



РУССКАЯ МИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ФЕНОМЕН ВСЕМИРНОЙ КУЛЬТУРЫ

Виктория Кравченко

Родоначальниками русской мистической философии являлись В.С. Соловьев и Е.П. Блаватская, заложившие теоретическую и практическую ее стороны. «Теоретическая философия» и софиология Соловьева, как основной исток русской мистической философии, были творчески развиты в мистико-философских концепциях целой плеяды русских философов конца XIX – начала XX в. (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, В.Н. Лосский, П.А. Флоренский), определивших основные линии эволюции мировой философии. Русский мистицизм, разрабатывавшийся преимущественно на Западе как особый философский, духовный и цивилизационный феномен («Другой» относительно бурно развивающегося западного эзотерицизма), породил новые мистико-философские идеи, сконцентрированные главным образом в теоретических работах Блаватской. В статье указывается, что недооцененными до сегодняшнего дня являются мистико-философские разработки П.Д. Успенского, соединившего теософские принципы с глубоким осмыслением духовно-практической системы Г.И. Гурджиева. Софиология и «теоретическая философия» Соловьева и теософия Блаватской явились источниками мистико-философских идей нового поколения русских мыслителей нач. XX в. и впоследствии развивались в условиях «русского зарубежья» или на «пересечении» западного, восточного и русского этнокультурных полей. Они в значительной степени определили творчество русских символистов, своеобразно отразились в теории и художественной практике русского авангарда, философии русского космизма.

Ключевые слова: русская мистическая философия, «русское духовное возрождение», русский мистицизм, мистика, софиология, теософия, «четвертый путь».

Московский авиационный институт
(национальный исследовательский университет)

It is claimed that the founders of Russian mystical philosophy were Vladimir Solovyov and Yelena Blavatskaya, who contributed to the justification of its theoretical and practical aspects. Solovyov's "theoretical philosophy" and sophiology, as the basic source of Russian mystical philosophy, were creatively developed in the mystical-philosophical concepts elaborated by the whole galaxy of Russian religious philosophers of the late 19th and early 20th centuries (N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, N.O. Lossky, E.N. Trubetskoy, S.L. Frank, V.N. Lossky, P.A. Florensky), who were among them who determined the main lines of world philosophy evolution. Russian mysticism, which was developed mainly in the West as a special philosophical, spiritual and civilization phenomenon (the "Other" of the relatively rapidly developing Western esotericism), gave birth to some new mystical-philosophical ideas mainly concentrated in Blavatskaya's theoretical works. The author of the article stresses that the mystical-philosophical achievements of Pyotr Uspensky who combined theosophical principles with a deep understanding of the spiritual-practical system by Grigory Gurdzhev have been underestimated to this day. Sophiology and "theoretical philosophy" of Solovyov and theosophy of Blavatskaya were sources for mystical-philosophical ideas of the new generation of Russian thinkers in the beginning of 20th century. Later they developed under the circumstances of "Russian abroad" or at the "crossing" of western, eastern and Russian ethno-cultural fields. They largely determined the work of Russian symbolists, influenced the theory and artistic practice of the Russian avant-garde and the philosophy of Russian cosmism.

Keywords: Russian mystical philosophy, "Russian spiritual renaissance", Russian mysticism, mysticism, sophiology, theosophy, "the fourth way".

Русская мистическая философия зародилась в XIX в. как уникальный духовно-теоретический и культурно-социальный феномен, имеющий одновременно и национальное, и мировое значение. Ее родоначальниками являлись В.С. Соловьев и Е.П. Блаватская, заложившие теоретическую и практическую ее стороны.

