

БУДДИЙСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА
В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ «СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА»*

Уланов Мерген Санджиевич, доктор философских наук, профессор

Калмыцкий государственный университет
358000, Российская Федерация, Элиста, ул. Пушкина, 11
E-mail: ulanov1974@mail.ru

Статья посвящена исследованию процесса осмысления буддизма в русской религиозной философии «серебряного века». Исследование показало, что русские философы, несмотря на христианоцентризм, признавали важную роль буддизма в мировой культуре, осознавали и положительно оценивали ее нравственные ценности. Кроме того, сравнивая буддийское учение и русскую религиозную философию, можно найти и ряд общих моментов.

Ключевые слова: буддизм, русская философия, религиозная философия, буддийская философия, «серебряный век, диалог культур, Восток, Россия

BUDDHIST PERSPECTIVE IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY «SILVER AGE»

Ulanov Mergen S., D.Sc. (Philosophical), Professor

Kalmyk State University
11 Pushkin st., Elista, 358000, Russian Federation
E-mail: ulanov1974@mail.ru

The article investigates the process of understanding of Buddhism in the Russian religious philosophy of the «Silver Age». The study showed that Russian philosophers, despite hristianotsentrizm, recognized the important role of Buddhism in the world culture, aware of, and appreciates its moral values. In addition, comparing the Buddhist doctrine and Russian religious philosophy, can be found a number of common points.

Keywords: Buddhism, Russian philosophy, religious philosophy, Buddhist philosophy, «Silver Age», the dialogue of cultures, East, Russia

Длительное существование в социокультурном пространстве России народов исповедующих буддизм (калмыки и буряты) не могло не стимулировать интерес к буддизму, стремление осмыслить его религиозно-философские и социокультурные аспекты. Однако до середины XIX в. обращения к буддийской проблематике в русской общественно-философской мысли были достаточно редки и ограничивались фрагментарными высказываниями. Одной из основных причин данного положения дел был недостаток буддологической литературы, невозможность ознакомиться с основными каноническими текстами буддизма.

В этом плане как особый рубеж можно выделить период рубежа XIX–XX вв., когда в России стал возрастать интерес к восточной культуре. Интерес к религиям Востока, в частности к буддизму стимулировался главным образом влиянием Запада, где начинался кризис рационализма, позитивизма и европоцентризма, которые в течение долгого времени доминировали в западном мышлении. Мир становился более открытым, развитие демократических институтов в странах Запада создавало новые возможности для свободы выбора мировоззрения. Значительную роль здесь, несомненно, сыграли и успехи востоковедения.

Увлечение буддизмом в странах Запада происходило на фоне изменения общего подхода к проблеме Запад – Восток. Постепенно изживал себя европоцентристский взгляд на Восток как отсталый в культурном отношении регион. В то же время начинают получать широкое распространение творческий диалог двух культур, обмен ценностями, стремление понять чужое, незнакомое. В этих тенденциях нашло свое выражение вечное стремление человечества к единой универсальной культуре при сохранении специфики каждой отдельной культуры. Труды А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Э. Гартмана и других западных философов конца XIX – начала XX в. заставили по-новому посмотреть на духовное наследие народов Азии, помогли лучше ощутить близость многих положений философии Востока и Запада. Шопенгауэр и Ницше восприняли буддизм не как древнюю реликвию, сохранившую память о первых шагах человеческой личности в поисках истины, но как новую парадигму жизни, новый подход к важнейшим вопросам человеческого существования [13].

Интерес к буддизму не обошел и русскую религиозную философию «серебряного века», отдельные представители которой в этот период стали активно обращаться к буддийской проблематике. Особый интерес в этой связи представляют труды известного русского религиозно-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, в рамках проекта проведения научных исследований «Буддизм и хозяйственная культура Востока (социально-философский анализ)», проект № 15-03-00251а.

го философа В.С. Соловьева, в творчестве которого буддийская тематика занимает значительное место. Интерес к буддийской, индуистской и конфуцианской мысли проявился у русского мыслителя еще на ранних этапах его философского творчества и не покидал в течение всей жизни. Обостренное внимание философа к буддизму было вызвано, на наш взгляд, несколькими причинами. 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. В-третьих, обращение к индийской философии было вызвано увлечением Соловьева творчеством А. Шопенгауэра. Кроме того, обращение к опыту духовных традиций всего человечества всегда рассматривалось Соловьевым, как важная предпосылка плодотворного и свободного творческого поиска.

