX в.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-37-61

Tatyana Bernyukevich

The Reception of Buddhism in Russia and the "Russian Asiaphiles" in the Late 19th — early 20th Century

Tatyana Bernyukevich — National Research University Moscow State University of Civil Engineering (Moscow, Russia). bernyukevich@inbox.ru

The article discusses the main factors and trends of Buddhism's reception in Russia. The author highlights both internal sociocultural and religious interest within the Russian intelligentsia, and the interest to cultures of India, Tibet and China in the context of the political events of the time. The author shows how the perception of Buddhism was influenced by the Orthodox mission and theology, the growth of Oriental studies, the formation of the intelligentsia and of the national elites, as well as the appropriation of Oriental material in Russian philosophy and literature. The author analyzes the phenomenon of "Russian Asiaphiles;" the ideas of Prince Esper Ukhtomsky, a representative of "vostochnichestvo" (Russian Orientalism); the studies of a brilliant galaxy of academic Orientalists from the school of Fyodor Shcherbatsky; works by esoteric thinkers like Elena Blavatsky, Nikolai and Elena Roerich; authors like Ivan Bunin, Konstantin Balmont, Innokenty Annensky and others. The article shows that a specific image of Buddhism, within the context of intercultural interaction, was created both by the interest for the "other" as different and, at the same time, as something that can possess a typological similarity.

Keywords: Buddhism, reception of Buddhism, the image of Buddhism, the culture of Russia, Asiaphiles, Orientalism, Russian philosophy, Russian literature.

«Восточничество» и восточная политика как факторы интереса к буддизму

Восприятие иной культуры — процесс, который можно рассматривать как элемент межкультурного взаимодействия, фактор динамики культур, условие создания особенностей определенного историко-культурного периода. Использование термина «рецепция» позволяет рассмотреть взаимодействие культур более предметно, выявить те сферы, в которых восприятие инокультурных идей было наиболее ярким и продуктивным в плане становления специфических явлений культуры.

В рассмотрении рецепции буддизма в России интересен анализ сфер культуры, в которых эта рецепция выражена наиболее ярко, и деятельности тех личностей (ученых, государственных деятелей, философов, литераторов и др.), которые способствовали знакомству с буддизмом и его освоению в культурном пространстве России.

В исследовании этой проблемы, результаты которого нашли отражение и в данной статье, использован комплексный подход, который позволяет проанализировать рецепцию буддизма в разных культурных формах и сферах, и тем самым выявить особенности интеграции буддийских идей в российское культурное пространство. Вхождение буддизма в культуру России определяется как сложное многофакторное явление, связанное с целым рядом исторических, социально-политических, культурных процессов не только российского, но и мирового масштаба. Историко-культурный и культурно-антропологический методы позволяют определить значение определенных социокультурных групп и персоналий, сыгравших особую роль в рецепции буддизма.

Интересу к буддизму и буддийским идеям в России в конце XIX — начале XX в. способствовали разные факторы, как общемировые, так и внутрироссийские. Эти факторы довольно подробно описаны в исследовательской литературе[1]. К общемировым факторам можно отнести разочарование в успехах европейской цивилизации и рост национально-освободительного движения

1. *Сафронова Е.С.* Буддизм в России. М.: Изд-во РАГС, 1998; *Сафронова Е.С.* Буддизм в России (российские буддологи о буддизме в России) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 1. С. 140–164; *Уланов М.С.* Буддизм в русской культуре конца XIX — первой половины XX века. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2006.

на Востоке; становление антиколониального дискурса в науке и политике; освоение художественного пространства восточных культур, понимание этого пространства как источника вдохновения для искусства модерна; формирование восточного вектора геополитических интересов как западных (Великобритания, Германия, Америка, Россия), так и восточных (Китая, Японии) стран. К внутрироссийским факторам следует отнести осмысление опыта взаимодействия с включенными в состав Российской империи восточными, в том числе буддийскими, регионами; формирование национальной интеллигенции из выходцев из этих регионов; определение общенациональных интересов на пограничных территориях; развитие российского академического востоковедения; становление авангардного искусства.

Раскрытию этих факторов посвящены работы известных исследователей. Так, социальная роль буддизма раскрывается в работах К.М. Герасимовой[2], исторический и социально-политический контекст развития буддизма в России представлен в трудах Н.Л. Жуковской[3], историко-культурные аспекты российского буддизма исследуются Ц.П. Ванчиковой[4]. Из современных работ, посвященных становлению буддизма в России, нельзя не отметить фундаментальную монографию Н.В. Цыремпилова[5]. Различные проблемы восприятия буддизма в российской интеллектуальной мысли рассматриваются в работах Е.С. Сафроновой[6], М.С. Уланова[7], С.Ю. Лепехова[8]. Анализ рецепции буддийских идей в фило-

2. *Герасимова К.М.* Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX — начале XX веков. Улан-Удэ, 1957; *Герасимова К.М.* вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.
3. *Жуковская Н.Л.* О буддизме и буддистах. Статьи разных лет: 1969–2011. М.: Ориенталия. 2013.
4. *Ванчикова Ц.П.* Тибетские и монгольские источники о деятельности первых настоятелей Цугольского дацана // Культура Центральной Азии: письменные источники. Улан-Удэ, 2006. С. 85–101; 89. *Ванчикова Ц.П., Чимитдоржин Д.Г.* История буддизма в Бурятии: 1945–2000 гг. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.
5. *Цыремпилов Н.В.* Буддизм и империя. Бурятская община в России (XVIII — нач. XX в.). Улан-Удэ: Институт монголоведения, буддологии и тибетологиии СО РАН, 2013.
6. *Сафронова Е.С.* Буддизм в России. М.: Изд-во РАГС, 1998; *Сафронова Е.С.* Буддизм в России (российские буддологи о буддизме в России). С. 140–164.
7. *Уланов М.С.* Буддизм в русской культуре конца XIX — первой половины XX века.
8. *Лепехов С.Ю.* Цивилизационные последствия распространения буддизма Махаяны на азиатском континенте // Вестник Бурятского государственного университета, 2016. Вып. 6. С. 48–59.

софии и литературе России в конце XIX — начале XX в. представлен в монографиях автора данной статьи[9].

Многие из перечисленных факторов были взаимосвязаны. Так, например, одной из особенностей геополитической ситуации конца XIX — начала XX в. стало появление интереса России и Англии к Индии и Тибету в рамках так называемой «Большой Игры»[10]. Однако способ действий России в этой «игре» определялся тем, в составе российского населения были буддисты, их общины имели постоянные отношения с Далай-ламой, и желанием многих адептов было паломничество в Тибет. Правительство империи в этих условиях не могло не покровительствовать буддистам, показывая возможности своей власти в Сибири, Забайкалье и на Дальнем Востоке и стараясь влиять на сопредельные российскому государству территории (Монголию и Китай). Эти государственные интересы Российской империи в рамках общемировой геополитической картины в свою очередь послужили социально-политическим фактором финансирования и развития российского востоковедения. Неслучайно из отчетов таких известных буддологов, как И.П. Минаев и Ф.И. Щербатской, мы узнаем о политической ситуации в Индии, об отношениях индийцев к Англии и России. С этим же связан особый интерес к деятельности Агвана Доржиева — чрезвычайного посланника и доверенного лица Далай-ламы и главы тибетской миссии в России в 1898, 1900, 1901 годах.

