

И. Ю. Александров

Постгуманизм и эзотерический аспект русского космизма

Статья посвящена критике постгуманистических представлений о будущем человечества. В качестве альтернативы постгуманизму в статье рассматриваются представления эзотерического русского космизма. Оспорено постгуманистическое стирание границы между людьми и животными, оспорен постгуманистический тезис о протезности природы человека. Показано, что европейская культура традиционно дистанцировалась от животности; в рамках античных философских школ и христианской аскезы врачевание от страстей означало максимальный контроль над животными импульсами в душе человека. Идеал бдительности в каждое мгновение характерен был как для школ античной философии, так и для духовных упражнений христиан. В статье также оспорен тезис постгуманистов о том, что человеческое «Я» – лишь временно стабилизировавшаяся форма, которая возникла из соприкосновения с нечеловеческими субъектами. В статье выделены теософское и антропософское направления в эзотерическом русском космизме. Показана роль теософских и антропософских представлений в культурном пространстве Серебряного века. Рассмотрены представления о духовной эволюции, характерные для эзотерического русского космизма.

Ключевые слова: русский космизм, гуманизм, постгуманизм, эзотерический космизм, теософия, антропософия

Ilya Yu. Alexandrov

Posthumanism and the esoteric aspect of Russian cosmism

The article is devoted to the criticism of posthumanistic ideas about the future of humanity. As an alternative to posthumanism, the article considers the ideas of esoteric Russian cosmism. The posthumanistic blurring of the boundary between humans and animals is disputed, the posthumanistic thesis about the prosthetics of human nature is disputed. It is shown that European culture traditionally distanced itself from animality; within the framework of ancient philosophical schools and Christian asceticism, healing from the passions meant maximum control over animal impulses in the human soul. The ideal of vigilance at every moment was characteristic of both the schools of ancient philosophy and the spiritual exercises of Christians. The article also challenges the thesis of posthumanists that the human self is only a temporarily stabilized form that arose from contact with non-human subjects. The article highlights the theosophical and anthroposophical trends in esoteric Russian cosmism. The role of theosophical and anthroposophical concepts in the cultural space of the Silver Age is shown. The ideas about spiritual evolution characteristic of the esoteric Russian cosmism are considered.

Keywords: Russian cosmism, humanism, posthumanism, esoteric cosmism, theosophy, anthroposophy
DOI 10.30725/2619-0303-2021-4-6-12

Современная культура находится в точке важнейшего выбора: победят ли идеи сторонников сохранения человека и более глубокого осмысления его космической сущности, или в культурном пространстве восторжествуют идеи тех, кто стирает различие между жизнями людей и жизнями животных, а также сблизает жизнь человека с различными нечеловеческими сущностями, для кого вместо этих традиционных различий на передний план выходит континуум «человек/нечеловек», укрепляемый повсеместным технологическим посредничеством. Европейская культура традиционно стремилась преодолеть животное начало в человеке, принципиально дистанцирова-

лась от животности, теперь же провозглашается, что в постчеловеческой перспективе новая эпистемология включает опыт животных. Homo Sapiens в постгуманистическом дискурсе предстает разобранным на гендерные, этнические, социальные и индивидуальные разновидности. Философы постмодернисты осуществили деконструкцию текста, постгуманисты, признающие свою преемственность от постмодернистов, полагают, что смогли осуществить деконструкцию теперь уже человека, лишив его особого иерархического статуса в природе. Так ли окончательно расщеплен и разобран на разновидности человек? И расщеплен ли он реально вне интеллектуальных упражне-

ний постгуманистов? Ф. Феррандо утверждает, что «постгуманизм – это философия нашего времени» [1, р. 1], но так ли это?