Не соглашаясь полностью ни с одним из религиозных и философских учений (за исключением лишь христианского), Соловьев не игнорирует их, а наоборот, оправдывает, видя в каждом из них закономерное проявление общечеловеческой мысли. Соловьев создавал философское всеединство путем синтеза всего того истинного, что заключали в себе прежние религиозно-философские системы, и был убежден в ненарасности каждой выстраданной в духовном и историческом опыте мысли [9].

По словам философа, 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 заблуждения чистой истиной, т.к. тогда истина возникла 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 [12, с. 43]. Данный подход определил и отношение Соловьева к буддизму, о котором он писал, главным образом, в контексте учения о всеединстве.

Интересно, что истоки учения о всеединстве русский философ усматривал именно в Древней Индии и связывал это с появлением буддизма. Здесь, по его мнению, впервые была выдвинута идея о тождестве всеобщего и отдельного: «все есть одно», а личность обнаружила свою вовлеченность во всеединое и поняла родственную близость всего сущего. Соловьев считал, что личность, восприняв буддийскую доктрину, сознает здесь 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. Понимание бесконечности человеческого духа, с точки зрения Соловьева, происходило и до возникновения буддизма, однако в нем подобное понимание впервые получило реально-историческое воплощение. Русский мыслитель также считал, что в буддизме достоинство человека впервые стало определяться не его принадлежностью к какому-либо роду или национально-политическому объединению, а только внутренним актом выбора определенного духовного идеала [11, с. 310].

В отличие от господствовавшей тогда точки зрения на нирвану как на угасание жизни или полное ничто, Соловьев видел в данном понятии и положительное начало. По мнению философа, буддист понимает нирвану как отрицательное выражение истинной реальности, как отрицательное обозначение божественного, и в этом, пишет Соловьев, он прав, потому что божественное выше любого определения и по сравнению с бытием нашего мира оно есть небытие [10, с. 23].

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 [11, с. 325].

Отдавая должное буддийскому универсализму, Соловьев при этом обнаруживал в нем некоторую ограниченность, которую он усматривал в том, что буддизм, провозгласив принцип равенства всех людей, не поставил перед собой задачу объединения человечества в новое единое государство. В результате, по мнению мыслителя, буддизм, будучи чуждым идее вселен-

ского царства показал, что он является только первой, начальной ступенью развития общечеловеческого духа. Второй ступенью философ считал платонизм, провозгласивший необходимость государства. Третью, заключительную стадию развития, он связывает с объединением стран и народов в единое всемирное государство, по типу Царства Божьего в христианстве. При этом тезис философа о чуждости для буддизма идеи построения вселенского царства представляется достаточно спорным, так как в странах буддийского Востока широко известна доктрина о царе – бодхисатве. Данное учение связано с ожиданиями пришествия грядущего Будды – Майтреи и воцарения всемирного справедливого правителя, который должен установить на земле мир и благоденствие. Кроме того, как уже говорилось выше, в ряде регионов северного буддизма было популярно учение о Шамбале, предполагающее установление в будущем всемирного государства.

Духовно-нравственное значение человеческой личности, подчеркивал Соловьев, требует для нее полноты жизни и совершенства. Для претворения этой фундаментальной задачи в реальной жизни, по мнению русского философа, нужно отказаться от удовлетворения ограниченной и несовершенной действительности. Но это только первый шаг к идеалу, который был сделан буддизмом. Вторым шагом на эволюционном пути был платонизм (или в целом идеализм), который выдвинул идею подлинного достойного бытия. Осуществление этого прекрасного бытия в земном мире стало третьим шагом в истории человечества, сделать который было суждено христианству [11, с. 325].

Таким образом, Соловьев, как и Гегель, попытался вписать буддийскую религию в общепланетарный историко-философский процесс, в котором буддизму отводилась роль начальной «ступени». По мнению В.Г. Лысенко, романтический взгляд на Индию как на детство человечества Гегеля и шопенгауэровская романтизация отрицания являются главными составляющими соловьевской концепции буддизма [8, с. 50].