Как известно, отношения России и буддийского Тибета были связаны с российско-английскими и российско-китайскими отношениями. По мнению исследователей, целью Агвана Доржиева было налаживание дружеских отношений между Тибетом и Россией, которое в самом Тибете выражалось в проведении антианглийской политики и убеждении Далай-ламы в необходимости дружбы с Россией[11]. Агван Доржиев, безусловно, был одной из самых ярких личностей, способствующих становлению

9. *Бернюкевич Т.В.* Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». М.: Книжный дом «Либроком». 2009; *Бернюкевич Т.В.* Буддизм в русской литературе конца XIX — начала XX века: идеи и реминисценции. СПб.: Нестор-История, 2018.

10. *Бернюкевич Т.В.* Внешнеполитические факторы рецепции буддийских идей в России в конце XIX — начале XX в. // Концепт: философия, религия, культура. 2017. № 2. С. 54–63.

11. Агван Доржиев — выдающийся политический, общественный, религиозный деятель и видный российский дипломат. Сборник научных статей. Улан-Удэ: ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2007.

интереса к буддизму и буддийским идеям в России и Европе[12]. Это влияние было не только политическим, но и культурным и научным: с Доржиевым были знакомы выдающиеся российские востоковеды того времени (И.П. Минаев, Ф.И. Щербатской, С.Ф. Ольденбург и др.), известные поэты (М. Волошин, И. Анненский). Во многом благодаря его усилиям был возведен Санкт-Петербургский дацан, история которого подробно описана в книге А.И. Андреева[13].

В то же время налаживание контактов между Россией и Тибетом не могло состояться, если бы не активная деятельность российских «культуртрегеров буддийской культуры», которыми стали ученые, творческая интеллигенция, общественные деятели. Например, в отчете от 6 июня 1906 г. о совещании у министра иностранных дел А.П. Извольского по «вопросу о судьбе Далай-ламы: возвращаться ли ему в Тибет или временно поселиться в Кукуноре» после вооруженного вторжения в Тибет англичан в 1905 г. указывается, что кроме военных и высокопоставленных чиновников, в обязанности которых входило решение этого вопроса, присутствовали ученые, путешественники и общественные деятели. Их также интересовала судьба Тибета, и без их помощи сложно было бы разобраться в «делах Востока». Это были князь Э.Э. Ухтомский, действительный тайный советник П.П. Семенов, вице-председатель Императорского Русского географического общества, тайный советник А.М. Позднеев, член Совета Министерства народного просвещения, действительный статский советник С.Ф. Ольденбург, путешественник капитан П.К. Козлов[14].

В письмах и отчетах Ф.И. Щербатского во время его поездки в Индию в 1910 г. нашли отражение вопросы судьбы Далай-ламы после вторжения китайских войск в Тибет. Научной целью путешествия Щербатского был поиск индийской литературы, включающей не только буддийские, но и джайнские и брахманские труды, отражающие буддийскую проблематику и то, что связано с историей буддизма. Однако интересовала ученого и совре-

12. *Доржиев А.* Занимательные заметки: описание путешествия вокруг света (Автобиография [в стихах]) / Пер. с монг. А.Д. Цендиной; транслитерация, предисл., коммент., глоссарий и указ. А.Г. Сазыкина и А.Д. Цендиной. М.: Восточная литература, 2003.

13. См.: *Андреев А.И.* Храм Будды в Северной столице. СПб.: Нартанг, 2004.

14. Россия и Тибет: сборник русских архивных документов, 1900–1914. М.: Вост. литература, 2005. С. 95.

менная социокультурная ситуация в Индии, в частности вопросы изучения санскрита[15]. Встречался Щербатской и с Далай-ламой в Дарджилинге, где он был после бегства из Тибета. Помимо решения научных задач — сбора информации о монастырях Тибета, о наличии в них крупных собраний рукописей и ксилографов на санскрите[16] — Щербатской через «тибетских сановников» передал Далай-ламе письма из Санкт-Петербурга, в том числе от Доржиева, а перед отъездом забрал письма Далай-ламы «на имя Ухтомского» [17].

Деятельность последнего — князя Эспера Эсперовича Ухтомского заслуживает особого внимания. Ухтомский — высокопоставленный чиновник, дипломат, исследователь-востоковед, поэт и публицист, интерес к творчеству которого проявляют сегодня как историки, так и философы[18]. Научные взгляды и пристрастия Ухтомского, его творческие интересы сформировались еще в студенческие годы, когда он учился славянской филологии у М.И. Владиславлева, а философию изучал по лекциям В.С. Соловьева. В юности он начал писать стихи, которые были опубликованы в «Вестнике Европы», «Русской мысли», «Русском вестнике», «Русском обозрении», «Ниве», «Севере», «Неделе». Большое значение для развития интереса к Востоку и получения знаний о восточных регионах имела его служба в Департаменте духовных дел иностранных исповеданий. Работа Ухтомского была связана, в числе прочего, с поддержанием контактов с представителями восточных стран, развитием дипломатических отношений, организацией дипломатических встреч. Работая в Департаменте в 1886–1890 гг., Ухтомский ездил в Забайкальскую область, Приамурье, Монголию, Китай, в Среднюю Азию. Он побывал в буддийских монастырях Забайкалья, Монголии и Пекина. Интерес Ухтомского к этим регионам и народам, населяющим их, был, однако, не просто служебным. Насле-

15. Русско-индийские отношения в 1900–1917 гг. Сборник архивных документов и материалов. М.: Восточная литература, 1999. С. 269.

16. Там же. С. 270.

17. Там же. С. 268.

18. *Суворов В.В.* Национально-религиозные взгляды князя Э. Ухтомского // Власть. 2010. С. 68–70. *Суворов В.В.* Политические убеждения Э.Э. Ухтомского // Известия Саратовского университета. Серия История. Международные отношения. 2011. С. 30–34; *Стрижак Ю.Н.* Вл. Соловьев и кн. Ухтомский. Личное общение и судьбы России // Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 13 (304). Философия. Социология. Культурология. Вып. 29. С. 153–158.

дие Ухтомского — это этнографические очерки о жизни и быте бурят, калмыков, монголов, собрание коллекций восточного искусства, которые теперь находятся в составе фондов Российского этнографического музея, Музея антропологии и этнографии РАН и Эрмитажа, это работы, связанные с исследованием символики и буддийских культов.

Кроме этого наследия, отраженного в опубликованных текстах и собранных предметах коллекций, у деятельности Ухтомского есть также еще одно важное следствие — активизация интереса к культуре восточных «инородцев», включение религиозных идей этой культуры в пространство российской и мировой культуры, рассмотрение ценностей Востока в качестве фактора для развития мировой цивилизации, понимание необходимости уважения к восточным культурам и их носителям. Все это не могло не повлиять на людей, составляющих круг его общения, который включал государственных деятелей, высокопоставленных чиновников, ученых и творческую интеллигенцию.

Следует заметить, что Ухтомский рассматривал буддизм не просто как этнографический элемент и веру «инородцев», а как фактор решения вопросов сближения с Тибетом и Монголией, влияния на Китай. Этим он обосновывал свой интерес к этой восточной религии в качестве высокопоставленного чиновника.

В этом аспекте представляет интерес анализ работы Ухтомского «Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет»[19]. Эта книга была издана в 1904 г., когда Англия предприняла военную экспедицию в Тибет. Разумеется, этими военно-политическими событиями вызвана интонация и острота поднимаемых Ухтомским вопросов о возможности влияния Российской империи не только на Тибет, но и на Азию в целом. В этот общий контекст книги вписывается и сожаление об упущенных в XVII в. возможностях влияния России на Азию, и описание исследований Тибета известными западными путешественниками, и обоснование того, что у России есть потенциал для «пути на Восток», а точнее, есть важный проводник на этом пути, которым является буддизм. Обосновывая этот тезис, Ухтомский касается истории буддизма, его религиозных особенностей, а главное, вопроса влияния буддизма на культуру и нравы народов Азии. Он не соглашается с мнением о том, что существование лама-

19. *Ухтомский Э.Э.* Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. СПб: Паровая Скоропечатня, СПБ., Шпалерная, 26, 1904.

