

Южный федеральный университет
Институт философии и социально-политических наук

На правах рукописи

Захаров Данила Сергеевич

**Проблемное поле философии религии в российской
буддологии**

Специальность 09.00.14 – философия религии и религиоведение

Диссертация на соискание учёной степени кандидата
философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, доцент
Астапов Сергей Николаевич

Ростов-на-Дону

2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ	13
1.1 Философия религии как отрасль философского знания	13
1.2 Определение проблемных областей философии религии	27
ГЛАВА 2. ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ БУДДОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ	36
2.1 Формирование буддологической традиции в отечественном востоковедении XIX - первой трети XX века	36
2.2 Восстановления буддологической традиции в СССР и России второй половины XX - начала XXI веков.....	42
ГЛАВА 3. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПРОБЛЕМНЫХ ОБЛАСТЕЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ В ИССЛЕДОВАНИЯХ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ БУДДОЛОГОВ	52
3.1 Проблемное поле философии религии в трудах отечественных буддологов первой трети XX века.....	52
3.2 Проблемное поле философии религии в трудах отечественных буддологов конца XX – начала XXI века: Е.А. Торчинов, В.И. Рудой.....	67
3.3 Проблемное поле философии религии в трудах отечественных буддологов конца XX – начала XXI века: Б.Д. Дандарон, А.М. Пятигорский, В.Г. Лысенко, В.К. Шохин.	78
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	98
СПИСОК ИСПОЛЬЗУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	104

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Проблемы философии религии являются неотъемлемой частью широкого круга вопросов, рассматриваемых философами во всём мире. Исторически сложилось так, что именно христианская религия является объектом философии религии, и поэтому проблемное поле данной дисциплины определяется этой религией. Однако современный подход к определению предмета философии религии требует учёта специфики философских исследований других религий, особенно восточных. Буддизм в ряду этих религий занимает важнейшее место, поскольку он, во-первых, является одной из мировых религий, во-вторых, в ходе многовековой истории развития разделился на несколько направлений, в которых возникли различные философские школы, в-третьих, начиная с середины XX в. растут интерес и приобщение европейцев и американцев к философии и религиозным традициям буддизма.

Кроме того, актуальность исследования проблемного поля философии религии в российской буддологии обусловлена ещё двумя обстоятельствами.

Первое – за последние 25 лет открытость российского общества способствовала появлению интереса как к непосредственно буддизму, так и к вековому опыту его изучения в нашей стране. На этом фоне исследование проблематики философии религии, в том виде, как она сложилась в отечественной буддологии, до сих пор не предпринималось. Таким образом, проблемное поле философии религии в отечественной буддологии до сих пор остаётся слабо изученным. Даже становление и развитие российской буддологии в исследовательской литературе до настоящего времени во всей своей полноте не представлено, хотя термин «российская буддология» используется Е.А. Торчиновым в цикле его лекций «Введение в буддологию».

Второе – актуализация компаративистских изысканий в русле отечественной философии, религиоведения и философии религии характеризуется слабой оснащённостью современных исследователей теоретико–методологической базой исторического наследия российских буддологов. Данное диссертационное исследование является попыткой устранения существующего пробела и может служить теоретической базой для компаративистских изысканий различных религиозно-философских традиций.

Исследования восточных религий приводят к расширению поля философии религии и постановки её проблем в других аспектах и ракурсах, для чего необходимо иметь не только общее понимание предмета философии религии, но и чёткие критерии его определения. Это поможет видеть как место философии религии в том или ином философском либо религиоведческом дискурсе, так и значимость исследования ряда метафизических вопросов, которые возникают в различных религиозных системах.

Степень разработанности темы. Для диссертационного исследования ключевую роль играют две группы научных работ:

- 1) труды, посвящённые определению объекта, предмета и проблемного поля философии религии;
- 2) труды российских буддологов, в которых затрагивались проблемные области философии религии.

К первой группе научных работ относятся исследования Ю.А. Кимелева, И.Н. Яблокова, Н.С. Капустина, Д.В. Пивоварова, В.К. Шохина, С.Н. Астапова, Е.И. Аринина. Вопрос проблемного поля философии религии остаётся дискуссионным. Имеется целый спектр точек зрения в отечественной и зарубежной науке по этому вопросу. Не ставя задачу самостоятельного определения проблемных областей философии религии и выяснив на основе анализа работ отечественных философов-

религиоведов множественность определений предмета, объекта и проблемного поля философии религии, автор диссертационного исследования использует в качестве основного теоретико-методологического инструмента подход И.Н. Яблокова, состоящий в фиксации всего набора специфических проблем, которые решает философия религии.

Суть подхода заключается в определении основных структурных элементов проблемного поля философии религии, которое устанавливается через решение специфических задач:

«1) Выявление статуса философии религии в общей системе религиоведческих знаний, специфики философского осмысления религии, решение вопроса о методах постижения объекта (метапроблемы);

2) Изучение сущности, разработка философского понятия религии, раскрытие возможных принципов подхода к ее определению;

3) Исследование онтологических и гносеологических основ и предпосылок религии;

4) Анализ особенностей религиозных мировоззрения, онтологии, гносеологии, мышления и языка;

5) Раскрытие содержания теистических учений о Боге, обоснований его бытия, соотнесения этих учений с иными субстанциальными парадигмами;

6) Выявление специфики и содержания религиозной философии»¹.

Второй круг работ охватывает исследования отечественных буддологов. Проанализировать все их в рамках диссертации не представляется возможным, но для решения задач диссертации это и не является необходимым. На сегодняшний день в России в традиционных буддийских регионах работают научные центры по изучению культуры

¹ Яблоков И.Н. Религиоведение: Учебное пособие. - М.: Гардарики, 2000. - С. 5.