Необходимо 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, то со временем его оценки стали более точными. По-видимому, это было связано с более углубленным изучением им буддизма и пониманием того факта, что исключительно отрицательный абсолюте не может служить основой ни одной религиозно-философской сотериологической системы. В связи с этим мыслитель на более позднем этапе своего творчества обнаружил в нирване положительные черты. Это повлекло за собой определенную эволюцию его взгляда на весь буддизм.

Конечно, недостаточное развитие мировой буддологии в конце XIX в., несомненно, сказалось на понимании Соловьевым буддизма. В результате некоторые его оценки буддизма оказались неверными. Тем не менее, исследование В.С. 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-философским учениям относились зачастую как к мифам и легендам, он смело заявил о правах буддийской мысли на общемировое философское наследие.

Другой известный русский религиозный философ С.Н. Булгаков рассматривал буддийское учение как аскетизм. Главным положением философии аскетизма, писал Булгаков, является то, что жизнь есть зло, которое подлежит подавлению и отрицанию, а если это так, то для напуганного воображения аскета единственным выходом остается подавлять в себе эту жизнь, сокращать потребности, отрицать богатство. Основные принципы аскетизма прямо противоположны наиболее важной предпосылке политэкономии, которая заключается в признании необходимости роста потребностей. Аскетизм, писал философ, отрицая желательность увеличения потребностей, отвергает экономическое развитие и материальную культуру [5, с. 238].

Однако этим дело не ограничивается, ибо для аскетического мировоззрения, утверждал Булгаков, не существует истории как некоего разумного, планомерного, целесообразного процесса развития человечества. Для аскета историческая жизнь предстает как многообразное и многочисленное повторение индивидуальной человеческой жизни. Она не является задачей, которую человечество может разрешить и не придает истории самостоятельную ценность. Поэтому перед людьми стоит лишь одна цель – индивидуальное спасение от мирового зла.

Булгаков подчеркивал, что доктрина аскетизма, наиболее ярким и последовательным выражением которой является буддизм, антиисторична, так как отвергает общественные задачи, представляя место лишь нравственному индивидуализму. Данную особенность буддийской религии, по его мнению, можно наблюдать и в современную эпоху в тех учениях, которые отрицают политэкономии, материальную культуру и общественную мораль. Типичными примерами таких учений являются мировоззренческие системы Л. Толстого и А. Шопенгауэра [5, с. 238–239].

В другой своей книге «Свет невечерний: Созерцания и умозрения» Булгаков определил религию как «прямое опознание Божества и живой связи с ним». Важнейшим признаком религии, по мнению философа, является объективный характер поклонения Божественному началу, который связан с ощущением его трансцендентности. Подобному требованию соответствуют все мировые конфессии, в том числе и буддизм. Понятие безбожной религии для Булгакова внутренне противоречиво, так как любое вероучение основывается на опытном познании того факта, что Бог существует, т.е., что над нашим земным бытием, возвышается потусторонний божественный мир, который становится доступным религиозному сознанию.

Предвидя возможные возражения о наличии такой религии без Бога в лице буддизма, Булгаков предложил отделять конкретную религиозную практику от философской доктрины. Популярный, или народный буддизм, писал мыслитель, не ограничивается лишь отрицанием единого Бога, но содержит также в себе элементы политеизма и даже фетишизма. Кроме того, по его словам, нирвана не является понятием отрицательным, а наоборот, может быть определена как божество. В буддизме, подчеркивал Булгаков, нирвана не представляет собой полное отрицание, так как все она является исключительно положительным феноменом и составляет подлинную реальность, с которой, несмотря на ее потусторонность, буддисты устанавливают религиозную связь [4, с. 21].

Итак, можно отметить, что отношение Булгакова к буддизму в целом было достаточно терпимым. Мыслитель не отрицал положительного содержания в буддизме, не допускал резкой критики, но при этом относил его к аскетизму, который, по мнению мыслителя, чужд современному сознанию своим антиисторизмом и отказом от постановки общественных или коллективно-нравственных задач.

В этом взгляде на буддизм С.Н. Булгаков фактически повторяет точку зрения М. Вебера о том, что для религий индийского происхождения – буддизма и индуизма – характерно стремление отхода от мира. «Ортодоксальные и гетеродоксальные, индуистские и буддистские ученые мужи (Gebildete) ...», – указывал М. Вебер, – находили сферу своих подлинных интересов далеко за пределами явлений этого мира – в поисках мистического, вневременного спасения души и бегства от бессмысленного механизма «колеса» бытия» [6, с. 22]. Однако историческая практика и полевые исследования опровергают мнение об иррационализме буддизма и его враждебности социально-экономическому прогрессу. Так, буддизм вместе с конфуцианством оказали большое влияние на формирование деловой этики в Японии и других странах Дальнего Востока. Неслучайно, в XXI в. мировой капитал перемещается в Восточную и Юго-Восточную Азию, где распространены эти религии [14].