Русский космизм, громко заявивший о себе в конце 80-х гг. XX в., настаивает на целостности существа человека, нередуцируемости, нерасщепленности, космичности его сознания, незавершенности эволюционного развития его духовно-познавательных способностей. В культуре XXI столетия идеи русских космистов правомерно рассматривать в качестве фундаментальной мировоззренческой альтернативы постгуманизму и трансгуманизму, утверждающим неизбежность смерти человека и дальнейшую техноэволюцию, комбинирующую природные его составляющие с постоянно совершенствующимися техническими компонентами будущего киборга.

Идеи русских космистов в наши дни – это прочный мировоззренческий фундамент для обоснования сохранения человека и направления научных поисков на углубленные, комплексные исследования его космопланетарного феномена. Задача этой статьи – показать эвристический потенциал представлений эзотерического русского космизма Серебряного века на эволюцию человечества.

Терминология простгуманистического дискурса остается пока далекой от строгости, она скорее авторская. Под человеком будущего понимают и постчеловека, и трансчеловека, и метачеловека. Ф. Феррандо выделяет «критический, культурный и философский постгуманизм и новый материализм, в случае постгуманизма; и либертарианский трансгуманизм, демократический трансгуманизм, экстропианизм и сингуляритаранизм, в случае трансгуманизма» [2, р. 439].

Понятие «постчеловек» зачастую относят к стадии, которая начнется после нынешнего трансгуманистического периода, что осложняет различение постгуманизма и трансгуманизма. Для постгуманистического дискурса характерна критика антропоцентризма эпохи Просвещения, стремление переосмыслить вне антропоцентрической парадигмы жизнь растений и животных, которые предстают «иным» – вытесняемым в самом человеке. Под критикой антропоцентризма постгуманисты понимают пересмотр «видового превосходства». Свое стремление лишить человека особого иерархического статуса постгуманисты подкрепляют исследованиями ученых, обосновывающих

наличие культуры у животных. Культуру при таком подходе определяют через типичные модели поведения у членов сообществ животных, которые находятся в зависимости от социально усвоенной и переданной информации.

Представление о наличии культуры у животных в высокой степени полемично, сближение человека с животными все-таки имеет известные границы, ответственность за сохранение жизни на планете в любом случае нести человеку, низвержение человека с положения характерного для христианской культуры не будет способствовать решению экологических проблем. В риторике постгуманистов много пафосности, но ведь абсурдна, к примеру, борьба за права паразитов. Согласно Р. Брайдотти, «„человек„ – не нейтральный термин, а скорее тот, который индексирует доступ к привилегиям и полномочиям через процессы „гуманизации“ („нормализации“), которые стимулируются властными отношениями и обеспечивают их соблюдение» [3, р. 15]. Постгуманисты опираются на критику феминистками представлений о нормальном человеке как о мужчине с белым цветом кожи, принадлежащем исключительно западной культуре. В этом смысле постгуманизм – это не какое-то особое постчеловеческое состояние, а признание равноправия женщин, людей стран третьего мира и т. д. Умеренные тезисы постгуманистов по вмещению прав живых существ, которые не соответствуют образцу либерального субъекта Просвещения, вполне обоснованы.

Критики заслуживают более сильные их утверждения. Постгуманисты полагают, что развитие технологий способствует открытию в человеке нечеловеческого, утверждается, что природа человека протезна. Это общее положение для постгуманизма и трансгуманизма.

Отмечу, что метафора химеры, столь характерная для новейших публикаций постгуманистов, идея стирания трех границ: между человеком и животным, между организмом и машиной, между физическим и нефизическим (информационным), – все это содержалось уже в написанном в середине 80-х гг. XX в. «Манифесте киборгов» Д. Харуэй. Нечеловеческое иное в человеке, согласно представлениям постгуманистов, – это не только животное и растительное, но и техническое – искусственное. Тезис о протезности природы человека представляет собой необоснованное редукционистское

положение, чрезвычайно опасное своими последствиями для сохранения классической культуры, для выживания человечества на планете.