народов, традиционно исповедующих буддизм, и самого буддийского наследия: Калмыцкий государственный университет, Калмыцкий научный центр Российской академии наук и Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (Улан-Удэ). Исследования сотрудников этих центров (Б.А.Бикеева, Л.Н. Янгутова и др.), посвящённые философии буддизма и рецепции буддизма на Западе, представляют в различных аспектах понимание культурного и интеллектуального контекстов обращения российских исследователей к философии буддизма. В отечественной науке имеется ряд исследований, посвящённых влиянию буддийских идей на русскую культуру (в том числе философскую), особо значимые среди них – работы М.С. Уланова, Т.В. Ермаковой, Т.В. Бернюкевич.

Исторически отечественная буддология больше относилась к области востоковедения и филологии, чем к философии религии. В данном исследовании нами анализируются труды, наиболее значимые с точки зрения философии религии. Их следует хронологически разделить на два этапа – первая треть XX века, второй этап – конец XX – начало XXI века. К первому этапу относятся труды Ф.И. Щербатского и О.О. Розенберга. Ко второму – работы А.М. Пятигорского, В.Г. Лысенко, Е.А. Торчинова, В.И. Рудого, В.К. Шохина.

В современной западной философии вопросами философии буддизма активно занимаются как отдельные учёные, так и различные институты. Дж. Мак-Рэй, Р. Гимелло, Р. Басуэлл и П. Грегори (сотрудники Института Курода, США) в 80-е и 90-е годы XX в. издали сборник статей и монографии по буддийской философии и медитации. Эти исследования внесли существенный вклад в изучение буддизма. Современный этап западной буддологии характеризуется активным интересом исследователей к тибетскому буддизму. Среди наиболее известных учёных Р. Турман и А. Берзин.

Объект и предмет исследования. Объектом исследования является российская буддология. Предмет исследования: концепции буддизма, разработанные в отечественной буддологии.

Цель и задачи исследования. Цель исследования – выявить в объёме общих буддологических исследований российских учёных те исследования, которые относятся к проблемной области философии религии, и представить их в систематическом виде. Как следствие – показать универсальность методологической базы и категориального инструментария философии религии в исследовании как теистических, так и нетеистических религиозно-философских систем. Данная цель операционализирована в следующих задачах:

1) установить на основе анализа работ отечественных философов-религиоведов наиболее полное описание проблемных областей философии религии;

2) определить особенности становления буддологической традиции в СССР и России;

3) описать процесс формирования предмета буддологических исследований и методов изучения религиозно-философского наследия буддизма в СССР и России;

4) представить проблемные области философия религии в работах отечественных буддологов первой трети XX века Ф.И. Щербатского и О.О. Розенберга;

5) определить проблемное поле философии религии в отечественной буддологии конца XX – начала XXI века (Е.А. Торчинов, В.И. Рудой, А.М. Пятигорский, Б.Д. Дандарон, В.К. Шохин, В.Г. Лысенко).

Теоретико-методологическая основа исследования.

Источниковой основой исследования послужили работы российских буддологов, таких как: Щербатской Ф.И., Минаев И.П., Рудой В.И.,

Лысенко В.Г., Торчинов Е.А., Б.Д. Дандарон, Пятигорский А.М., Васильев В.П., Терентьев А.А. Ольденбург С.Ф., Розенберг О.О. Анализ этих источников позволил зафиксировать развитие философии религии в русле отечественного востоковедения.

Настоящее исследование выполнено в соответствии с философской методологией, оно основывается на методах историко-философского и сравнительно-исторического анализа. Метод историко-философского анализа был использован при рассмотрении концепций российских буддологов в русле отечественного исторического процесса. Метод сравнительно-исторического анализа был применён при классификации той или иной концепции в теоретическом наследии своего времени. Важным для настоящего диссертационного исследования является компаративистский метод, он позволил сравнить между собой существующие взгляды отечественных и зарубежных буддологов по вопросам общефилософского характера в буддизме.

Научная новизна исследования. Новизна результатов настоящего исследования обусловлена решением поставленных в нём задач, которые ранее применительно к анализу отечественной буддологии с позиции философии религии не ставились.

1. Определены особенности возникновения, становления и исчезновения буддологической традиции в СССР, показан процесс формирования её предмета и методов изучения религиозно-философского наследия буддизма.

2. Определена специфика восстановления исследований философии буддизма в СССР и возобновления исследовательского интереса к буддийскому духовному наследию в современной России.

3. Выявлены в объёме общих буддологических изысканий и систематизированы те исследования, которые относятся к проблемной области философии религии.

4. Продемонстрирована универсальность инструментария философии религии в исследованиях как теистических, так и не-теистических религиозно-философских систем.

5. Установлен религиозно-философский характер большинства исследований отечественных буддологов, притягательность идей буддизма для мировоззрения даже тех буддологов, которые не принадлежали к числу этнических буддистов.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Методологическая база и категориальный инструментарий философии религии могут быть использованы в исследованиях как христианских, так и нехристианских, как теистических, так и нетеистических религиозно-философских систем. Для их эффективного использования в исследованиях по буддизму следует отличать проблемное поле философии религии в буддологии как от проблем историко-философского исследования буддийских текстов, так и от религиозноведческих исследований буддийских традиций. Проблемы философии религии, решаемые исследователями на материале восточных религий, и способы их решения отличаются от философских проблем, которые формируются в самих этих религиях.

2. Впервые проблемные области философия религии в отечественной буддологии появляются в работах Ф.И. Щербатского и О.О. Розенберга. Учёные не занимались рефлексией своих трудов с позиции философии религии, но они сделали серьёзный шаг в философском осмыслении буддийского наследия. Ф.И. Щербатской был одним из первых, кто выделил философский аспекта буддизма из общей системы буддологического материала. Его работы способствовали выявлению в богатейшем наследии буддизма религиозно-философских трудов, которые требовали философских методов исследования и во многих аспектах соотносились с трактатами европейских мыслителей. Работы Ф.И. Щербатского и О.О. Розенберга показали специфику философского осмысления буддийской религии.