изма у инородцев России способствует их разорению, а сами ламы — стяжатели и невежды. Критическое отношение Ухтомского к определенным сторонам православной миссионерской деятельности известно и по другим его ярким работам[20]. Ухтомский отмечает, что наличие в Российской империи народов, исповедующих буддизм, развитие востоковедения и опыт российских путешественников, несмотря на сложности современных геополитических процессов в Центральной Азии, в дальнейшем могут способствовать и влиянию России на Азию и развитию ее «буддийских» регионов.

Причины утерянных в XVII в. возможностей влияния России на Азию (когда Азия «внутренняя и восточная» была «в таком хаотически волнующем состоянии, что будь в Сибири хоть один деятель, одаренный выдающимися политическими способностями, быть может, в Пекине правил бы не возвысившийся позже маньчжурский, но русский Императорский дом»[21]) Ухтомский видит в нерешительности действий со стороны Российской империи, непоследовательности ее внешней политики на Востоке, недооценке важности отношений с Тибетом и его лидерами. При этом сама ситуация в этом регионе была в первой половине XVII в. весьма благоприятна, благодаря активным действиям казаков и сложной внутренней ситуацией в Лхасе, когда Далай-ламу поддерживали только монголы, и он искал значимых, но далеких союзников. Ухтомский высказывает смелое предположение: «Завяжи мы в такое решительное мгновение связь с Лхасой через благоговевших к ней кочевников — при их невольном тяготении к нам, при быстроте захвата Амура в 1651 г., Китай не явился бы объединяющим центром древнеязыческой цивилизации»[22].

Следует отметить, что в своей работе Ухтомский не только описывает состояние буддизма в восточных регионах Российской империи, но и стремится показать цивилизационную роль буддизма, раскрывая его религиозную сущность и давая определения основным буддийским понятиям. Ухтомский не скрывает своей симпатии к буддизму и положительно оценивает его влияние на многие

20. *Ухтомский Э.Э.* О состоянии миссионерского вопроса в Забайкалье. СПб: Синодальная типография. 1892–1892.

21. *Ухтомский Э.Э.* Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. С. 4.

22. Там же. С. 4–5.

восточные страны, определяя буддизм как одну из значительных мировых мировоззренческих систем:

> Буддизм явился выразителем народного настроения, вдохновлялся общепризнаваемыми истинами, послужил дальнейшему развитию и совершенствованию местной культуры. Этим только объясняется его необыкновенный успех, его удивительная бодрость и непосредственно отношение к жизни, наконец, его умение покорять себе повсеместно, куда он ни приходил, расположение туземцев какой угодно страны и с каким угодно бытом[23].

«Лам надо разбить на две категории: меньшинство, состоящее из наиболее даровитых и сильных духом буддистов, которые, благодаря умственному превосходству, царят над преклоняющеюся пред ним толпой и довольно беззаботны насчет материальных условий существования, и на громадное большинство, серое и невежественное, как и все почти единокровное ему население, а потому под гнетом обстоятельств вынуждаемое заботиться о пропитании...»[24]. И, по мнению Ухтомского, именно первая категория лам имеет определяющее значение во влиянии на адептов буддизма.

Таким примером является известный Пандито Хамбо-лама Дымпил Гомбоев. Ухтомский с большим уважением описывает известного ламу, который был семилетним ребенком посвящен в духовное звание, юношей был признан достойным занять место штатного ламы Гусиноозерского дацана и своим ревностным изучение «буддийской письменности» заслужил глубокое уважение даже у критиков ламства: «Молчаливый, сдержанный, вдумчивый — он, по-своему, соответствовал местному идеалу непорочности и мудрости»[25]. При этом Ухтомский не отрицает наличия среди лам «хищников, которые, в силу своего умственного превосходства, наживаются от суеверия ближних», но говорит, что ему желательно только указать, «насколько преувеличивают степень существующего зла и почему оно не может быть так страшно гибельно, как уверяют»[26]. Ухтомский отмечает, что «именно в среде лам всегда найдутся лучшие столяры, портные, ткачи,

23. *Ухтомский Э.Э.* Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. С. 17.

24. Там же. С. 30–31.

25. Там же. С. 31.

26. Там же. С. 32.

красильщики» и говорит о том, что «раньше, чем произносить вообще какое бы то ни было суждение, а тем паче приговор относительно того, что из себя являет ламайская культура, прежде всего, казалось бы, нужно о ней что-нибудь определенное знать и думать. Обыкновенно же (как видно по книжным и журнально-газетным отзывам) замечается прямо обратное и вследствие того крайне печальное»[27]. Среди положительных черт бурятских лам отмечается их высокая образованность, которой, по мнению автора, способствовала и внутренняя политика Российской империи в отношении распространения буддизма: «Одобрение правительства было многим инородцам как нельзя более кстати. Вскоре между ними стали учить такие знатоки веры, что наезжие, заграничные ламы в диалектическом отношении оказывались слабее их при диспутах»[28].

Описание буддийских обрядов, связанных с рождением ребенка, свадьбой, смертью, свидетельствуют о хорошем знании Ухтомским жизни и быта бурятских буддистов, при этом развитие жизни и быта буддистов он связывает с их религиозными взглядами: «Чего только ни коснись в жизни инородцев-буддистов, все оказывается органически связанным с их верой».

Ухтомский сожалеет о том, что, несмотря на наличие в составе Российского государства буддистов, знания о Тибете в России и цели по отношению к этому культурно и политически важному региону «непростительно жалкие». И это тем более непростительно, поскольку «в подданстве России более двух столетий считается несколько сот тысяч ламаитов, духовно тяготеющих к миллионам единоверцев в пределах китайской империи»[29]. Сравнение европейских исследований Тибета, самой активности путешествий и научных изысканий в этой области в западных странах и в России приводит Ухтомского к критическому выводу не столько относительно дел в российской востоковедной науке, сколько в понимании ее значимости и практической направленности в новых условиях отношений Востока и Запада: «С одной стороны, видишь обилие разносторонне ценных фактов и выводов, с другой — даже отсутствие подготовки усвоить и осмыслить готовый материал, расширить область пространных и веских на-

27. Там же. С. 33.

28. Там же. С. 12

29. *Ухтомский Э.Э.* Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. С. 53.

блюдений»[30]. Ухтомский уверен, что решение геополитических задач в Тибете и вообще в Азии возможно лишь на основе научных исследований:

> Нельзя идти слепыми по Центральной Азии! Нужны знания, ярко освещающие ее внутренний мир... Необходимо исследовать, как можно обстоятельнее, что такое ламаизм, какова его истинная политическая роль; настоящее и будущее. Надо зажечь факел, чтобы хоть отчасти озарить обступающий там мрак. Без понимания господствующей у туземцев религии немыслимо углубляться в монголо-тибетские пустыни, немыслимо бороться с язычеством на сибирских окраинах, немыслимо вступать в разумное и тесное общение с правителями в буддийских землях[31].