Согласно Ф. Феррандо, «в широком смысле постгуманизм можно представить как пост-гуманизм, пост-антропоцентризм и пост-дуализм» [2, р. 439]. Постгуманистический дискурс подвергает критике гуманистический универсализм, человек при этом понимается только как картезианский, возникший путем трансцендирования, его постгуманисты и упрекают в репрессиях по отношению к Другому. Действительно, в дуалистических представлениях Декарта человеческий разум абсолютизируется, животные же предстают рефлексивными автоматами. Постгуманисты картезианскому дуализму субстанции мыслящей и субстанции протяженной противопоставляют монистические материалистические представления, в которых максимально сближается материя живая и неживая, вся материя предстает саморазвивающейся. Однако ценимые постгуманистами новейшие технологии, наука как таковая, не были бы возможны без чистого трансцендентального субъекта. Да и так ли «репрессивен к Другому» научный разум? Постгуманистическая критика «внемирного разума» рубит сук, на котором сидят сами интеллектуалы-постгуманисты. «Неоднородный поток природокультурного» – постгуманисты провозгласили слияние материального и семантического – очень напоминает гераклитово «все течет», но в этом случае невозможна и философия, а в пределе – постгуманистам останется вместо ответов шевелить пальчиками, подобно Кратилу, пришедшему к выводу о непознаваемости вещей.

Последовательное постгуманистическое «преодоление границ» приводит к невозможности науки и философии. Неразличимость природного и культурного на деле означает их подмену техническим. Если культура имеет отношение к человеку – способствует его воспитанию, то по мере передачи функций человека технике в нем возрастает постчеловеческое и уже нечеловеческое. Вопреки постгуманизму, культура есть укрепление вечного в человеке, культура есть борьба с хаотичным, подверженным времени и уничтожению.

По мнению К. Вулф, «то, что мы называем „мы“, фактически является множеством отношений между «нами» и «не нами», „внутри“ и „снаружи“, органическими и не-

органическими, вещами „присутствующими“ и „отсутствующими“» [4, р. 358]. Для постгуманистов человеческое «Я» – лишь временно стабилизировавшаяся форма, которая возникла из соприкосновения с нечеловеческими субъектами. Принятие постгуманистами такого представления о размазанности человеческого «Я» вызывает наибольшие возражения. Д. Харауэй, некогда верившая в киборгизацию как решение многочисленных проблем, в своих последних публикациях дошла до восторженных отзывов о компосте. Если трансгуманисты верят в посмертное внетелесное информационное существование «Я», то дискурс постгуманистов о внимании к растениям, животным, представителям сексуальных меньшинств и т. д. заканчивается даже не верой в постчеловека, но представлением, что люди, все живое и неживое, в итоге, это просто компост, производящий нечто новое. Критика гуманистической культуры Харауэй, начинавшаяся вполне рационально, постепенно перешла во все более экстравагантные утверждения о «сексуальности процесса компостирования», «потенциале гумуситарных наук в пригодном для обитания многовидовом бульоне» и т. п. По мнению Харауэй, «у человека как гумуса есть потенциал, если только нам удастся измельчить и переработать человека как Номо – съезжившийся и увядающий проект созидающего себя и разрушающего планету Управляющего» [5, с. 183]. Но никто не просил постгуманистов измельчать и перерабатывать человека.

Художник-акционист Стеларк, известный перформансами, связанными с изучением и модификацией своего тела (использованием механической руки, выращенного на руке третьего уха и т. п.), полагает, что «эволюция заканчивается, когда технологии вторгаются в тело» [6, р. 243]. Постгуманисты и трансгуманисты зачастую, напротив, утверждают, что постепенная замена органических компонентов человеческого тела на «более совершенные» искусственные должна рассматриваться в качестве продолжения эволюции. Идея эволюции, ставшая влиятельной в культуре второй половины XIX в., является одной из определяющих для русского космизма. Ошеломительный успех дарвинизма стимулировал появление различных концепций духовной эволюции. Под русским космизмом принято понимать в первую очередь мировоззренческие представления ученых: К. Э. Циолковского,