3. Такая специфическая для философии религии исследовательская работа, как раскрытие сущности буддизма через анализ особенностей религиозных связей, религиозного сознания, гносеологии и учения о спасении буддизма, была проделана Е.А. Торчиновым (конец XX - начало XXI в.) В его произведениях раскрытие сущности буддизма осуществляется в контексте концепции религий чистого опыта.

4. Проблемные области философии религии фиксируются в работах группы исследователей под руководством В.И. Рудого по исследованию «Абхидхармы». В центр исследования были поставлены вопросы онтологии и гносеологии буддизма, напрямую связанные с интерпретацией абхидхармистской теории сознания, его соотношения с космосом и буддийской теории человеческой деятельности (кармы). Ими была выявлена специфика религиозной философии раннего буддизма и продемонстрировано её содержание.

5. Раскрытие исследовательских задач философии религии, касающихся вопросов специфики буддийской религиозной философии, особенностей религиозного мировоззрения, мышления и языка представлены в трудах А.М. Пятигорского и Б.Д. Дандарона. Работы А.М. Пятигорского представляют собой опыт выражения буддийской логики, буддийского образа мышления и буддийских религиозных ценностей в языке европейской культуры. В процессе формирования концепции необуддизма Б.Д. Дандарон исследовал такие проблемы философии религии как проблемы гносеологического базиса, онтологии буддизма и религиозного буддийского мировоззрения в целом.

6. Проблемные области философия религии в аспектах гносеологии, онтологии, содержания нетеистического учения в буддизме разрабатываются В.К. Шохиным и В.Г.Лысенко. В.К. Шохин занимался исследованием аксиологических проблем в религиозно-философском дискурсе буддизма.

Специфика буддийской религиозной философии в плане содержания в ней нетеистического учения представлена в работах В.Г. Лысенко.

Теоретическая и практическая значимость исследования.

Результаты диссертационной работы могут использоваться в качестве теоретико-методологической основы дальнейшего развития философии религии, востоковедения, истории отечественной буддологии. Методологическая значимость исследования определяется и для других областей гуманитарного знания – таких, как культурология, психология и религиоведение.

Основные положения и сам текст диссертационного исследования могут быть использованы в качестве материала для чтения лекционных курсов, составлению рабочих программ, методических разработок, написанию учебных пособий и учебников по таким дисциплинам, как философия, философии религии, религиоведение, история религий, буддология, востоковедение.

Апробация работы. Ряд основных положений диссертационного исследования изложен в статьях, опубликованных в сборниках трудов и научных журналах, в том числе 3 статьи в ведущих рецензируемых журналах, рекомендованных ВАК: журнал «Экономические и гуманитарные исследования регионов» (№2, 2014) статья «Проблемное поле философии религии»; журнал «Гуманитарные и социально-экономические науки» (№3, 2014) статья «Начало формирования буддологической традиции в русле отечественного востоковедения XIX – первой трети XX века»; журнал «Научная мысль Кавказа» (№4, 2014) статья «Специфика возрождения отечественной буддологии во второй половине XX века». Также в сборнике научных трудов, включённом в библиографическую базу данных РИНЦ «Гуманизация высшего профессионального образования: цели, содержание, способы осуществления» (2015 г.) опубликована статья «Внедрение

религиоведческих дисциплин в вузах как необходимое направление гуманизации высшего образования в современной России».

Отдельные результаты и выводы диссертации были обсуждены и апробированы на различных научно-практических конференциях: «Миссия молодёжи в науке» (Ростов-на-Дону, 2014) – доклад «Специфика философского сопоставления буддийского и западноевропейского философских дискурсов в работах Ф.И. Щербатского»; «Традиционные и нетрадиционные религии в социокультурных процессах современной России» (Ростов-на-Дону, 2015) – доклад «Преподавание наук о религии как необходимое условие модернизации и гуманизации системы образования в России».

Структура диссертации. Общий замысел и последовательность решения задач диссертационного исследования определил структуру работы, которая включает в себя введение, три главы, заключение и список используемой литературы.

ГЛАВА 1. ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

1.1 Философия религии как отрасль философского знания

Исследование проблемного поля философии религии требует не только обозначить и определить его как таковое, но и показать философию религии как отрасль собственно философского знания. Для этого необходимо проанализировать работы отечественных и зарубежных учёных, посвящённые рассмотрению философии религии как особой области философии.

Н.С. Капустин, рассматривая становление философии религии, утверждает: «Философия религии – это динамично развивающаяся область научного знания. Элементы философского подхода к религии накапливались уже в древности... Философское осмысление религии обусловлено стремлением философии интерпретировать религию в соответствии с развитием знаний человека о природе и обществе. В своем историческом существовании философия религии проявляется в двух основных формах, которые характеризуются критикой либо апологией религии в рамках конкретных социально-исторических условий. Философское религиоведение представляет собой совокупность философских рассуждений о религии как культурном или антропологическом феномене»².

Говоря о философии религии, Н.С. Капустин акцентирует внимание на принципиальном отличии её от теологии, религиозной философии и философской теологии: «Философия религии, изучая философское значение

²Астапов С.Н., Бурлуцкий А.Н., Капустин Н.С. Философия религии: учебное пособие. Южный федеральный университет. – Ростов-на-Дону: Издательство Южного федерального университета, 2015. – С. 19.

религии, подходит к ней прежде всего, как к форме общественного сознания, а уже затем как к форме общественных отношений, образу жизни и т. п.