В.С. Соловьев как родоначальник русской мистической философии

Соловьев, уже в юности став поистине знаменитым на родине как высокоодаренный философ и таинственный мистик-визионер, открыто заявил о своих мистических опытах, предприняв попытки их философско-теоретического осмысления. Именно Соловьев был тем философом, который впервые ввел в научно-философский оборот понятие «мистика», отличив его от понятия «мистицизм». В статье «Мистика, мистицизм» энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона он впервые дал философское определение мистики, исходя из собственной «теософской» системы. По его мнению, понятие «мистика» имеет несколько значений; в переносном словоупотреблении мистика означает «совокупность явлений и действий, особым образом связывающих человека с тайным существом и силами мира, независимо от условий пространства, времени и физической причинности» [19, с. 454–455]. Философ обозначил основные подходы к рассмотрению мистики: 1) исторический (от мистерий древних цивилизаций); 2) в переносном смысле («реальная или опытная мистика»); 3) в христианском смысле; 4) в аспекте религиозно-философской деятельности [19, с. 454–455].

Божественную мистику, как одно из направлений реальной мистики, Соловьев рассматривал в работах «София» и «Философские начала цельного знания». По убеждению философа, человеческий дух, поскольку он глубинно связан с мировой душой и трансцендентным миром, может иметь к запредельному миру прямое, непосредственное отношение. Именно «творческое отношение человеческого чувства к этому трансцендентному миру называется *мистикою*» [22, с. 152; о философском анализе мистики у Соловьева см.: 6, с. 69–81].

Соловьев характеризовал мистику в первую очередь как деятельное, волевое установление взаимосвязи человека с божественным миром. Мистицизм, с его точки зрения, – это исключительное направление мысли, которое признает мистический опыт единственным или самым верным и достойным способом познания и осуществления истины. В зависимости от преобладания в учениях, основанных на признании мистического опыта, религиозного или философского элементов, Соловьев выделял мистическое богословие, мистическую философию, или теософию [19, с. 455]. Он проследил исторический путь мистической философии от индийских упанишад и учений китайских даосов вплоть до учений Я. Беме и Э. Сведенборга, которых (вместе с Ф. Шеллингом) считал своими предшественниками. Собственную незавершенную синтетическую философскую систему мыслитель именовал теософией, затем – мистической философией, или «новой метафизикой» (издатели же его последних статей в этой области называли ее «теоретической философи-

ей»). В ней, считал Соловьев, вера должна поверяться рассудком, а мистицизм должен соединять живое религиозное чувство с разумом.

Заметим, что современные исследователи творчества Соловьева в рамках традиционных философских определений иногда относят его «теоретическую/мистическую философию» к «метафизике» [5], нивелируя таким образом ее источник и уникальный предмет исследования – мистический опыт.

Сам Соловьев рассматривал метафизику в связи с гносеологическими проблемами. Основываясь на признании сверхчувственного опыта, он изложил основы собственного мистико-философского мировоззрения, исходя из которого рассматривал фундаментальные положения о метафизических истоках человеческого знания. В статье «Метафизика» из энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона Соловьев вопрос о возможности метафизического познания прямо связывает с проблемой достоверности человеческого знания вообще. Он подчеркивал: «Никакая метафизика не имеет притязания быть абсолютным знанием во всех отношениях, а, с другой стороны, всякая наука заключает в себе знание в известном смысле абсолютное» [18, с. 240]. Так, для науки знание о том, что $2 \times 2 = 4$, является, по существу, абсолютным, но при этом сама метафизическая сущность понятия «число» в науке за абсолютное не принимается и с метафизической точки зрения не рассматривается.

По Соловьеву, «и во внешнем, и во внутреннем мире провести определенную и постоянную границу между сущностью и явлением, а, следовательно, между предметами метафизики и положительной науки, совершенно невозможно, и безусловное их противоположение есть явная ошибка. Действительное различие между положительной наукой и метафизикой... состоит в том, что первая изучает явления и их ближайшую сущность с известной определенной стороны (математика – со стороны количества) или в известной определенной области бытия (напр., зоология – животную организацию и жизнь), тогда как метафизика, имея в виду все явления в совокупности, исследует общую сущность, или первооснову, вселенной» [18, с. 241].

Таким образом, мистическая философия Соловьева, безусловно, включает в себя проблемы метафизики, но сама она значительно глубже. Опираясь современными философскими определениями, можно сказать, что мистическая философия не ограничивается гносеологией, а опирается на онтологию, включает в себя антропологию, аксиологию, этику, эстетику и целый ряд других философских дисциплин.