В. И. Вернадского, А. Л. Чижевского и др., которые выполняют эвристическую функцию, – космичностью масштабов видения конкретных проблем существенно расширяют горизонты поисков исследователей при создании научных теорий. Выделяют также религиозно-философское, художественно-поэтическое и эзотерическое направления в русском космизме. Необходимость выделения последнего из указанных направлений стала еще очевидней в связи с возрастающим в последние годы влиянием эзотерических исследований в социо-гуманитарных науках. Под эзотеризмом понимают «мировоззрения, практики и способы познания, которые не добились ведущего положения, а потому были маргинализованы и после эпохи Просвещения стали „отвергнутым знанием“» [7, с. 5].

Исследователи «западного эзотеризма» показали, что в культуре Запада наряду с общепризнанными своими основами ее идентичности – нормативными религиозными традициями иудаизма и христианства, рациональной философией и современной наукой – существует и эзотеризм, который имеет отношение к перечисленным трем сферам и в то же время не сводится ни к одной из них. Эзотеризм проникает в науку, искусство и некоторые другие сферы культуры, оставаясь самостоятельным явлением.

Наряду с «западным эзотеризмом», несомненно, существовал и существует эзотеризм российский. Эзотеризм не является религией, но он не является и наукой. К примеру, космизм А. Белого и Н. Рериха не является исключительно художественно-поэтическим, его эзотерическая составляющая не является ни научной, ни религиозной. Вместе с тем ошибочно рассмотрение всего русского космизма в контексте истории эзотерических идей. Такой принижающий научную составляющую русского космизма подход представлен в работах Дж. Янга, исследующего моральные, социальные, духовные, научные аспекты мышления русских космистов «в качестве примера эзотерических исследований другой культуры» [8, р. 136].

Идея постепенного эволюционного утончения человеческих тел, которое позволит свободно передвигаться в пространстве и существенно изменит восприятие времени, характерна для русского космизма в целом. Так в учении о Всемире А. В. Сухова-Кобылина (1817–1903) «чело-

вечество движется к Богу по спирали» [9, с. 119]. Это уже не символ круга, свидетельствовавший о замкнутости античной культуры, о господстве в античной философии представления о возвращении все того же, это и не символ вектора христианской истории, имеющей свой последний век. Символ спирали вмещает как европейские христианские, поступательные, позднее с эпохи Просвещения – представления о прогрессе, так и характерные для восточных культур и античной Греции представления о взаимопереходе противоположностей. Символ спирали осмысливается в культуре как позволяющий объяснить духовную эволюцию. Сухово-Кобылин, осмысляя духовное эволюционное движение «Я» человека к Богу, пытался осуществить «синтезис гегелизма и дарвинизма» [9, с. 7]. Творческая философская мысль космиста Сухова-Кобылина, конечно же, выходила за рамки этих сухих, по-своему ограниченных учений, но прямого влияния на «учения о Всемире» эзотерических тестов могло и не быть. Если для трансгуманистов техника – самоцель, она должна вытеснить все «менее совершенное» природное, то для Сухова-Кобылина велосипеды современного человека на его теллурической (земной) стадии – лишь «механические крылья, почин или зерно будущих органических крыльев» [9, с. 72]. Будущий солярный человек, по мысли Сухова-Кобылина, обретет эфирное тело, станет духом, летающим ангелом. На последующей сидерической стадии развития, по его замыслу, всемирному человечеству, обитающему во всей бесконечности Вселенной, подчинены будут пространство и время. Сухово-Кобылин эволюционную спираль, поступательный ряд развития человечества понимает как его «одухотворение» [10, с. 282].