Теология в этом плане всего лишь рефлексия о Боге, т. е. философия религии и теология заметно расходятся по предмету своего исследования»³. Н.С. Капустин говорит о четкой демаркации между теологией и светской философией религии. Последняя основывается на определённых общенаучных методологических принципах, таких как: объективность, историчность, критичность и эволюционизм.

Рассматривая в историческом аспекте философию религии, С.Н. Астапов замечает, что основные периоды её существования совпадают с историческими периодами самой философии (классический, постклассический, современный). Направление развития этих периодов определялось определённым кругом выдвигаемых проблем и спецификой их решения. Классический период в истории философии религии (XVIII – начало XIX в.) характеризуется у С.Н. Астапова тремя пунктами:

- 1) Представляет собой рационалистическую критику религии и церкви (в этом плане показательно название одной из работ Канта – «Религия в пределах только разума»), приводит к формированию понятия «естественная религия» как оппозиции «религии сверхъестественного»;
- 2) Носит характер спекулятивной теории;
- 3) Направлена на изучение сущности религии, её предпосылок и оснований»⁴.

³Астапов С.Н., Бурлуцкий А.Н., Капустин Н.С. Философия религии: учебное пособие. Южный федеральный университет. – Ростов-на-Дону: Издательство Южного федерального университета, 2015. – С. 10.

⁴Астапов С.Н. Предмет философии религии: современные парадигмы. // Социально-гуманитарное познание в контексте философской инноватики. Сб. трудов Международной научной конференции / Науч. ред. проф. А.М. Старостин. – Ростов н/Д.: Донское книжное издательство, 2013. - С.104.

Характерные черты второго (постклассического) периода (вторая половина XIX в. – начало XX в.) в истории философии религии представлены у исследователя тремя пунктами. Первый - характеристика особенностей религиозного (духовного) опыта. Второй - тесная связь философии религии с психологией. Третий - гносеологический вектор в исследованиях религии.

Современный период в истории философии религии (с 20-х гг. XX в.) автор связывает с «лингвистическим поворотом» в самой философии и выделяет следующие характерные черты этого этапа:

- 1) Представляет собой анализ особенностей религиозного мышления и языка;
- 2) Вовлекает в свою сферу логические и лингвистические исследования;
- 3) Объектом философии религии становятся религиозные высказывания, основной задачей – определение или прояснение их смысла»⁵.

В заключении статьи С.Н. Астапов делает вывод о наличии трёх парадигм в современной философии религии, которые по-разному формируют предмет своего исследования и способ взаимодействия с религиоведением. Постклассическая парадигма философии религии пытается определить основу религиозного опыта и религиозных чувств. Неклассическая парадигма ставит своим предметом религиозный язык и во всём объёме религиоведческого материала интересуется в основном религиозными текстами. Пост неклассическая парадигма философии религии имеет своим предметом эпистемологический аспект религиозных высказываний и отстраняется от религиоведения, становясь философской теологией. Тем самым она оставляет вопросы о месте, роли и функциях

⁵ Там же.

религии в обществе социологии религии, а изучение религиозного опыта остаётся за психологией религии.

Наиболее детальный анализ современной философии религии представлен в работе Ю.А. Кимелева «Философия религии: Систематический очерк». В данной книге автор рассматривает различные концепции возникновения и формирования философии религии в русле западной философской мысли. Само понятие «философия религии» он определяет так: «Философия религии - это философия в ее отношениях с религией».

Давая определение философии, Ю.А. Кимелев, тем самым, характеризует философию религии как неотъемлемую часть европейской философской мысли. Для него европейская философия имеет как многообразие своей исторической жизни, так и является проявлением определенного единства как типа философско-теоретической деятельности.

По той причине, что философия религии в целом является компонентом европейской философии, относительно неё необходимо говорить, как о типологическом единстве при всём многообразии способов собственной реализации. Там же автор упоминает и достижения отечественных философов. По Ю.А. Кимелеву, европейская философия религии вбирает в себя и те образования в русской философии, которые можно отнести к философско-религиозным.

Предпринимая попытку систематизации философско-религиозного знания, Ю.А. Кимелев пишет, что его система опирается, в основном на анализ современной автору ситуации в философии религии, далее он ставит четыре задачи, которые считает наиболее важными для обоснования полноты своей системы. Первая задача – определение предметной области философии религии. Вторая задача – определение особенностей философско-религиозного дискурса, через фиксацию отношений между теологическим, научным и философско-религиозным знанием. Третья задача заключается в

выявлении базовых форм философии религии. Четвертой задачей является рассмотрение основных проблем философии религии.

Далее Ю.А. Кимелев делает небольшой экскурс в историю философии религии, её место в европейской философии. История философии религии в целом и философской теологии в частности, фактически совпадают, по Кимелеву, с историей европейской философии. Учёный считает, что всё многообразие мировоззренческих установок, принципов и методов европейской философии воспроизводилось в философии религии.

Главную особенность философии религии Ю.А. Кимелев видит в её соотношении с европейским христианством, а конкретно с христианской теологией.

Опираясь на вышесказанное, автор выводит более полную картину философии религии даёт следующее дополнение. Философия религии является философско-теоретическим образованием, возникающим в сфере взаимодействия европейской философской традиции и теологических учений христианских церквей.

Ю.А. Кимелев обозначает два возможных подхода к рассмотрению понятия философии религии в узком и широком смысле. Кимелев определяет философию религии в широком смысле следующим образом: «Философия религии в широком смысле слова - это совокупность актуальных и потенциальных философских установок по отношению к религии, концептуализаций ее природы и функций, а также философских подтверждений существования Бога, философских рассуждений о его природе и отношении к миру и человеку»⁶.

Давая обширный комментарий к своему определению «философии религии в широком смысле слова», Ю.А. Кимелев поднимает тему роли

⁶ Там же. -С. 7

собственно философского знания в европейской интеллектуальной и духовной традиции. Ученый говорит о том, что во всех философских системах, в той или иной форме, присутствуют взгляды на религию.