За рубежом и в России Соловьев при жизни был признан как религиозно-философский публицист, а в конце жизни – как пророк (в своем отечестве). Его мистико-философские сочинения («Философские начала цельного знания», «Три разговора») были широкого известны, он выступал с «Чтениями о Богочеловечестве», которые затем были опубликованы. Правда, главное и основополагающее мистическое произведение Соловьева «София» стало известно русской публике в переводе с французского языка и в полном объеме только в начале 1990-х гг. [20; 21]. (Первое полное издание оригинального французского текста Соловьева было осуществлено в Швейцарии [14]).

Значение этого произведения трудно переоценить для понимания особенности пересечения мистического развития Соловьева с его философскими исследованиями. Во время своей командировки в Лондон в 1875–1876 гг. он начал писать сочинение на основе собственного толкования мистицизма, вне какой бы то ни было конкретной мистической традиции. Это сочинение в письме из Каира к родителям он назвал сочинением «мистико-теософо-философо-теурго-политического содержания и диалогической формы», а, по свидетельству Н.Н. Страхова, «Началами положительной метафизики». Понятно, что это не привычная «метафизика», а некая «положительная». И от этого засвидетельствованного Страховым названия в дальнейшем у Соловьева будут встречаться «положительные начала», «положительное знание» и т.д.

Речь идет о рукописном сочинении под названием «София», с черновиком которого Соловьев вернулся в Москву из дальних странствий. На основе этого произведения он хотел подготовить докторскую диссертацию, но в действительности ее потенциал определил основные идеи не только работы «Философские начала цельного знания» (так и не ставшей докторской диссертацией), но и собственно докторской диссертации «Критика отвлеченных начал» (защищенной в 1880 г. в Санкт-Петербургском университете), а также целого ряда философских сочинений, вплоть до последнего неосуществленного труда, условно называемого «Теоретическая философия», написанного на основе опубликованных в последний год жизни философа трех статей в журнале «Вопросы философии и психологии» [подробный мистико-философский анализ рукописи «София» см.: 6, с. 109–133].

На Западе, где достаточно долго утверждались в мысли об оригинальности всей русской философии, для профессиональных философов Соловьев не сразу стал бесспорной мировой величиной. Западные авторы XX и XXI в. зачастую причисляли его к христианским теософам, рассматривая как прямого последователя Я. Беме [1, с. 266] и игнорируя работы западных же исследователей, доказывающих самобытность соловьевского мистицизма [2]. Современные эзотерицисты определили соловьевскую софиологию как некий «псевдо-византийский эзотеризм», полагая, что русский философ-мистик соединил православно-христианский эзотеризм с западноевропейскими традициями масонства и гностицизма [1, с. 219–220].

Русская мистическая философия, имея свой собственный предмет исследования и осмысления – мистический опыт, а также его результаты и настаивая на его высоком значении (философском, научном, социальном, культурном, художественном и т.д.), безусловно, испытывала влияние западного мистицизма и эзотеризма, а также религиозно-мистических и философских идей Запада и Востока. Но она формировалась и развивалась как самобытное духовное явление, став неотъемлемой частью «русского духовного возрождения» конца XIX – начала XX в., определившей, несомненно, противоречивый и сложный, но самобытный «путь» русской мысли и духовных поисков.

Особое – мистико-философское – направление в русской философии, начиная с Соловьева, опиралось на результаты прохождения мистиче-

ского пути целым рядом русских мыслителей, которые не только раскрыли свои мистические прозрения, но и попытались дать им философское определение. Путь к мистической философии оформился вполне определенным образом: вначале русский мыслитель переживал мистический опыт, затем он исследовал понятия и сущность того или иного вида мистики, примыкая к одним философским направлениям и противостоя другим. Таким образом, формировалась оригинальная русская мистическая философия, которая обретала собственные пути развития, свои методы и принципы исследований, свой категориальный аппарат, собственную сложную систему взаимодействий с традиционными – западными и восточными – философскими школами, мистическими и религиозными течениями и естественно-научными исследованиями.