В эзотерическом космизме Серебряного века можно выделить антропософское и теософское направления. Реальный спектр эзотерических учений и практик в культурном пространстве Серебряного века был чрезвычайно пестрым: здесь среди прочего – увлечения астрологией, экстрасенсорикой, спиритизмом, магией, йогой, современной индийской философией. В отечественной культуре этого периода сильна была вера в посвященных розенкрейцеров и другие тайные духовные организации, реально не имевшие многовековой истории. Влияние теософии Е. П. Блаватской и перехватившего инициативу у теософов,

создавшего независимое антропософское общество Р. Штейнера в эзотерическом культурном пространстве Серебряного века было определяющим. Представляется, что популярность идей Штейнера в культуре Серебряного века объясняется тем обстоятельством, что Е. П. Блаватская писала на английском языке, лишь отдельные главы ее главного труда «Тайная доктрина» были переведены на русский язык в 1916 г., полностью первые два тома этого труда на русском языке были изданы впервые в 1937 г. в Риге. За исключением узкого круга теософских групп россияне познакомились с «Тайной доктриной» только в 90-е гг. XX в. Вопреки С. О. Прокофьеву, стремившемуся показать независимость антропософии Штейнера от теософии Блаватской [11, с. 9], антропософия Штейнера терминологически и идейно восходит к теософии Блаватской. Русская культура Серебряного века восприняла Штейнера не как исследователя естественнонаучных трудов Гете, интерпретатора идей Ницше или феноменолога, но как последователя Блаватской, выбравшего собственное направление в развитии теософии. Будучи лидером немецких теософов, Штейнер до поры до времени не торопился публично высказывать свои принципиальные разногласия с доктриной Блаватской, о чем свидетельствуют его заметки, предназначенные для личного пользования Э. Шюре [12, с. 6–8]. Теософские и антропософские представления оказались в культуре этого периода тесно переплетенными. А. Белый и русские антропософы читали лекции Штейнера на немецком языке, пророка отечественная культура привыкла принимать говорящим на иностранном языке. Штейнерианцы делали акцент на развитии воли и воображения человека. Этикоцентризм как характеристика русской философии в большей мере подходит к трудам Блаватской, настаивавшей на неразрывности истинного познания от нравственности познающего.

Антропософия Штейнера оказалась подлинным искушением для культуры Серебряного века. Девиз теософского общества «нет религии выше истины» и важнейшей постулат теософии о едином Источнике всех знаний, которые своими гранями представлены в различных религиях, философских системах и научных теориях, неприменимы к антропософии, противопоставляющей некие западные «розенкрейцеровские» посвящения знаниям Востока. Штейнер

при обосновании необходимости отделения собственного антропософского общества всячески подчеркивал якобы имевшиеся в программе теософов противопоставления представлений восточных религиозно-философских систем христианству. Плодотворность дальнейшей деятельности теософских обществ в западных странах он связывал с принятием ими собственных представлений о посвящении, «ведь восточные посвящения необходимо должны оставить нетронутым принцип Христа как центральный космический фактор эволюции» [12, с. 7]. Во многом благодаря акцентированию христианского характера своего учения Штейнером антропософия была воспринята культурой Серебряного века. В действительности с ортодоксальными христианскими представлениями антропософия имеет мало общего, ведь, казалось бы, восходящее к европейской мистической традиции столь ценное Штейнером «созерцание Христа в духовных высях» [11, с. 15] сочетается у него с представлениями о бодисатвах, карме, перевоплощениях и специфически переосмысленными сюжетами «Тайной доктрины» Е. П. Блаватской. Духовидение оккультиста далеко не всегда связано с критической рефлексией, как сам Штейнер, так и его последователи, не склонны были различать восприятие и его интерпретацию. Характеризуя переводчицу работ Штейнера А. Р. Минцлову, М. В. Волошина (Сабашникова) отмечает, что свои обширные знания она черпала «из хроник разных эпох и стран, которые читала в подлинниках» [13, с. 124]. Многие представители творческой элиты Серебряного века стремились к прочтению «хроник Акаши», но при этом не были способны отделить реальность от фантазии.