Н.А. Бердяев пытался осмыслить буддизм как религию, выработавшую уникальное отношение к проблеме страдания. В работах «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности» и «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» Бердяев рассмотрел понимание феномена страдания буддизмом, стоицизмом и христианством. Именно они, по Бердяеву, дают три ответа, которые являются главными в истории человеческой мысли [3, с. 416].

Буддизм, с точки зрения Бердяева, не желает, чтобы человек взял на себя бремя жизни и нес ее крест. Он не пытается изменить, преобразить мир, а берет его лишь таким, каков он есть, изменяя при этом отношение к нему. Христианство же, пишет мыслитель, принимает жизнь с ее болью, берет на себя крест и ищет спасение через просветленное перенесение страданий, хотя при этом отношение христианства к страданию остается двойственным. С одной стороны, оно является следствием греха и зла, с другой оно есть искупление, т.е. имеет положительную ценность. Поэтому христианин не боится страданий. Буддизм, по словам Бердяева, не знает тайны креста, поэтому и не понимает то, как можно жить, принимая страдания [1, с. 111]. Данное утверждение, с нашей точки зрения, не является верным, так как не учитывает наличие в буддизме учения о бодхисаттве – личности, добровольно берущей на себя страдания ради блага живых существ.

Отличительной чертой буддизма Бердяев называет непротивление злу насилем. Эта особенность, по его словам, присуща и национальному характеру русского народа. Русское непротивленство, отмечает мыслитель, содержит в себе очень опасный и расслабляющий уклон от христианского учения к буддийскому. Пассивное добродушие и уступчивость нельзя считать добродетелью. Необходима доброта активная, способная защитить отстаиваемые принципы [2, с. 385]. В действительности, принцип ненасилия является одним из наиболее важных в буддизме, однако он не абсолютизируется.

Русский философ В.П. Вышеславцев обращался к буддизму в контексте проблемы любви и сострадания в христианской и индо-буддийской традиции. В своей работе «Сердце в христианской и индийской мистике» он дает компаративистский анализ этических норм христианства и индийской мистикой, под которой мыслитель в имел в виду прежде всего буддизм. Здесь

Вышеславцев попытался показать всю глубину различия между христианским и индийским мистицизмом. Согласно христианскому учению, отмечал он, любовь – это интимная связь человека с Богом и ближним, отличающаяся мистической глубиной. Любовь предстает здесь как мост, переброшенный от одного сердца к другому. В буддизме же, любовь есть утверждение о двух страдающих личностях, которые одинаково испытывают муки и потому сострадают друг другу. При этом их противоположность и противостояние отрицаются [7, с. 66]. Вывод, сделанный Вышеславцевым не совсем верен, поскольку, согласно буддизму, любовь – это искреннее желание счастья живым существам, а чувство сострадания могут испытывать архаты и будды, которые сами полностью освободились от страданий.

Далее Вышеславцев отмечает, что, хотя буддийская любовь и сострадание резко отличаются от корысти, страсти, приятельства и товарищества, различие между ними и христианской любовью огромно. В христианской религии ближний является индивидуальностью, которая неповторима и противоположна мне. Буддизм же полагает, что множество личностей представляет собой иллюзию, так как, в действительности, в своей сущности они тождественны и неразличимы. В буддизме, по словам мыслителя, отрицается любое индивидуальное бессмертие. Поэтому здесь нет и любви к индивидуальности, нет единства противоположностей, которое есть основа любви. Буддизм утверждает лишь единство лиц, одинаково испытывающих страдания, прекращение которых связано с уничтожением индивидуального разнообразия в безличной нирване [7, с. 66–67]. Подобное утверждение весьма спорно. Буддизм, как уже говорилось, отнюдь не отвергает неповторимое своеобразие личности. Кроме того, здесь подчеркивается, что даже будды сохраняют определенную индивидуальность.