Ухтомский неоднократно указывает на потенциальное преимущество России в деле изучения и понимания Азии, а следовательно, возможности влияния на современные социально-политические процессы в этом важном регионе, учитывая «беспрерывное общение с Тибетом» российских подданных-буддистов»[32]. И он не сомневается в том, что для этого необходимо изучать быт и религию буддийского населения, «учиться у лам, посещать их религиозные центры», поскольку «в Монголии и Тибете религия полновластно царит над жизнью»[33].

Кроме цели понимания чужой культуры и развития сферы политического влияния и сотрудничества, по мнению Ухтомского, это полезно и для культуры русской: «Соприкосновение с верующим Востоком неминуемо вольет в нас свежую, бодрящую струю и, без сомнения, уяснит нам много в родных святынях, сближая с явлениями сверхъестественного порядка»[34]. Как считает Ухтомский, продуктивным и практически нужным будет изучение тибетской медицины, которая начинает вызывать интерес в Европе, в том числе «в виду возможной, хотя и не доказанной связи (через Индию) с Египтом и Элладой»[35].

30. Там же. С. 53–54.
31. Там же. С. 70.
32. Там же. С. 73.
33. Там же. С. 73.
34. Там же. С. 73.
35. Там же. С. 74.

Он высказывает опасение, что поход англичан на Тибет будет способствовать разрушению древнебуддийского творчества. Царский сановник и исследователь сокрушается, что Россия опоздала наладить более тесное сотрудничество с «царством Далай-ламы», несмотря на то, что у империи были все возможности и основания: наличие «своих буддистов», развитие этнографии и востоковедения, опыт российских путешествий по Центральной Азии. Он сожалеет, что сегодня, несмотря на эти факторы, его страна «чуть ли не из чужих рук станет получать важнейшие сведения о тяготевшем к нам Тибете»[36] и все-таки надеется, что «свободный дух великих лам-перерожденцев в силу политического давления англичан рано или поздно направится по новым путям, поищет себе соответствующей телесной оболочки, и в один прекрасный день мы увидим Далай-ламу, Баньчень-богдо воплощенными в сферу русского влияния»[37].

Ухтомский выразил свое отношение к Востоку и буддизму и в поэтическом творчестве. О Востоке он пишет в романтических красках, восхищенно говорит, что тот пленил его своим величием и тайной:

Восток!.. Заря святынь, завещанных вселенной
Союз луны и звёзд в ночи священных рек...
... Но в царственном венце, под вечной багря-
ницей
Пред Западом молчит загадочный Восток
... Я шел к тебе один дорогою случайной,
Страшась нарушить сон немых твоих могил:
Ты покорил меня своей могучей тайной,
Ты взял мои мечты и сердце окрылил...[38]

Размышления о том, что буддийское вероучение было воспринято монгольскими народами, способствовало развитию их духовной жизни, становлению их величия тогда, когда «святость Ганга» наполнила прекрасные степи Монголии, отражены в стихотворении Ухтомского «В Монголии»:

36. Там же. С.128.

37. Там же. С. 128.

38. *Ухтомский Э.Э.* Из прошлого: [Сб. стихов]. СПб: паровая скоропеч. «Восток», 1902. С. 28.

Зеленая, мягкая степь, ты меня полонила!
Синеюшей далью мои окрылила мечты:
Над тем, кто душею устал, глубока и ярка
твоя сила,—
Немая победная мощь изумрудной живой красоты!
По-прежнему веет над степью душа Чингисъ-хана,
Но вольный наездник началом иным покорен:
Пред мысленным взором его развернулась Нир
-вана—
Кочевнику снится нездешний, полуденный сон...
И краски, и звуки индийского знойнаго мира
Чаруют монгола и жгут его грезы огнем —
Далекие боги нисходят из бездны эфира
И ходят по степи знакомым путем...
И святостью Ганга, и блеском кремлей Раджпутаны
Весь воздух степного приволья окрест напоен:
У дикаго, страннаго люда на бедные станы
Ложится сверкающий отблеск великих времен.
Я чувствую ужас пустыни средь этих блужданий
по степи,
Я вижу безстрастные лица вкруг дымных
костров:
Народному духу не страшны телесныя цепи,
Где солнце недвижных основ[39].

И в исследованиях, и в публицистических статьях, и в лирике Ухтомского красной нитью проходит мысль о значимости буддизма для народов Азии. В них обосновывается, что включение буддийских идей и этических постулатов буддизма в жизненное пространство кочующих монгольских племен, освоение ими буддийской философии способствовало развитию нравственного сознания, становлению у них различных сфер культуры (языка, медицины, литературы, живописи, архитектуры и т.д.), формированию установки на социокультурное взаимодействие с другими народами.

Азиофильские пристрастия и деятельность высокопоставленного чиновника и исследователя Ухтомского важны и в связи с его влиянием на философскую и литературную среду Санкт-Петербурга. Известна длительная дружба Ухтомского с философом

39. *Ухтомский Э.Э.* Из прошлого: [Сб. стихов]. СПб: паровая скоропеч. «Восток», 1902. С. 125.

Владимиром Соловьевым. Ю. Стрижак отмечает, что «наиболее важные для судеб России отношения между Соловьевым и Ухтомским оказались связаны с политикой и культурой Дальнего Востока»[40]. И хотя взгляды Ухтомского и Соловьева на роль Востока в истории России и в развитии мировой цивилизации не совпадали, сама тема Дальнего Востока оказалась своеобразным связующим звеном в их отношениях. В 1901 г. после смерти В. Соловьева его друзьями в Петербурге было образовано «соловьевское» общество, в котором Ухтомский играл значительную роль и которое в разное время посещали такие известные петербургские персоны, как князь С.М. Волконский, А.П. Саломон, Э.Л. Радлов, А.А. Столыпин, И.И. Толстой, Ал. Гейдена, Н.Н. Львов, С.И. Шидловский, Оболенский, Д.Н. Цертелев, Г.А. Евреинов, С.Л. Франк и др.[41] Не вызывает сомнения, что темы, связанные с «восточничеством», на этих встречах были широко обсуждаемы, и мнение Ухтомского — известного знатока восточной культуры и реальных событий в Азии — было значимым и влиятельным.

Конец XIX — начало XX в. был периодом активного освоения буддийских идей в культуре России. Как уже говорилось, этому способствовали как внутренние, так и внешние причины и влияния. Среди этих причин — осознание значимости восточных регионов Российской империи, определение роли буддизма в реализации вопросов внутренней политики и задач создания благоприятной для развития восточных окраин социально-политической ситуации. Это нашло выражение и в становлении и укреплении Буддийской Сангхи России и института Хамбо-лам. К значимым внутренним факторам относится также формирование национальной интеллигенции у бурят и калмыков, понимание ими собственных интеллектуально-просвещенческих задач и восприятие их в качестве значимой силы в политико-управленческой сфере собственного Дальнего Востока и в контексте взаимодействия со странами так называемой буддийской цивилизации. Именно в этот период формируется особый тип путешественника — представителя из «инородческой среды», получившего хорошее образование и при этом сохранившего связи с родной культурой, готового мужественно и целеустремленно достигать поставленные государственные цели.

40. *Стрижак Ю.Н.* Вл. Соловьев и кн. Ухтомский. Личное общение и судьбы России. С. 15.

41. Там же.

Важным фактором в этот период было осознание неудачи ужесточения миссионерской деятельности со стороны Русской православной церкви: ограничение буддийского духовенства и вовлечение в христианство оказалось не только неуспешным, но и вызывало критику со стороны чиновников и интеллектуалов, придерживающихся идей «восточничества».