Путь отдельного философа-мистика и создания им собственной философско-мистической концепции, как правило, открывался не сразу, а в мучительных исканиях и противоречиях. Так, например, Н.А. Бердяев не сразу узнал в своих «откровениях» и «озарениях», пережитых уже с юности, собственно «мистические опыты». В важнейшей работе для понимания духовно-философского пути Бердяева, «Самопознании», он писал: «Меня интересовало выразить себя и крикнуть миру то, что мне открывает внутренний голос как истину. Между мгновением моей юности, когда во мне произошел переворот, и нынешним мгновением моей жизни я не вижу планомерного развития. Я скорее вижу ряд озарений, ряд кризисов, определяемых интуициями, ряд пережитых по-новому, в новом свете старых интуиций... Поэтому ценное, заключающееся в прошлом, я могу пережить сейчас как вечное настоящее» [15, с. 87].

Мистицизм как термин долго не принимался Бердяевым. Он обыгрывал его с помощью множества философских терминов, видел мистицизм и в «метафизике» «величайшего русского метафизика» Ф.М. Достоевского, и в «метафизическом духе» других русских писателей, и в «мистической религии», противопоставленной «позитивной науке». Наконец, мистицизм он назвал «конкретным идеализмом», или «онтологическим реализмом», славянофилов, которые, по его мнению, начиная с А.С. Хомякова, «дали острую критику отвлеченного идеализма и рационализма Гегеля», что вело «к мистическому восполнению разума европейской философии, потерявшего живое бытие» [17, с. 27].

В ранней юности Бердяев непосредственно столкнулся с «темной» стороной мистицизма, прямо обращенного к оккультизму, что произвело на него отталкивающее впечатление. Возможно, поэтому его дальнейшие исследования мистики и мистицизма отличались достаточно осторожными формулировками, да и сами термины «мистика» и «мистицизм» он употреблял только в случаях крайней необходимости, хотя внутренний смысл «таинственных» явлений, понятий и отношений улавливал прямо и непосредственно. В своей духовной автобиографии о ранних годах в Киеве он вспоминал: «В семье брата я рано столкнулся с явлениями оккультизма, к которым был в решительной оппозиции. Мой брат иногда впадал в транс, начинал говорить рифмованно, нередко на непонятном языке, делался медиумом, через которого происходило сообщение с миром индусских махатм. Однажды через брата, находившегося

в состоянии транса, махатма сказал обо мне: он будет знаменит в Европе вашей старой. Эта атмосфера действовала на меня отрицательно, и я боролся против нее. Но атмосфера была напряженной, были напряженные духовные интересы» [15, с. 28].

Позже, в Москве и Петербурге, Бердяев наблюдал целый ряд оккультных течений, против которых, как и в юности, у него было глубокое предубеждение. По поводу оккультизма он писал: «Я не могу признать всю сферу оккультных явлений шарлатанством или самообманом, не могу объяснить эти явления исключительно психопатологией. Я допускаю существование оккультных сил в человеке и оккультных явлений, еще не исследованных научно» [15, с. 190].

Оттолкнув традиционную религию, но и не признав позитивизма, пройдя через увлечение философией Фихте, Канта, Шопенгауэра, Толстого и марксизма, Бердяев искал свой путь. Он писал: «В юности мое отталкивание, а иногда и прямая вражда к академизму и к профессорскому духу связаны еще с тем, что я был революционером... Позже это усилилось еще оттого, что я сознал себя мистиком» [15, с. 96].

В своей зрелой книге «Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства» (1927–1928) Бердяев дал разносторонний и глубокий анализ мистики с необыкновенной силой, проникновенностью и ясностью. Так, он категорически возражал против того, чтобы придавать мистике индивидуалистический характер. Он был убежден, что «мистика есть преодоление индивидуализма и выход из индивидуалистического состояния. Мистика есть глубина и вершина духовной жизни, есть особого рода качественное духовной жизни. Мистика интимно-сокровенна, но не индивидуалистична» [16, с. 159]. Бердяев раскрывал собственное понимание важнейших проблем, таких как мистика и религия, мистика и магия, мистика и аскетизм, мистика и культура.