Сердце в индийских мистических учениях, по мнению Вышеславцева, имеет принципиально иное значение, чем в христианстве. В индийской традиции оно означает только внутренний мир и скрытую центральность, но без эмоциональной, эротической и эстетической окраски, свойственных христианскому сердцу [7, с. 67]. Таким образом, Вышеславцев осмысливал буддизм, рассматривая проблему сердца в индийских религиях, что, на наш взгляд, не совсем оправданно, поскольку разработанного учения о сердце в буддизме нет.

Следует отметить, что Вышеславцев видел между христианской и индийской мистикой не только различия, но и определенное сходство. Подобное совпадение, по его мнению, неизбежно, поскольку пределом всех мистических устремлений является единый и истинный Бог. «Если христианство есть полнота истины, – писал философ, – то было бы невероятно, если бы другие народы в своих религиях никогда и никак не приближались к этой истине; трудно не заметить такие приближения в мистериях Египта и Греции, в платонизме и неоплатонизме, наконец, в индийской мистике» [7, с. 65].

Подводя итог рассмотрению осмысления буддизма русской религиозной философией, следует отметить, что недостаточное развитие мировой буддологии и слабая оснащенность знаниями, открытыми российскими буддологами, оказывали влияние и на характер интерпретации буддийской философии многими отечественными мыслителями. В частности, широкое распространение получил так называемый «неконкретный подход» к буддизму, который почти не учитывал специфику различных школ этой религии. Кроме того, исследователи, как правило, игнорировали живую буддийскую традицию. В результате этого, многие выводы о буддизме оказались весьма спорными. К сожалению, христианоцентризм, характерный для многих представителей данной тенденции, не позволил им дать объективную и беспристрастную оценку буддизма.

В то же время русские религиозные философы признавали важную роль этой религии в мировой культуре, осознавали и положительно оценивали ее высокие нравственные ценности. Кроме того, сравнивая буддийское учение и русскую религиозную философию, можно найти и ряд общих моментов. Так, например, В.С. Соловьев и С.Н. Булгаков придерживались онтологической идеи единства Абсолюта и мира, которая является ключевой в философии махаяны. Общность можно найти и в понимании важности единства рационального и иррационального познания, а также во взглядах на природу высшей мудрости, которую буддисты называли Праджня-парамитой, а русские философы – Софией.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1993. – 382 с.
2. Бердяев Н. А. Русская идея. Судьба России / Н. А. Бердяев. – М. : Сварог и К, 1997. – 405 с.
3. Бердяев Н. А. Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1994. – 408 с.
4. Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. – М. : Республика, 1994. – 415 с.
5. Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии: в 2 т. / С. Н. Булгаков. – М. : Наука, 1997. – Т. 1. – 335 с.
6. Вебер М. Общий характер азиатской религиозности / М. Вебер // Личность. Культура. Общество. – 2009. – Т. XI. – № 51–52. – С. 14–26.

7. Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике / Б. П. Вышеславцев // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 62–87.
8. Лысенко В. Г. Опыт введения в буддизм: ранняя буддийская философия / В. Г. Лысенко. – М.: Наука, 1994. – 157 с.
9. Роцинский С. Б. Примирение идей и идея примирения в философии всеединства В. Соловьева / С. Б. Роцинский. – М.: Изд-во РАГС, 1999. – 220 с.
10. Соловьев В. С. Великий спор и христианская политика / В. С. Соловьев // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. – СПб.: Просвещение, 1911–1914. – Т. 4. – С. 3–115.
11. Соловьев В. С. Оправдание добра / В. С. Соловьев // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 47–548.
12. Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве / В. С. Соловьев // Соловьев В.С. Сочинения. – М.: Раритет, 1994. – С. 13–168.
13. Уланов М. С. Буддизм в истории русской философии XIX – первой половины XX вв. / М. С. Уланов. – Элиста: Калмыцкий государственный университет, 2003. – 178 с.
14. Уланов М. С. К вопросу об экономическом потенциале буддийской культуры / М. С. Уланов, Г. В. Уланова // Каспийский регион. – 2014. – № 4. – С. 208–215.