Исторически философы проявляли особый интерес к религии, ее роли в жизни человека и общества. Свое отражение он находил в различных концептуальных построениях и философско- религиозных системах, из чего автор делает вывод, что философия религии, в широком смысле, хронологически существует на равне с собственно философским знанием.

Ю.А. Кимелев, исследуя философию религии в узком смысле, говорит о том что она является особой единицей философствования. Исторически философия религии в «узком смысле» является либо особым разделом больших философских систем, либо частью философской дисциплины (например, эпистемологии гносеологии), либо самостоятельной философской дисциплины.

Ю.А. Кимелев устанавливает предметную сферу и основную проблематику философии религии. Он говорит о исторической связи европейской философии с теистическими религиями. В частности, в европейской философии религии ключевое место занимают проблемы представления о Боге, хотя наряду с этим имеют место быть и нетеистические воззрения.

Ю.А. Кимелев выделяет две исторически сложившиеся формы философии религии: философское религиоведение и философская теология. Объект философского религиоведения – религия, определяется Ю.А. Кимелевым, как индивидуальное отношение человека к «божественной» действительности, так и в целом культурное явление. В этом ключе сама божественная реальность - объект религии, отодвигается для философского религиоведения на второй план.

Далее Ю.А. Кимелев пишет об основной установке философии религии, как философского религиоведения, поднимает вопрос об отношении

философии и религии. Для него очевидно, что специфика философии религии в ее религиозном аспекте заключается в акцентировании внимания к религиозным связям и религиозному сознанию, взятому в своём когнитивном аспекте. В свою очередь, познаваемые религиозные связи и отношение к Богу в целом и есть когнитивное отношение.

Отличие учёный видит, прежде всего, в дистанции между исследователем и объектом исследования. Автор делает существенное уточнение, что даже философские исследования аспектов религиозного отношения в апологетическом аспекте, соблюдают чёткую дистанцию в методологическом плане.

Согласно классификации Ю.А. Кимелева, второй основной формой философии религии является «философская теология», её автор как философию религии, которая выполняет различные конструктивные и экспликативные функции в отношении религии.

Также автор выделяет два аспекта самой философской теологии - философская теология в широком смысле и философская теология в узком или строгом смысле. Под философской теологией в широком смысле Ю.А. Кимелев понимает весь спектр когнитивных отношений между религией, философией и теологией в истории европейского философского дискурса. Он считает, что большинство философов, для полноты своих концепций, считают необходимым выразить своё отношение к религии, соответственно христианской теологии. Учёный утверждает, что любое обширное использование философии в области теологии может квалифицироваться как философская теология в широком смысле.

Таким образом, Ю.А. Кимелев рассмотрел возможные подходы к пониманию философии религии в «широком» и «узком» смыслах. Детально разъяснил, что он понимает под этими подходами. Показал историческое разделение философии религии на «философское религиозное» и «философскую теологию». Выводы, к которым приходит Ю.А. Кимелев,

важны для дальнейшего исследования проблемных областей философии религии, и, следовательно, для определения философии религии в трудах отечественных исследователей буддизма.

Ещё один исследователь философии религии – В.К. Шохин, пытается определить предмет философии религии через анализ исторического генезиса философии религии. В своей статье он даёт оценку работам различных отечественных и зарубежных исследователей, разделяя их на три группы. К первой группе «относятся те, кто понимают ее только в обозначенном выше «широком смысле» - говоря проще, не отличают генезис философии религии от генезиса философии как таковой, считая, что своей самостоятельной, автономной истории она не имеет, поскольку философия как таковая всегда имеет те или иные выходы на религию, а философия религии с ними и отождествляется. Ко вторым - те, кто понимают ее и в «широком» и в «узком» смысле, или, говоря проще, допускают, что, существуя в качестве «связи» философии с религией изначально, философия религии начиная с Нового времени превращается и в специализированную философскую дисциплину. Как мы могли убедиться, большинство из очень немногочисленных отечественных философов религии придерживались и придерживаются именно этой точки зрения. К третьим - те историки философии религии, которые соглашались понимать ее только в последнем смысле»⁷.

Констатируя различные взгляды философов религии, автор делает вывод, что в исследуемых им работах философия религии совершенно не отделяется от религиозной философии. Далее он продолжает: «От этих бессознательных, от мнимой самоочевидности, смешений разных областей знания, разумеется, в положительную сторону отличается сознательная

⁷ Шохин В.К. Исторический генезис философии религии: проблема и её наиболее вероятное решение // Философия религии: альманах. – М.: Наука, 2007. – С.27

идентификация философии религии в качестве философской теологии, тем более что последняя дистанцируется от смежных дискурсов - в виде религиоведения, с одной стороны, и конфессиональной теологии - с другой.

Проблема только в том, что те имена, которые мы даем тем или иным вещам, связаны с ними пусть и не природно (как считали, к примеру, древние индийские лингвофилософы или философы-мимансаки), но, по крайней мере, конвенционально, т.е. традиционно и исторически (как считали, к примеру, их оппоненты вайшешики и ньяики)»⁸.

В.К. Шохин делает заключение о необходимости отказа от «широкого подхода» в понимании философии религии: «Поскольку философия-в-религии вполне может, да и должна относиться к объектной области философии-о-религии, то «широкий подход» к философии религии, а, следовательно, и ее истории, нельзя считать соответствующим требованиям ни историко-философской, ни культурологической рефлексии в целом. Пользуясь последней из приведенных аналогий, он соответствует отождествлению начальной стадии философии права в лучшем случае с началом правоведения, в худшем - с началом самого права в человеческой истории. Поэтому, несмотря на всю его популярность, от него следует отказаться полностью»⁹.