Таким образом, самобытная «теоретическая философия» и софиология, составлявшие ядро мистической философии Соловьева, были творчески развиты в оригинальных мистико-философских концепциях целой плеяды русских философов конца XIX – начала XX в. Сложность однозначного отнесения их к собственно мистической линии состоит в том, что русские философы относились исследователями к экзистенциализму (Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков), интуитивизму (С.Л. Франк, Е.Н. Трубецкой, Н.О. Лосский), православно-философской традиции (П.А. Флоренский, В.Н. Лосский). Но вычленение мистической составляющей в творчестве русских философов должно проводиться, во-первых, по наличию у них мистического опыта, а во-вторых, по направленности и сущности их философских исканий. В исследованиях основ русской мистической философии необходимо учитывать существенный «водораздел» между мистикой и философской мыслью.

Философские идеи русского мистицизма на Западе

Русский мистицизм, развиваясь преимущественно на Западе как особый философский, духовный и цивилизационный феномен («Другой» относительно бурно развивающегося западного эзотерицизма [8]) порожд-

дал новые мистико-философские идеи, сконцентрированные главным образом в теоретических работах Е.П. Блаватской.

Опыт мистического совершенствования Блаватской показал, что существует нефилософская, ненаучная, нерелигиозная возможность освоения того таинственного и непостижимого, что находится в собственной натуре мистика и также обретается им в процессе прохождения мистического опыта. Существует именно мистический путь духовно-практического совершенствования человека, и по мере дальнейшего продвижения по нему, с позиции осмысления уже полученного мистического опыта и мистической практики, становится возможной особая – философская, научная и религиозная деятельность, качественно новая, основанная на ином духовном целостном переживании (непосредственном проживании) неведомого немистикам пласта бытия как Иной реальности.

Иначе говоря, Блаватская, будучи не философом, а мистиком, интерпретировала свои мистические постижения сначала через оптику восточных религиозно-философских идей (поскольку и ее учителя были представителями Индии и Тибета). И лишь освоив религиозно-мистические идеи брахманизма, буддизма, целого ряда малоизвестных восточных религий (например, бон), а также религиозно-философские концепции западных мыслителей, она пришла к созданию собственной теософской системы. В действительности она настаивала на том, что сама не создает ничего нового, а возрождает древнейшие религиозно-философские знания, придавая им максимально доступную форму для восприятия современными людьми [10].

В русле русского мистицизма осуществлялась на Западе деятельность выдающихся русских мистиков – Г.И. Гурджиева и П.Д. Успенского.

Гурджиев утверждал, что являлся носителем древней традиции Востока, призванным передать ее западной культуре. Если Блаватская в своей теософии настаивала на ее общении с индийскими и тибетскими «махатмами», то Гурджиев говорил о духовной миссии, возложенной на него представителями древней традиции под названием «хваджаган» («хваджа», или «ходжа», – святой; в мусульманстве – истинно верующий, совершивший «хадж», паломничество к святыням ислама), сыгравшей решающую роль в формировании в XII–XIV вв. двенадцати основных суфийских братств.

Исследователи гурджиевской системы находят в ней психотехнические и двигательные практики целого ряда суфийских тарикатов, индийской йоги, буддизма, тантры, древнекитайских систем и пр. [4].

Чаще всего Гурджиев называл свою систему «четвертый путь», противопоставляя его трем предыдущим путям: факира (читай: суфия), монаха (христианского подвижника) и йога (индийского аскета). Он учил своих последователей работать над своим телом, эмоциями и умом одновременно, не удаляясь при этом от обычной жизни. Также свою систему Гурджиев определял как «эзотерическое христианство», подчеркивая ее главную цель – научиться реально, самостоятельно и ответственно исполнять христианские заповеди.