Нирвана в русской философии: буддийские идеи и авторские конструкты

Вероятно, благоприятной почвой для рецепции буддийских идей в науке, философии, искусстве России того периода стало также достижение этими сферами культуры того уровня развития, когда восприятие разных культурных идей становится стимулом для динамики, совершенствования национальной культуры, превращается в важный фактор достижения ее своеобразия и самостоятельности.

Это можно наблюдать в том, как рос интерес к буддизму в русской философской мысли. В русской религиозной философии буддийские концепции и понятия включены в канву универсалистских систем (В. Соловьев), задач тео- и антроподицеи, генезиса нравственного сознания (В. Соловьев, С. Булгаков), антропологических концепций (Н. Бердяев), идей сотереологии и перевоплощения души (Н. Лосский, С. Франк). Хотя в работах этих авторов неизбежно присутствует апологетика христианства, мировое значение буддизма признается, в рамках компаративистского подхода определяется, отдается дань «религиозному чувству» буддистов, предлагаются оригинальные концепции буддизма как особой «атеистической религии» (С.Н. Булгаков).

Вторую группу работ отечественных философов, освоивших буддийский материал, объединяет стремление включить его в собственные концепции, использовать апелляцию к идеям восточной философии для обоснования собственных задач и идей. К этой группе относятся труды И. Лапшина[42], В. Вернадского[43],

42. *Лапшин И.И.* Проблема «чужого я» в индийской философии. В надзаг. «Отдельный оттиск» из XVI тома, № 1–2 (1947). «Archiv — Orientalini (1947)». Б.м., б.г., с. 96–109.

43. *Вернадский В.И.* Начало и вечность жизни // Вернадский В.И. Начало и вечность жизни / Сост., вступ. ст., коммент. М.С. Бастраковой, И.И. Мочалова, В.С. Неаполитанской. М.: Сов. Россия, 1989. С. 79–113.

К. Циолковского[44]. Сюда же можно отнести рассмотрение буддийской философии как схоластической философии, сходной по своим основным чертам с западной метафизикой у В. Лесевича[45].

Третья группа мыслителей использовала идеи и понятия буддизма в создании собственных синтетических эзотерических систем (Е. Блаватская, Е. Рерих)[46].

Русские философы, пытаясь осмыслить буддийскую традицию, обращали внимание на ее ключевые термины; особое значение они придавали концепции нирваны. Особенности определения этого понятия в работах философов, интерес к доктринальной категории важны для включения данного понятия в культуру России, его использования в разных ее сферах[47]. Остановимся на анализе нескольких работ русских философов, где понятие «нирвана» ими определяется или используется.

С точки зрения пессимистического мировосприятия, типичного в целом для западного понимания этой категории, определял нирвану известный русский философ-позитивист, один из первых последователей О. Конта в России В.В. Лесевич. Нирвана у Лесевича — «небытие или всебытие» одновременно[48]. Это понимание он демонстрирует в работах «Буддизм на Цейлоне» и «Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами»[49]. Нирвана определяется философом как результат отказа от связи с реальным миром, от своей индивидуальной жизни,

44. *Циолковский К.Э.* Нирвана // Очерки о Вселенной. Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. Калуга: Золотая аллея, 2001. С. 7–26.

45. *Лесевич В.В.* Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами. Одесса. Типография Гальперина и Швейцера. Почтовая, 10, 1902; *Лесевич В.В.* Буддийский нравственный тип / Этюды и очерки. С.-Петербург. Типография М.М. Стасюлевича. В.О., 2 л., 7. 1886. С. 364–407; *Лесевич В.В.* Новейшие движения в буддизме, поддерживаемые и распространяемые европейцами. Русская мысль. Ежемесячное литературно-политическое издание. Год восьмой. Книга VIII. Москва. 1887. С. 1–18.

46. *Бернюкевич Т.В.* О рецепции буддийских идей в философии России конца XIX — первой половины XX в. // Вопросы философии. 2011. № 4. С. 153–164.

47. *Бернюкевич Т.В.* Концепт «нирвана» в контексте рецепции буддийских идей в философской культуре России конца XIX — начала XX века // Гуманитарный вектор. Серия: филология, востоковедение. Издательство: Забайкальский государственный университет. 2012. № 4. С. 127–132.

48. *Лесевич В.В.* Буддизм на Цейлоне // Поэма Эдвина Арнольда «Свет Азии» Перевод А. Анненской под ред. В.Лесевича с его предисловием и введением, редактированным им же. Издание второе, иллюстрированное. С.-Петербург. Типография и Литография В.А. Тиханова, 1893. С. 288.

49. *Лесевич В.В.* Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами. Одесса: ипография Гальперина и Швейцера. Почтовая, 10, 1902.

как продукт созерцательных практик: «термин этот всегда и везде имел два значения: объективное, относящее Нирвану за пределы возможного опыта, и субъективное, сводящее ее на известное состояние сознания, желаемое созерцателем или считаемое им достигнутым»[50]. Такое определение нирваны вполне соответствует критике Лесевичем буддизма как умозрительной метафизической системы, которая, как и система западной метафизики, должна быть, по мнению философа-позитивиста, заменена позитивной философией.

Вполне закономерной и объяснимой является критика буддизма и его основных понятий в православном богословии и русской религиозной философии конца XIX — начала XX в. В то же время нельзя не отметить, что в ряде богословских работ высказывается мнение о важном нравственном содержании буддизма, о его месте среди религий мира, значительном влиянии на жизнь адептов. К примеру, в разделе «Оценка буддизма» словарной статьи «Буддизм» в «Православной богословской энциклопедии» (1911 г.) известный богослов и православный историк религии С.С. Глаголев начинает с традиционной критики буддизм за понимание свободы как исключительного отрицания «бесцельной естественной жизни»; за то, что, по его мнению, на высших ступенях буддийского нравственного совершенствования сострадательная любовь отступает перед самосозерцанием; за сущностный «нигилизм». Тем не менее Глаголев признает и определенные этические достоинства буддизма. Он пишет:

> Без сомнения, буддийская мораль должна быть признана очень высокой, и она могла быть создана и усвоена только людьми, обладающими громадными нравственными силами. Нравственные афоризмы буддизму диктовала могучая воля, рвавшаяся из оков подчиняющей ее себе природы и предпочитающая скорее уничтожиться, чем страдать под ее ярмом[51].

При анализе текстов русских религиозных философов (В. Кожевникова, В. Соловьева, С. Булгакова, С. Франка, Н. Лосского и др.) обнаруживается более сложное отношение авторов к буддийской

50. *Лесевич В.В.* Буддизм на Цейлоне. С. 296.

51. *Глаголев С.С.* Буддизм // Православная богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь: издание под ред. проф. А. П. Лопухина. Петроград: Т-во А.П. Лопухина, 1900–1911. Т. 3. 1902. С. 1155.

философии. Это отношение во многом определяется собственной оригинальной философской системой автора и конкретной целью написания философской работы, в рамках которой рассматривается буддизм. В этом контексте интерес представляет известный труд С.Н. Булгакова «Свет невечерний». В этой книге Булгаков пишет, что буддийское «ничто, небытие, нирвана, всеединство безразличия (*tat twam asi* — это есть ты)»:

> ... не есть круглый нуль, но является величиной в высшей степени положительною: именно здесь разумеется то, что существует под покрывалом Майи, которое только застилает наш взор миром явлений; это положительное ничто и составляет подлинную, хотя и трансцендентную для нас действительность, по отношению к которой и установляется типически религиозное отношение[52].