Однако автор подчёркивает необходимость выделения философии религии в «широком» и «узком» смысле: «Различение Пфлейдерером и теми, кто последовал за ним, философии религии в «широком» и «узком» смыслах имеет однозначные преимущества в сравнении с рассмотренным недифференцированным подходом. Уже потому хотя бы, что должное внимание здесь получает факт становления соответствующей специализированной области философии - факт, который для

⁸Там же. -С.57

⁹ Там же. -С.59

«кумулятивистов» никакого значения не имеет. Закономерно и то, что выделение философии религии в «узком смысле» соответствовало правильному пониманию базовых характеристик этой философской специализации. Таково было уже ее определение у Кирхнера в качестве философской науки о религии, призванной к исследованию ее происхождения, сущности, содержания и значения в духовном мире человека»¹⁰.

В.К. Шохин следующим образом стратифицирует метатеоретический потенциал философии религии: «Этот метатеоретический потенциал философии религии мы могли бы стратифицировать даже дальше. Первый его уровень можно было представить в виде единства трех аналитических задач - систематизации понятий, критики суждений и верификации умозаключений религиоведческого и теологического содержания. Второй - в виде задачи демаркационной, включающей в первую очередь разведение компетенций самой философии религии, с одной стороны, и религиоведения, теологии и религиозной философии - с другой. Третий - в виде задач науковедческих - уточнение предметной структуры, границ и эпистемологически легитимных «программ» и самой философии религии, и остальных выделенных «регионов»¹¹.

Далее автор обозначает три недостатка подобного подхода к истории философии религии. Первым недостатком является «опрокидывание» ее теоретического определения на ее историю». Вторым недостаток заключается в отсутствии исторической необходимости «и тем более достаточность двух выделенных здесь для формирования данной философской дисциплины условий - с одной стороны, та возможность рассматривать религию как объект исследования, которая должна была стать следствием секуляризации

¹⁰ Там же. -С.59

¹¹ Там же. -С.60

общества, с другой - автономизация самого философского разума как субъекта этого исследования». Третий недостаток, с логической точки зрения наиболее значимый, «состоит в сохранении понимания философии религии не только в «узком» смысле, который является единственно возможным, но и в «широком» - в том самом, к которому применимы все вышеприведенные претензии, актуальные в связи с недифференцированным подходом к истории философии религии»¹².

Следующий вывод В.К. Шохина таков, что «единственным правильным способом решения вопроса о генезисе философии религии оказывается третий - при котором признается возможность ее существования только в «узком» смысле, в качестве специализированного философского дискурса. Вклад Коллинза становится очевидным в связи с его совершенно правильной установкой на различение предыстории философии религии, в которую он включает тенденции раннего новоевропейского религиозного рационализма начиная со Спинозы и ее собственной историей, которая начинается у него не ранее чем с «века Просвещения»¹³.

В.К. Шохин предлагает свою версию генезиса философии религии в русле философского дискурса. Зарождение философии религии автор замечает в диалоге Платона «Эвтифрон», продолжение видит у Цицерона, переходит к анализу сочинения Николая Кузанского «О предположениях». В свою систему В.К. Шохин включает и Томаса Гоббса: «Самую значительную веху философско-религиозного дискурса в виде натуралистической концепции происхождения религии составляют построения Томаса Гоббса. Религия тематизируется в обоих его основных философских сочинениях - и в «Левиафане» (1651) и в «Основах философии» (1658). [...] Гоббс вводит и еще одну, философски важную дифференциацию - между тем, что в религии

¹² Там же. -С.61

¹³ Там же. -С.62

непреходяще и что может обусловить изменения в ней и, соответственно, ее деградацию»¹⁴.

Далее В.К. Шохин говорит о четырёх решающих факторах для формирования начальной философии религии в XVIII веке. Первый фактор для учёного — это рост «полюемических публикаций. Их авторы отстаивали только свое право выступать от лица «истинной религии», которую следовало отстаивать от притязаний ложных религиозных мировоззрений».

Вторым фактором В.К. Шохин считает «начальные стадии развития пусть описательного, но уже научного, объективистского сравнительного религиоведения, вызванного к жизни не только решением практических, политических задач, но также и самой концепцией «естественной религии» (которая требовала эмпирические доказательства того, что все или хотя бы основные исторические религии содержат единое структурное ядро, базируются на единой разумной вере и общем нравственном законе) и в то же время попытками противников «естественной религии» отличить в истории религий сущее от должного. Религиоведческие и философско-религиозные изыскания осуществлялись в режиме постоянного взаимодействия и взаимовлияния».

И третьим фактором автор выделяет «появление прикладных философских дисциплин, которые отличались от основных тем, что не конструировали свои предметности, но брали их готовыми из нефилософской реальности. Наконец, небывалый рост философской, в том числе религиозно-философской, литературной производительности XVIII в., требовал отделения секулярной апологетической литературы от церковно-теологической, а это предполагало введение неких новых регионов философской ответственности за религию. Так иницируются «философия

¹⁴ Там же. -С.76

христианства» (у И.Ф.В. Иерузалема), «философствование над истинами веры» (у И.Г. Телльнера) и, наконец, «философия религии»¹⁵.

Американский исследователь Пол Гриффитс рассматривает возможные понимание деятельности философии религии, анализирует некоторые примеры компаративистских подходов в философии религии. Автор констатирует два взгляда на природу философии религии: первое - суждение о том, что есть такое понятие, как философия религии в значительной степени базируется на идее, что есть нечто, называемое религией, которая в свою очередь вполне может быть философски осмысленна. Второе - идея о том, что феномен религии уже имеет в себе некоторые философские проблемы. Первый способ мышления характеризуется пониманием религии как надлежащего объекта философии, подобно философии права и т.д. Второй способ мышления характеризуется следующей позицией, что собственно сама сфера философии религии состоит из тех вопросов, которые возникают в недрах религии как таковой. Исходя из последней трактовки философия религии указывает на философские вопросы или философскую деятельность, принадлежащих религии.