Эзотерический космизм в теософской версии Е. П. Блаватской и антропософской версии Р. Штейнера связан с переосмыслением известных к тому времени научных концепций эволюции. В теософской версии бессмертная духомонада проходит последовательно воплощения в минеральном, растительном и животном царствах, за которыми следуют человеческие воплощения. Антропософская версия содержит определенные отличия, но речь идет именно о человеке, для которого природа в процессе эволюции готовит подходящие тела, которые ему предстоит одухотворить. В эзотерическом космизме нет постановки вопроса о постчеловеке как о будущем че-

ловека, отличие человека от обезьяны объясняется даром человеку на определенной стадии эволюции искры разума от Учителя, дальнейшая эволюция человека связывается с духовным развитием, постепенным подчинением животного начала в нем. Утверждается, что животное начало на определенной стадии эволюции сознания играло позитивную роль, но по мере развития от дикаря к человеку культурному животность в человеке должна была быть поставлена под контроль.

Огромную духовную работу по подчинению животности в душе на протяжении столетий вели христианские подвижники, ранее такого рода аскеза была характерна для пифагорейцев, платоников и стоиков. Соответствующие представления и практики характерны также для восточных религиозно-философских систем, эта духовная работа составляет основу не только европейской культуры. Борьба ведется за накопление «элементов бессмертия», чему предшествует тщательное отделение вечного, от временного – такого рода представления эзотерического русского космизма вполне традиционны. Новизна эзотерического русского космизма – в стремлении обрести синтез философии, науки, религии и искусства на основе современных научных знаний, которые должны быть дополнены «духовной наукой». В условиях тоталитарной советской системы теософские и антропософские представления об эволюции человека не могли иметь официального статуса, их влияние на научные концепции и искусство было лишь косвенным.

Вместе с тем не нужно и недооценивать его, к примеру, зная об увлечении антропософией семьи Котсов, иначе воспринимаются зоопсихологические опыты Н. Н. Ладыгиной-Котс с шимпанзе по кличке Иони, в ином антропософском свете предстает и творчество художника-анималиста В. А. Ватагина. Трансгуманизм заменяет духовное техническим, что ведет к смерти человека, постгуманизм разрушает традиционные границы между человеком одухотворенным и животным, размывая его сознание «нечеловеческими агентами», уничтожает тем самым человеческое в человеке. Представления эзотерического русского космизма нуждаются в критическом переосмыслении, вместе с тем они очень подкупают своим стремлением сохранить вечное в человеке на новом витке развития науки и культуры.