По мнению философа, «нирвана», пусть и определяемая как «ничто», «вполне подходит» под общее самое «широкое» определение Божества. К слову, никто из русских религиозных философов кроме С. Булгакова не говорил о таком «положительном» божественном значении нирваны. Булгаков считает, что нирвана для буддистов является объектом «религиозной функции или предметом религиозного отношения». «Атеистическая» сущность буддизма, являющегося, в то же время, особого рода религией, не в том, что он отрицает бога в качестве предмета религиозного отношения, а в том, что в буддизме божественное — это «ничто α privativum»: «Если бы он совершил первое, он перестал бы быть религией: но так как он делает последнее, он остается религией и лишь ставит нам проблему, как возможно обожествлять “ничто”»[53].

Философа-космиста К.Э. Циолковского в большей степени интересовали антропологические аспекты определения нирваны, именно эти характеристики становятся основой для построения им утопического образа нирваны «деятельностной». Нирвана, по мнению Циолковского, — результат контроля над страстями, который ведет к покою и гармоничному равновесию мыслей и чувств при последующем угасании последних. «Тихое счастье» постепенно с возрастом начинает «медленно угасать», это сопровождается только «слабой грустью и пресыщением жиз-

52. *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Изд-во Республика, 1994. С. 21–22.

53. Там же. С. 22.

нью» и не препятствует плодотворной деятельности индивида. Таким путем и с помощью искусственного отбора, по мнению Циолковского, можно прийти к существованию совершенных людей, мало чувствительных к радости и страданию: «Молодость их не очень восторгает; и старость их не очень мучает. Получается философское равнодушие, равнодушие Будды, величие нирваны»[54]. Именно это состояние станет основой для будущей жизни людей, «великие поступки» которых усовершенствуют не только Землю, но и Вселенную. Такая нирвана, по Циолковскому, вовсе «не смертный покой» и именно она нужна человечеству: «... Итак, да здравствует деятельная нирвана, нирвана бесполезных чувств, но не поступков!»[55]. Статья К.Э. Циолковского «Нирвана» (1914 г.) послужила основанием для разработки им психоэтической концепции, получившей затем развитие в статьях «Ум и страсти», «Научная этика» (1927–1928).

Рецепции буддизма в русской литературе

Одним из интересных и сложных вопросов рецепции буддийских идей и становления русского «азиофильства» является вопрос об идеях и реминисценциях буддизма в русской литературе. Однако если выделение основных тенденций и направлений восприятия буддизма в философской мысли России хоть и затруднительно, но возможно, с литературным творчеством в этом отношении гораздо сложнее. Причина здесь, с одной стороны, в индивидуальной яркости рецепций, а, с другой, во включении их в многообразное пространство творческого восприятия мира художником, где важен каждый отдельный фактор становления писателя и поэта, формирования его художественного метода, наряду с другими факторами влияния (художественной среды, творческих интенций эпохи и конкретных литературных влияний, фактов личной биографии и т.п.). В рамках этого разнообразия воздействия сложно (а может, и не нужно) сравнительно-оценочно определить значимость рецепции буддизма. Однако при этой сложности восприятия буддийских идей литераторами, выявить и описать его можно. Вот кратко о его примерах.

Освоение буддизма и принятие его важных этических оснований очевидно в религиозно-философской системе Л.Н. Толсто-

54. *Циолковский К.Э.* Очерки о Вселенной. М.: ПАИМС, 1992. С. 13.

55. Там же. С. 13.

го, в его имперсоналистической концепции («Исповедь», «Моя жизнь») и яркое включение им буддийских сюжетов и легенд в художественные произведения (Карма», «Это ты», очерки о Будде). Буддийские реминисценции в творчестве И. Бунина, ряд произведений которого (например рассказ «Братья», где цитируется «Сутта-Нипата») буквально построены на положениях философии буддизма и в то же время отражают бунинскую концепцию личности, связаны с особенностями его художественных приемов. Переводы индийских авторов К. Бальмонтом и его лирика, темы и мотивы которой связаны с путешествием поэта в Индию и на Цейлон и интересом к буддийскому мироощущению, к примеру, мотивы иллюзорности и мимолетности бытия. «Восточные легенды» Н. Мамина-Сибиряка, настроение которых связано с влиянием самого «буддийского» философа Европы А. Шопенгауэра. Биографический буддийский контекст у В. Хлебникова, включение им Азии в историософские поиски и пронзительное обращение к буддизму как основанию для преодоления плена времени. Определение М. Волошиным буддизма как «первой религиозной ступени» и восхищение современным ему «посланцем буддизма» Агваном Доржиевым, повлиявшие и на последующие мистико-религиозные поиски поэта, и на интонации его поэзии. Раскрытие буддийского образа в рамках собственной символистской концепции в стихотворении И. Анненского «Буддийская месса в Париже» (при его возможном участии на этом буддийском обряде).

Эти примеры важны и для понимания роли буддийских идей в русской литературе XIX — XX вв., и для определения источников таких ярких феноменов в искусстве России того времени, как авангард и модернизм; как говорилось выше, эти явления нельзя рассматривать в отрыве от общемировых тенденций развития культуры, ее устремлений к Востоку в этот период.

Важным фактором вхождения буддизма в общее культурное пространство России рубежа XIX — XX вв. стало наличие особого культурного фона, благоприятствующего этой рецепции, сочетание интереса и установки на принятие иных идей — то, что можно обозначить как «азиофильство». Оно имело разные формы, выражалось в разных сферах научной, общественной и государственной деятельности. Этот фон способствовал реализации задач восточной политики, как внешней, так и внутренней, стимулировал рост востоковедных исследований, способствовал становлению так называемой национальной интеллигенции на имперской перифе-

рии. В то же время этот фон был результатом деятельности конкретных ученых, исследователей-путешественников (И.П. Минаев, Ф.И. Щербатской, С.Ф. Ольденбург, А.М. Позднеев, П.К. Козлов и др.), государственных деятелей, лидеров буддийского духовенства (Агван Доржиев, Пандито-Хамбо-лама Дымпил Гомбоев и др.). В их ряду есть уникальные личности, совмещающие в своей деятельности и государственную службу, связанную с Востоком, и исследовательские (этнографические и религиоведческие) интересы, и творчество (П.П. Семёнов-Тянь-Шанский, Э.Э. Ухтомский и др.).

В то же время нельзя не учитывать фактор если не изучения, то хотя бы попытки определения сущности буддизма в рамках православных сравнительно-апологетических идей (С. Глаголев, В. Кожевников). Как ни парадоксально, он также имел значение для рецепции буддийских идей в российской культуре. Православные богословы и миссиологи, стремясь определить глубокие различия буддизма и христианства, так или иначе «информировали» читателей об иной религии, вызывая интерес к ней. Между прочим, к началу XX в. изменилась тональность православных работ о буддизме, они стали менее воинственными и если не уважительными (когда речь шла об искренней религиозности буддистов), то, по крайней мере, спокойно-объяснительными; тем не менее православные авторы говорили о духовной «пропасти» между восточными и христианскими учениями с точки зрения догматов и священных текстов.