Обе теоретические конструкции зависят от предположения, что есть нечто, называемое религией; в большинстве случаев они также предполагают, что религией является род включающий различные виды: что есть, скажем, буддийская религия, христианская религия, и так далее. Философы, придерживающиеся первой трактовки, будут фокусировать своё внимание на «роду»: они будут задаваться вопросом о природе религии, о том, как отдельные «виды» религии связаны с «родом» религии. Согласно второй трактовке они будут сосредоточиться на специфических вопросах касающихся отдельных видах религии. Оба подхода были широко

¹⁵ Там же. -С.83

используемы среди европейских и американских философов, начиная с шестнадцатого века.

Пол Гриффитс говорит о сравнительной философии религии, как о специальной стратегии в исследовании, которая основывается на анализе одного или нескольких религиозных явлений, которые имеют место быть во всех религиозных системах (и потому принадлежат религии как родовому понятию). Такие явления могут включать в себя: религиозное учение, ритуалы и религиозную экзегетику. Сравнительный анализ в философии религии связан с такими явлениями, он рассматривает не только значение конкретных случаев (конкретных доктрин, ритуалов и экзегетики), но и общую для всех структуру этих явлений.

Профессор философии Фордхемского Университета Мерольд Вестфаль утверждает, что невозможно четко и последовательно разделить философскую теологию и философию религии. Тем не менее, по чисто лингвистическим признакам мы можем различать основные предметы исследования философии религии и философской теологии. Начиная от Дэвида Юма и Канта, и заканчивая Фридрихом Ницше фокус исследования смещался от философствования о Боге к философствованию о религии. Автор говорит о том, что не так легко отделить разговор о религии от разговоров о Боге. Два вида философской теологии формируют базу Гегелевской концепции. Автор называет их схоластический и деистический.

Исходя из вышеизложенных позиций Ю.А. Кимелева, В.К. Шохина, Пола Гриффитса и Мерольда Вестфалья, мы можем сделать ряд выводов о философии религии, как отрасли философского знания. Во-первых, концепция Ю.А. Кимелева является наиболее полной системой взглядов на современную западную философию религии, рассматривающей её во многих аспектах. Эта система, является отправной точкой исследований большинства отечественных работ, касающихся проблематики философии религии. Во-вторых, была показана необходимость понимания философии

религии исключительно в «узком смысле», в качестве «специального философского дискурса». Мы можем определить философию религии как особую отрасль философствования, занимающуюся исследованием сущности, значения, содержания религии, религиозных отношений и религиозного сознания.

Результат исследований этих учёных важен для изучения философии религии тем, что определение феномена философии религии в истории западноевропейской мысли способствует решению ряда задач, связанных с фиксацией философии религии в отечественных исследованиях философии буддизма.

1.2 Определение проблемных областей философии религии

Рассмотрение проблемных областей философии религии, определение её предмета и объекта является той задачей, решение которой необходимо для определения проблемного поля философии религии в российской буддологии и, тем самым, для определения места философии религии в отечественных исследованиях по буддизму. Анализ работ отечественных философов-религиоведов даёт основания говорить о различных определениях предмета, объекта и проблемного поля философии религии как таковой.

Современный подход к определению предмета философии религии и её проблемных областей представлен в работах таких отечественных учёных, как Л.И. Василенко, Л.М.Гаврилина, Н.С. Капустин, Ю.А. Кимелев, Д.В. Пивоваров, В.К. Шохин, И.Н. Яблоков, С.Н. Астапов.

В свою очередь Л.И. Василенко даёт такое определение философии религии: «Философия религии — это иная, специализированная область философских исследований, где осмысливается факт существования религии, ее источники и основания, ее место и роль в духовной жизни общества и

культуры, ее связь с основными жизненными задачами человека, с поисками истины и нравственной правды»¹⁶.

Василенко видит три задачи для философии религии. Первой задачей является критический анализ представителей различных религий своей духовной жизни, ее значение и смысла. Второй задачей является выявление того, «как трактуют разные исследователи общность и различия в духовном содержании религий, с акцентированием на то, с помощью каких познавательных средств мы вправе делать выводы относительно общности и различий». Третья задача - анализ теоретического и методологического «основания результатов эмпирически ориентированных религиоведческих исследований в социологии религии, психологии религии, культурологии и других областях. И, восприняв к рассмотрению их результаты, соотнести их в единой картине общего понимания религий в целом, определив их место и роль. Последняя задача, впрочем, едва ли разрешима в близкой перспективе»¹⁷.

Далее автор делает короткое замечание, о проблемах философии религии: «Ряд тем и проблем философии религии унаследованы из наследия европейской религиозной философии в ее диалоге с теистическими религиями. Например, те, которые связаны с восприятием и пониманием Откровения, — единство Бога, мира и человека, вера и разум, бытие Божие, теодицея, бессмертие души и вечная жизнь, религиозный плюрализм, причины безверия и др.»¹⁸.

Василенко приводит три варианта религиоведческой методологии, которые должны обозначить, по его мнению, феномен философии религии. Первый вариант такой методологии создает искусственный образ религии,

¹⁶ Василенко Л.И. Введение в философию религии: курс лекций. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. – С. 5.

¹⁷ Там же. -С.5

¹⁸ Там же. -С.6

подаваемый как научный, когда исследователь привлекает те нормы осмысления и оценки, которые выработаны не в религии, а в других областях освоения действительности. Он конструирует понятный ему и его адресату образ религии, а не воспроизводит ее как есть. Второй вариант методологии осуществляет действительно научную программу исследования религий - это изучение религии как исторического, социального, психологического явления, как факта культуры и национального бытия, исследование появления и становления религии в разных ее аспектах. Третий вариант представлен феноменологической и герменевтической методологией, которая, по мнению Л.И. Василенко, реализует собственно философское отношение.