Список литературы

1. Ferrando F. *Philosophical Posthumanism*. London; New York; Oxford; New Delhi; Sydney: Bloomsbury, 2019. 272 p.
2. Ferrando F. *Trashumanism // Posthuman Glossary* / ed.: R. Braidotty, M. Hlavajova. London; New York; Oxford; New Delhi; Sydney: Bloomsbury, 2018. P. 438–440.
3. Braidotty R. *Posthuman Critical Theory // Journal of Posthuman Studies*. 2017. Vol. 1, № 1. P. 9–25.
4. Wolfe C. *Posthumanism // Posthuman Glossary* / ed.: R. Braidotty, M. Hlavajova. London; New York; Oxford; New Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic, 2018. P. 356–359.
5. Харауэй Д. Тентакулярное мышление. Антропоцен, капиталопен, хтулуцен // *Опыты нечеловеческого гостеприимства* / [ред.-сост.: М. Крамар, К. Саркисов]. М.: V-A-C press, 2018. С. 180–227.
6. Stelarc. *From psycho to ciber strategies: prosthetics, robotics and remote existence // Cultural Values*. 1997. Vol. 1. № 2. P. 241–249.
7. Ханegraаф В. Я. *Западный эзотеризм: путеводитель для запутавшихся*. М.: Центр книги Рудомино, 2016. 256 с.
8. Young G. *Esoteric elements in Russian Cosmism // The Rose+Croix Journal*. 2011. Vol. 8. P. 124–139.
9. Сухово-Кобылин А. В. *Учение Всемир: инж.-филос. озарения*. М.: С. Е. Т., 1995. 123, [1] с.
10. Сухово-Кобылин А. В. *Философия духа или социология: отрывки из учения Всемира // Утренняя звезда: науч.-иллюстр. альм. Междунар. центра Рерихов*. 1993. № 1. С. 280–289.
11. Прокофьев С. О. *Восток в свете Запада*. СПб.: Изд-во им. Н. И. Новикова, 1998. Ч. 3: Становление христианской эзотерики в XX столетии и противодействующие ей оккультные силы. 168 с.
12. Штейнер Р. «Рукописи Барра»: заметки, написанные для Эдуарда Шюре в Барре в Эльзасе в сент. 1907 г. / пер. А. Жилова. 2020. С. 1–9 // *Библиотека духовной литературы*: сайт. URL: http://bdn-steiner.ru/cat/Ga_Rus/262_barr.pdf (29.10.2021).
13. Волошина М. (Сабашникова М. В.) *Зеленая змея: история одной жизни* / пер. с нем. М. Жемчужниковой. М.: Энигма, 1993. 413 с.

References

1. Ferrando F. *Philosophical Posthumanism*. London; New York; Oxford; New Delhi; Sydney: Bloomsbury, 2019. 272.
2. Ferrando F. *Trashumanism. Posthuman Glossary* / ed.: R. Braidotty, M. Hlavajova. London; New York; Oxford; New Delhi; Sydney: Bloomsbury, 2018. 438–439.
3. Braidotty R. *Posthuman Critical Theory // Journal of Posthuman Studies*. 2017. Vol. 1, № 1. P. 9–25.

4. Wolfe C. Posthumanism. Posthuman Glossary / ed.: R. Braidotti, M. Hlavajova. London; New York; Oxford; New Delhi; Sydney: Bloomsbury, 2018. 356–359.
5. Haraway D. Tentacular thinking. Anthropocene, capitalocene, chthulucene. Experiences of inhuman hospitality / [ed.-comp.: M. Kramar, K. Sarkisov]. Moscow: V-A-C press, 2018. 180–227 (in Russ.).
6. Stelarc. From psycho to ciber strategies: prosthetics, robotics and remote existence. Cultural Values. 1997. 1 (2), 241–249.
7. Hanegraaf W. Western esotericism: a guide for the perplexed. M.: Rudomino book center, 2016. 256 (in Russ.).
8. Young G. Esoteric elements in Russian Cosmism. The Rose+Croix Journal. 2011. 8, 124–139.
9. Sukhovo-Kobylin A. V. Teaching of the World: engineering and philosophical insight. M.: S. Ye. T., 1995. 123, [1] (in Russ.).
10. Sukhovo-Kobylin A. V. Philosophy of spirit or sociology: excerpts from the teachings of the World. Morning Star: sci.-illustrated almanac Intern. center of the Roerichs. 1993. 1, 280–289 (in Russ.).
11. Prokofiev S. O. East in the light of the West. SPb.: N. I. Novikova Publ. house, 1998. 3: Formation of Christian esotericism in the XX century and opposing occult forces, 168 (in Russ.).
12. Steiner R.; Zhilova A. (transl.). «The Barr Manuscripts»: Notes Written for Edouard Schure in Barr, Alsace in Sept. 1907. 2020. P. 1–9. Library of Spiritual Literature: website. URL: http://bdn-steiner.ru/cat/Ga_Rus/262_barr.pdf (Oct.29.2021) (in Russ.).
13. Voloshina M. (Sabashnikova M. V.); Zhemchuzhnikova M. (transl.). Green snake: the story of one life. M.: Enigma, 1993. 413 (in Russ.).