Гурджиев называл себя «учителем танцев», поскольку восприятие «теоретической части» его системы было невозможно без соответствующей подготовки тела. Свою систему он именовал также «хайда-йогой», имея в виду, во-первых, усвоение и постоянную практику особых «движений» и танцев для «расширения сознания» и реального усвоения нового эмоционального опыта и интеллектуальной информации (как усвоение хатха-йоги обязательно предшествует постижению раджа-йоги). Во-вторых, система Гурджиева позволяла существенно ускорить работу на пути, по сравнению с традиционными йогическими практиками.

Безусловно, интерпретировать цельное знание гурджиевской системы в «теоретическом» плане довольно затруднительно. В каждом из возможных ракурсов – философском, религиозном, оккультно-эзотерическом, праксеологическом, педагогическом, социологическом, психологическом и т.п. – неизбежно будет потеряно «ноу-хау» системы, лежащее в ее основе.

В философском плане предтечей Гурджиева можно назвать Сократа, с его спецификой неразговорной практики. Как и Сократ, Гурджиев считал своим главным жизненным принципом – «познай самого себя», подчеркивал религиозно-нравственные аспекты своего учения (совесть – центральная категория жизненной практики [9]), настаивал на необходимости индивидуальной работы с каждым последователем, предпочитая устные и наглядные методы передачи знаний.

Недооцененными до сегодняшнего дня являются мистико-философские разработки П.Д. Успенского, соединившего теософские принципы с глубоким осмыслением духовно-практической системы Гурджиева в фундаментальных работах «В поисках чудесного», «Tertium Organum», «Новая модель Вселенной» [11–13]. Зачастую Успенского числят среди оригинальных западных психологов, а не философов, хотя в последние годы стали появляться специальные исследования философских взглядов Успенского [3].

Целый ряд мистико-философских идей Гурджиева, высказанных в аллегорической форме, не получали необходимого осмысления в рамках русской мистической философии. В значительной степени наследуя теософские идеи и организационные формы упрочения и распространения своих идей и практик, русские мистики духовно и ментально противостояли западным нерелигиозным и неозотерическим течениям [7]. При этом революционные наработки древнейших духовно-делательных систем, освоенных в учении Гурджиева, сегодня ограниченно и превратно интерпретируются в рамках современного западного эзотерицизма [8].

Осмысление мистико-философского наследия русских мистиков на Западе – насущная проблема для рассмотрения цельной и структурно-выверенной картины путей русской мистической философии как в России, так и за рубежом.

Выводы

Мистико-философское творчество Соловьева и возрожденные древнейшие знания в теософии Блаватской стали основными источниками мистико-философских идей нового поколения русских мыслителей на-

чала XX в. и впоследствии развивались в условиях «русского зарубежья» или на «пересечении» западного, восточного и русского этнокультурных полей. Мистико-философские идеи были востребованы многими русскими философами, они в значительной степени определили творчество русских символистов (А. Белый, В. Иванов, М. Волошин) и были использованы в учении «Агни-йоги» Е.И. Рерих, а также своеобразно отразились в теории и художественной практике русского авангарда (В.В. Кандинский, К.С. Малевич, М.В. Матюшин). Философия русского космизма непосредственно примыкала к естественнонаучным разработкам мистико-философских проблем. Отдельным направлением русской мистической философии необходимо считать наследие школы Гурджиева и Успенского.

Русская мистическая философия должна рассматриваться и исследоваться как уникальный феномен единого русского культурного поля: одновременно и как национальное достояние, и как важнейший фактор развития мировой духовной культуры. Только такой подход, ставший общепринятым для исследования русской философии периода раскола на отечественную и зарубежную, сможет раскрыть все стороны и идейный потенциал творчества русских мистиков, чья деятельность и на родине, и в русском зарубежье обрела непреходящее общечеловеческое значение.