Безусловно, способы и формы освоения буддийских идей в разных сферах культуры (например, в философии и литературе) различались и зависели не только от общих, мировых и российских, тенденций, но и от специфики интеллектуальных концепций и творческих систем конкретных авторов. Интерес к буддизму в русской философии либо проявлялся в контексте исканий русской религиозной философии с ее духовно-универсалистскими и нравственно-антропологическими интенциями (В. Соловьев, С. Булгаков, Н. Бердяев, Н. Лосский, С. Франк), либо помогал обнаружить новый материал для аргументации собственных философских идей (И. Лапшин, В. Вернадский, К. Циолковский, В. Лесевич). Наконец, буддийские идеи могли включаться в оригинальные философско-эзотерические системы (Е. Блаватская, Е. Рерих). Сложный механизм освоения инокультурных идей отразился в интерпретации и даже своеобразном конструировании содержания основополагающих буддийских категорий, например, таких как «нирвана». В литературных произведениях

конца XIX — начала XX в. присутствие буддийских идей и буддийских реминисценций невозможно рассматривать вне контекста взаимоотношений философии и литературы и их различия в механизмах включения новых идей в пространство авторского текста. Так, примеры рецепции буддизма в русской литературе (в творчестве Л. Толстого, И. Бунина, И. Анненского, К. Бальмонта, М. Волошина, В. Хлебникова) отличаются индивидуальной яркостью и органичностью с точки зрения творческого мировосприятия и авторского художественного метода.

Библиография / References

Агван Доржиев — выдающийся политический, общественный, религиозный деятель и видный российский дипломат. Сборник научных статей. Улан-Удэ: ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2007.

Андреев А.И. Храм Будды в Северной столице. СПб.: «Нартанг», 2004.

Бернюкевич Т.В. Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». М.: Книжный дом «Либроком», 2009.

Бернюкевич Т.В. Буддизм в русской литературе конца XIX — начала XX века: идеи и реминисценции. СПб.: Нестор-История, 2018.

Бернюкевич Т.В. Концепт «нирвана» в контексте рецепции буддийских идей в философской культуре России конца XIX — начала XX века // Гуманитарный вектор. Серия: филология, востоковедение. Издательство: Забайкальский государственный университет. 2012. № 4. С. 127–132.

Бернюкевич Т.В. Внешнеполитические факторы рецепции буддийских идей в России в конце XIX — начале XX в. // Концепт: философия, религия, культура. 2017. № 2. С. 54–63.

Бернюкевич Т.В. О рецепции буддийских идей в философии России конца XIX — первой половины XX в. // Вопросы философии. 2011. № 4. С. 153–164.

Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Изд-во Республика, 1994.

Ванчикова Ц.П. Тибетские и монгольские источники о деятельности первых настоятелей Цугольского дацана // Культура Центральной Азии: письменные источники. Улан-Удэ, 2006. С. 85–101.

Ванчикова Ц.П., Чимитдоржин Д.Г. История буддизма в Бурятии: 1945–2000 гг. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.

Вернадский В.И. Начало и вечность жизни // Вернадский В.И. Начало и вечность жизни / Сост., вступ. ст., коммент. М.С. Бастраковой, И.И. Мочалова, В.С. Неаполитанской. М.: Сов. Россия, 1989. С. 79–113

Глаголев С.С. Буддизм // Православная богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь: издание под ред. проф. А.П. Лопухина. Петроград: Т-во А.П. Лопухина, 1900–1911. Т. 3: Ваал — Вячеслав, 1902. С. 1147–1157.

Доржиев А. Занимательные заметки: описание путешествия вокруг света (Автобиография [в стихах]) / Пер. с монг. А.Д. Цендиной; транслитерация, предисл., коммент., глоссарий и указ. А.Г. Сазыкина и А.Д. Цендиной. М.: Восточная литература, 2003.

Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века (Россия и сопредельные страны). СПб.: Наука, 1998.

Жуковская Н.Л. О буддизме и буддистах. Статьи разных лет: 1969–2011. М.: Ориенталия, 2013.

Лапшин И.И. Проблема «чужого я» в индийской философии. В надзаг. «Отдельный оттиск» из XVI тома, № 1–2 (1947). «Archiv — Orientalini (1947)». Б.м., б.г. С. 96–109.

Лепехов С.Ю. Цивилизационные последствия распространения буддизма Махаяны на азиатском континенте // Вестник Бурятского государственного университета. 2016. Вып. 6. С. 48–59.

Лесевич В.В. Буддизм на Цейлоне // Поэма Эдвина Арнольда «Свет Азии». Перевод А. Анненской под ред. В. Лесевича с его предисловием и введением, редактированным им же. Издание второе, иллюстрированное. С.-Петербург. Типография и Литография В.А. Тиханова, Садовая № 27, 1893.

Лесевич В.В. Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами. Одесса: Типография Гальперина и Швейцера. Почтовая, 10, 1902.

Лесевич В.В. Буддийский нравственный тип / Этюды и очерки. СПб: Типография М.М. Стасюлевича. В.О., 2 л., 7, 1886.

Лесевич В.В. Новейшие движения в буддизме, поддерживаемые и распространяемые европейцами. Русская мысль. Ежемесячное литературно-политическое издание. Год восьмой. Книга VIII. Москва. 1887. С. 1.

Россия и Тибет: сборник русских архивных документов, 1900–1914. М.: Вост. литература, 2005.

Русско-индийские отношения в 1900–1917 гг. Сборник архивных документов и материалов. М.: Восточная литература, 1999.

Сафронова Е.С. Буддизм в России (российские буддологи о буддизме в России) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 1. С. 140–164.

Сафронова Е.С. Буддизм в России. М.: Изд-во РАГС, 1998.

Стрижак Ю.Н. Вл. Соловьев и кн. Ухтомский. Личное общение и судьбы России // Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 13 (304). Философия. Социология. Культурология. Вып. 29. С. 153–158.

Уланов М.С. Буддизм в русской культуре конца XIX — первой половины XX века. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2006.

Ухтомский Э.Э. Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. С.-Петербург. Паровая Скоропечатня, 1904.

Ухтомский Э.Э. Из прошлого: [Сб. стихов]. СПб: паровая скоропеч. «Восток», 1902.

Ухтомский Э.Э. О состоянии миссионерского вопроса в Забайкалье. С.-Петербург. Синодальная типография, 1892.

Циолковский К.Э. Нирвана // Очерки о Вселенной. Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. Калуга: Золотая аллея, 2001. С. 7–26.

Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. М.: ПАИМС, 1992.

Цыремпилов Н.В. Буддизм и империя. Бурятская община в России (XVIII — нач. XX в.). Улан-Удэ: Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, 2013.

Agvan Dorzhiev — vydaiushchiisia politicheskii, obshchestvennyi, religioznyi deiatel' i vidnyi rossiiskii diplomat. Sbornik nauchnykh statei [Aghvan Dorzhiev is an outstanding political, public, religious leader and a prominent Russian diplomat. Collection of scientific articles] (2007). Ulan-Udė: FGOU VPO VSGAKI.

Andreev, A.I. (2004) *Khram Buddy v Severnoi stolitse* [Budda cathedral in the Nosthern capital]. SPb.: Nartang.

Berniukevich, T.V. (2009) *Buddizm v rossiiskoi filosofskoi kul'ture: «chuzhoe» i «svoe»* [Buddhism in Russian philosophical culture: "alien" and "ours"]. M.: Knizhnyi dom «Librokom».

Berniukevich, T.V. (2018) *Buddizm v russkoi literature kontsa XIX — nachala XX veka: idei i reministsentsii* [Buddhism in Russian literature of the late XIX — early XX centuries: ideas and reminiscences]. SPb: Nestor-Istoriia.

Berniukevich, T.V. (2012) "Kontsept «nirvana» v kontekste retseptsii buddiiskikh idei v filosofskoi kul′ture Rossii kontsa XIX — nachala XX veka" [The concept of "nirvana" in the context of the reception of Buddhist ideas in the philosophical culture of Russia of the late XIX — early XX centuries], *Gumanitarnyi vektor. Seria: filologia, vostokovedenie. Izdatel'stvo: Zabaikal'skiy gosudarstvennyi universitet* 4: 127–132.