References

1. Berdjaev N.A. *O naznachanii cheloveka* [On the appointment of a person]. Moscow: Respublika, 1993, 382 p.
2. Berdjaev N.A. *Russkaja ideja. Sud'ba Rossii* [Russian idea. The fate of Russia]. Moscow: Svarog i K, 1997, 405 p.
3. Berdjaev N.A. *Filosofija free spirit* [Filosofija svobodnogo duha]. M.: Respublika, 1994, 408 p.
4. Bulgakov S.N. *Svet nevechernij. Sozercanija i umozrenija* [Unfading Light. Contemplation and meditation]. Moscow: Respublika, 1994, 415 p.
5. Bulgakov S.N. *Trudy po sociologii i teologii* [Works on the sociology and theology]. In 2 vol. Moscow: Nauka, 1997, vol. 1, 335 p.
6. Veber M. Obshhij karakter aziatskoj religioznosti [The general character of Asian religiosity]. *Lichnost'. Kul'tura. Obshhestvo* [Personality. Culture. Society]. 2009, vol. XI, no. 51–52, pp. 14–26.
7. Vysheslavcev B.P. Serdce v hristianskoj i indijskoj mistike [The heart of the Christian and Indian mysticism]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. 1990, no. 4, pp. 62–87.
8. Lysenko V.G. *Opyt vvedenija v buddizm: rannaja buddijskaja filosofija* [Experience Introduction to Buddhism: early Buddhist philosophy]. Moscow: Nauka, 1994, 157 p.
9. Rocinskij S.B. *Primirenje idej i ideja primirenija v filosofii vseedinstva V. Solov'eva* [Reconciliation of ideas and the idea of reconciliation in the philosophy of unity Soloviev]. Moscow: Izd-vo RAGS, 1999, 220 p.
10. Solov'ev V.S. *Velikij spor i hristianskaja politika* [Veliky dispute and Christian policy]. *Solov'ev V.S. Sbranie sochinenij v 10 t.* [Collected works in 10 volumes.]. St. Petersburg: Prosveshhenie, 1911–1914, vol. 4, pp. 3–115.
11. Solov'ev V.S. *Opravdanie dobra* [Justification of the Good]. *Solov'ev V.S. Sochinenija v 2 t.* [Works in 2 volumes]. Moscow: Mysl', 1990, vol. 1, pp. 47–548.
12. Solov'ev V.S. *Chtenija o bogochelovechestve* [Reading about God-manhood]. *Solov'ev V.S. Sochinenija* [Works]. Moscow: Raritet, 1994, pp. 13–168.
13. Ulanov M.S. *Buddizm v istorii russkoj filosofii XIX – pervoj poloviny XX vv.* [Buddhism in the history of Russian philosophy of XIX – early XX centuries]. Elista: Kalmyckij gosudarstvennyj universitet, 2003, 178 p.
14. Ulanov M.S., Ulanova G.V. *K voprosu ob jekonomicheskom potenciale buddijskoj kul'tury* [On the question of the economic potential of the Buddhist culture]. *Kaspijskij region* [The Caspian region]. 2014, no 4, pp. 208–215.

«СВЯТАЯ РУСЬ»: ГЕНЕЗИС И СОДЕРЖАНИЕ ИДЕИ

Бедаев Александр Иванович, аспирант

Астраханский государственный университет
414056, Российская Федерация, г. Астрахань, ул. Татищева 20а
E-mail: sascha.bolgow2012@yandex.ru

В настоящей статье рассматривается проблема генезиса идеи «Святая Русь» с рассмотрением некоторых, наиболее распространённых точек зрения, посвящённых данной теме. Автор предпринимает попытку определить время происхождения идеи «Святая Русь», а также предпосылки её возникновения и её содержание. В статье оспаривается позиция тех учёных, которые относят происхождение идеи «Святая Русь» ко времени первого упоминания данного выражения. Проводя различие между вербальным выражением идеи «Святая Русь» и её значением, время возникновения этой идеи автор относит к XI–XIII вв. В статье утверждается, что для изучения идеи «Святая Русь» необходимо использовать источники не только письменного характера, но и иные составляющие культуры: храмовое зодчество, иконографию, фольклор, миниатюрную живопись и др. «Святая Русь» трактуется автором как семиотическое поле – своеобразная реальность, придающая необходимую устойчивость русской средневековой культуре и как форма русского культурного самосознания. К предпосылкам возникновения изучаемой идеи, по мнению автора, можно отнести этнотележно-эйдетику составляющую ментальной основы русского народа, истоки которой возводятся им ко времени языческой Руси. В статье выделяется ряд аспектов, раскрывающих