Литература

И с с л е д о в а н и я

1. Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / Ed. by W.J. Hanegraaff. Leiden: Brill, 2006.
2. Klum E. Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie Wladimir Solowjews. Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung. München: Sagner, 1965.
3. Lachman G. In Search of P.D. Ouspensky: The Genius in the Shadow of Gurdjieff. Quest Books, 2014.
4. Беннетт Д.Г. Свидетель, или история поиска. М.: Гаятри, 2006.
5. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2 ч. СПб.: Алетейя, 2000.
6. Кравченко В.В. Мистицизм в русской философской мысли XIX – нач. XX ст. М.: Издатцентр, 1997.
7. Кравченко В.В. Русские мистики на Западе: столкновение менталитетов // Вестник МГОУ. Сер. «Философские науки». 2021. № 1. С. 97–106.
8. Кравченко В.В. Русский мистицизм как образ «Другого» для западного эзотерицизма // Вестник Тверского государственного университета. Сер. «Философия». 2020. № 3(53). С. 174–187.
9. Кравченко В.В. Совесть против морали в учении Г.И. Гурджиева // Философски науки. 1995. № 2–4. С. 44–54; № 5–6. С. 79–88.

И с т о ч н и к и

10. Blavatsky H.P. The Secret Doctrine: The synthesis of science, religion, and philosophy. In 3 vols. London: Theosophical Publishing Society, 1893–1895.
11. Ouspensky P.D. A New Model of the Universe Principles of the Psychological

- Method in Its Application to Problems of Science, Religion, and Art. London: Routledge, 1931.
12. *Ouspensky P.D.* In Search of the Miraculous. London: Routledge & K. Paul, 1955.
 13. *Ouspensky P.D.* Tertium Organum (The Third Organ of Thought). Rochester (N.Y.): Manas Press, 1920.
 14. *Soloviev V.* La Sophia et les autres ecrits francais / Edite et present par F. Rouleau. Lausanne: La Cite. L'Age d' Homme, 1978.
 15. *Бердяев Н.А.* Самопознание. М.: Книга, 1991.
 16. *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
 17. Вехи. Из глубины / Под ред. А. Яковлева. М.: Правда, 1991.
 18. *Соловьев В.С.* Метафизика // Соловьев В.С. Собр. соч. 2-е изд. / Под ред. М.С. Соловьева и Э.Л. Радлова. Т. 10. СПб.: Просвещение, 1914. С. 239–243.
 19. *Соловьев В.С.* Мистика // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XIX (37). СПб.: Типография Брокгауз-Ефрон, 1896. С. 454–455.
 20. *Соловьев В.С.* София / Пер., пред. и примеч. А.П. Козырева // Логос. 1991. № 2. С. 171–198; 1993. № 4. С. 274–296; 1996. № 7. С. 145–167.
 21. *Соловьев В.С.* София / Пер. Т.Б. Любимовой. М.: Понард лимитед, 1996.
 22. *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 139–288.

Kravchenko, Viktoriya V. *Russian mystical philosophy as a global cultural phenomenon*

References

1. Hanegraaff, W.J. (ed.) (2006), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Brill, Leiden.
2. Klum, E. (1965), *Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie Wladimir Solowjews. Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung*, Sagner, München.
3. Lachman, G. (2014), *In Search of P.D. Ouspensky: The Genius in the Shadow of Gurdjieff*, Quest Books.
4. Bennett, J.G. (2006), *The Witness, or the Story of the Search*, Gayatri, Moscow (in Russian).
5. Evlampiev, I.I. (2000), *The History of Russian Metaphysics in the 19–20 centuries. Russian Philosophy in Search of the Absolute*, in 2 parts, Aleteya, St. Petersburg (in Russian).
6. Kravchenko, V.V. (1997), *Mysticism in Russian Philosophical Thought, 19 – the beginning of 20th century*, Izdatsentr, Moscow (in Russian).
7. Kravchenko, V.V. (2021), Russian Mystics in the West: Clash of the Mentalities, *Vestnik of Moscow State Regional University. Series “Philosophical Sciences”*, no. 1, pp. 97–106 (in Russian).
8. Kravchenko, V.V. (2020), Russian Mysticism as an Image of the “Other” for the Western Esotericism, *Vestnik of Tver State University. Series “Philosophy”*, no. 3 (53), pp. 174–187 (in Russian).
9. Kravchenko, V.V. (1995), Conscience Against Morality in G.I. Gurdjieff’s Teachings, *Philosophical Sciences*, no. 2–4, pp. 44–54; no. 5–6, pp. 79–88 (in Russian).