Berniukevich, T.V. (2011) "O retseptsii buddiiskikh idei v filosofii Rossii kontsa XIX — pervoy poloviny XX v." [On the reception of Buddhist ideas in the Russian philosophy at the end of the 19th — the first half of the 20th century], *Voprosy filosofii* 4: 153–164.

Berniukevich, T.V. (2017) "Vneshnepoliticheskie faktory retseptsii buddiyskikh idei v Rossii v kontse XIX — nachale XX v." [Foreign policy factors of reception of Buddhist ideas in Russia in the late XIX — early XX centuries], *Kontsept: filosofiia, religiia, kul'tura* 2: 54–63.

Bulgakov, S.N. (1994) *Svet Nevecherniy. Sozertsania i umozrenia* [Non-Evening Light. Contemplation and speculation]. M.: Izd-vo Respublika.

Dorzhiev, A. (2003) *Zanimatelnie zametki: Opisanie puteshestviia vokrug sveta (Aftobiografia)* [Amusing notes: journey around the world (autobiography)], translated from Mongolian A. Tsendina; transliteration, foreword, glossary and index A. Sazikin & A.Tsendina. Moscow: Vostochnaya literatura.

Ermakova, T.V. (1998) *Buddiiskii mir glazami rossiiskikh issledovatelei XIX — pervoi treti XX veka (Rossiia i sopredel'nye strany)* [The Buddhist world through the eyes of Russian scholars of the 19th century — the first third of the 20th century (Russia and neighboring countries)]. SPb.: Nauka.

Glagolev, S.S. (1902) "Buddizm" [Buddism], in A.P. Lopukhin (ed.) *Pravoslavnaia bogoslovskaia entsiklopediia ili Bogoslovskii entsiklopedicheskii slovar'*, pp. 1147–1157. Petrograd: T-vo A.P. Lopukhina, 1900–1911. T. 3: Vaal — Viacheslav.

Lapshin, I.I. *Problema "chuzhogo ia" v indiiskoi filosofii* [The "Alien Self" Problem in Indian Philosophy]. V nadzag. «Otdel′nyi ottisk» iz XVI toma, № 1–2 (1947). "Archiv — Orientalini (1947)", pp. 96–109

Lepekhov, S. Iu. (2016) "Tsivilizatsionnye posledstviia rasprostraneniia buddizma Makhaiany na aziatskom kontinente" [The civilizational consequences of the spread of Mahayana Buddhism on the Asian Continent], *Vestnik Buriatskogo gosudarstvennogo universiteta* 6: 48–59.

Lesevich, V.V. (1902) *Buddiiskie legendy i ikh sootnoshenie s buddiiskimi dogmatami* [Buddhist legends and their relationship with Buddhist dogma]. Odessa: Tipografiia Gal′perina i Shveitsera. Pochtovaia, 10.

Lesevich, V.V. (1886) *Buddiiskii nravstvennyi tip. Etiudy i ocher*ki [Buddhist moral type. Etudes and essays]. SPb: Tipografiia M.M. Stasiulevicha. V.O., 2 l., 7.

Lesevich, V.V. (1893) "Buddizm na Tseilone" [Buddhism on Ceylon], in V. Lesevich (ed.) Poema Edvina Arnol′da "Svet Azii". SPb: Tipografia i Litografia V.A. Tikhanova.

Lesevich, V.V. (1887) *Noveishie dvizheniia v buddizme, podderzhivaemye i rasprostraniaemye evropeitsami* [The newest movements in Buddhism, supported and dissem-

inated by Europeans]. Russkaia mysl′. Ezhemesiachnoe literaturno-politicheskoe izdanie. God vos′moi. Kniga VIII. Moskva. s. 1

Rossia i Tibet: sbornik russkih arhivnih dokumentov, 1900–1914 [Russia and Tibet: collection of Russian archival documents] (2005), Moskva: Vostochnaya literatura.

Russko-indiyskie otnosheniia v 1900–1917 gg. Sbornik arkhivnykh dokumentov i materialov [Russian-Indian relations in 1900–1917 Collection of archival documents and materials] (1999). M.: Vostochnaia literatura.

Safronova, E.S. (1998) *Buddizm v Rossii* [Buddhism in Russia]. M.: Izd-vo RAGS.

Safronova, E.S. (2010) "Buddizm v Rossii (rossiiskie buddologi o buddizme v Rossii)" [Buddhism in Russia (Russian Buddhist scholars on Buddhism in Russia)], *Gosudarstvo, religiia, Tserkov' v Rossii i za rubezhom* 1: 140–164.

Strizhak, Iu.N. (2013) "Vl. Solov′ev i kn. Ukhtomskii. Lichnoe obshchenie i sud′by Rossii" [Vl. Soloviev and Prince Ukhtomsky. Personal communication and the fate of Russia], *Vestnik Cheliabinskogo gosudarstvennogo universiteta 13 (304). Filosofiia. Sotsiologiia. Kul'turologiia* 29: 153–158.

Tsiolkovskii, K.E. (2001) "Nirvana" [Nirvana], in K.E. Tsiolkovskii *Ocherki o Vselennoi*, pp. 7–26. Kaluga: Zolotaia alleia.

Tsiolkovskii, K.E. (1992) *Ocherki o Vselennoi* [Essays on the Universe]. M.: PAIMS.

Tsyrempilov, N.V. (2013) *Buddizm i imperiia. Buryatskaia obshchina v Rossii (XVIII — nach. XX v.)* [Buddhism and empire. The Buryat community in Russia (XVIII — early XX century)]. Ulan-Ude: Institut mongolovedeniya, buddologii i tibetologii SO RAN.

Ukhtomskiy, E.E. (1904) *Iz oblasti lamaizma. K pokhodu anglichan na Tibet* [From the realm of Lamaism. To the campaign of the British in Tibet]. SPb: Parovaya Skoropechatnya.

Ukhtomskiy, E.E. (1892) *O sostoyanii missionerskogo voprosa v Zabaikal'e* [On the missionary issue in Zabaikal'e]. SPb: Sinodal′naia tipografiia.

Ukhtomskiy, E.E. (1902) *Iz proshlogo: [Sb. stikhov]* [From the Past. Collection of poetry]. SPb: parovaya skoropech. "Vostok".

Ulanov, M.S. (2006) Buddizm v russkoi kul′ture kontsa XIX — pervoi poloviny XX veka [Buddhism in Russian culture of the late XIX — the first half of the XX century]. Elista: Izd-vo KalmGU.

Vanchikova, Ts.P. (2006) "Tibetskie i mongol′skie istochniki o deiatel′nosti pervykh nastoiatelei Tsugol′skogo datsana" [Tibetan and Mongolian sources on the activities of the first rectors of the Tsugolsky datsan], in *Kul'tura TSentral'noi Azii: pis'mennye istochniki*, pp. 85–101. Ulan-Ude.

Vanchikova, Ts.P., Chimitdorzhin, D.G. (2006) *Istoriia buddizma v Buriatii: 1945–2000 gg*. [The history of Buddhism in Buryatia: 1945–2000]. Ulan-Ude: Izd-vo BNTS SO RAN.

Vernadskii, V.I. (1989) Nachalo i vechnost′ zhizni [The beginning and eternity of life], in Vernadskii, V.I. *Nachalo i vechnost' zhizni*, pp. 79–113. M.: Sov. Rossiia.

Zhukovskaia, N.L. (2013) *O buddizme i buddistakh. Stat'i raznykh let: 1969–2011* [About Buddhism and Buddhists. Articles of different years: 1969–2011]. M.: Orientalia.