Л.И. Василенко делает следующий вывод: «Там, где возникает вопрос о смысле, ценностях и святынях, есть место для философии. Доступ «к самим вещам», если вспоминать Гуссерля, т.е. к смысловым значениям, ценностям и святыням своей религии, а также к тому, чему надлежит быть, открывается через духовный опыт жизни в ней, через вхождение в ее интенциональный контекст»¹⁹.

Д.В. Пивоваров так видит, чем должна заниматься философия религии: «Философия религии существует в двух основных формах: как раздел внутри какой-либо отдельной философской системы (например, философия религии в философской системе Гегеля) и как относительно самостоятельная философская дисциплина наряду с философией науки, философией права, философией искусства и т. п. В данном пособии речь идет именно о второй форме существования философии религии, предметом которой является религиозное мироотношение человека и связь человека с абсолютным.

¹⁹ Там же. -С.21

Сложилось три основных подхода к решению вопроса о том, чем должна заниматься философия религии:

- 1) Описывать и анализировать природу религии в контексте общего видения мира;
- 2) В терминах философии защищать либо атаковать те или иные религиозные взгляды;
- 3) Пытаться осмыслить язык религии»²⁰.

Для учёного философия религии является важным разделом философского знания, без которого невозможно было бы возникновение многих систем русской и западноевропейской философии. Д.В. Пивоваров замечает, что подавляющее большинство выдающихся русских мыслителей писали свои труды в русле религиозной философии.

Американские исследователи М. Мюррей и М. Рей в книге «Введение в философию религии» пишут: «Обращаясь к такого рода философской работе, философы, как правило, занимаются одним из двух видов деятельности, которые можно определить как «прояснение понятий» и «анализ правомерности высказываний». Объектом этих двух операций служат методы, исходные предпосылки и конечные результаты соответствующих дисциплин, а заключаются они в постановке следующих двух вопросов: что конкретно хотят сказать представители данной дисциплины, когда делают свои утверждения, и почему они считают эти утверждения истинными? Конечно, в известном смысле каждая дисциплина задается подобными вопросами в пределах собственной области. Но когда эти вопросы ставят философы, то они, как правило, обращают их на такие утверждения и привычные методы, которые считаются основополагающими или, возможно,

²⁰Пивоваров Д.В. Философия религии. Курс лекций. [Электронный ресурс].–URL: <http://humanities.edu.ru/db/msg/46694>

представляют собой не более чем принятые в рамках данной дисциплины допущения»²¹.

Принципиально иной аспект философии религии обозначил Н.С. Капустин: «Философия религии – это стержень религиоведческих наук, ибо цементирует религиоведческие знания, выполняет методологическую и интегративную функции, что позволяет увидеть их как единое целое»²². Автор разделяет подходы к пониманию философии религии на две основные позиции: «Существует два подхода к философии религии. При первом подходе под философией религии понимают любую философскую рефлексию о религии, позволяющую уяснить ее сущность, генезис и эволюцию. При втором подходе – все сводится к выявлению специфики связи человека с трансцендентальными существами (Бог, ангелы и т.п.), или с некоторыми не проясненными для человеческого сознания, неопределенными высшими сверхъестественными силами»²³.

На основании вышесказанного мы можем заключить, что в современном отечественном религиоведении существует целый ряд подходов к пониманию философии религии. С этим соглашается и Л.М. Гаврилина в учебнике «Проблемы философии религии и религиоведения».

Она утверждает о существовании нескольких методологических и мировоззренческих парадигм в современной философии религии. Говоря об объекте и предмете философии религии, Л.М. Гаврилина делает следующий акцент: «Исходным и главным предметом является религиозное сознание – с этим согласны практически все. Исследование религиозного сознания идёт

²¹ Мюррей М., Рей М. Введение в философию религии. / пер. с англ. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – С.5

²² Капустин Н.С. Этапы развития философии религии // Гуманитарные и социальные науки. – 2009. - № 6. – С.37-38. [Электронный ресурс]. –URL: http://www.hses-online.ru/2009/06/09_00_13/04.pdf

²³ Там же.

через изучение религиозных верований, анализ языка, суждений, в том числе и религиозной практики, в элементах которой нашло отражение и воплощение религиозное сознание (семантика культов, обрядов, религиозного искусства). В структуре религиозного сознания обычно выделяют обыденный и специализированный уровни, а также основные формы: религиозная вера, религиозное знание, иногда к ним добавляют религиозный опыт»²⁴.

Гаврилина видит общность предмета философии религии и теологии, но различает их по объекту, ссылаясь на Ю.А. Кимелева: «Различие между ними состоит в том, что философское религиоведение концентрируется преимущественно на человеческо-субъективной стороне религии, обосновывая правомерность религии как религиозного отношения, а философская теология как философское богопознание обращается к объекту религии». Общий вывод относительно соотношения предмета и объекта в философии религии и теологии таков: «У философского религиоведения и у философской теологии *предмет* один и тот же – религиозное сознание, но разный *объект*. В первом случае это человек в его отношениях с миром, во втором – это Бог или иная сверхчувственная реальность»²⁵.

Необходимо заметить, что, ссылаясь на Ю.А. Кимелева, Л.М. Гаврилина приводит различные исследовательские парадигмы определения философии религии в западной философской традиции: «В качестве примера автор приводит типологию философии религии, созданную авторитетным немецким исследователем в этой области Ричардом Шеффлером, который выделил пять типов философии религии (по сути – пять исследовательских парадигм):

²⁴ Там же. – С.10

²⁵ Проблемы философии религии и религиоведения: учебное пособие / А.Н. Красников, Л.М. Гаврилина, Е.С. Элбакян. – Калининград: Изд-во КГУ, 2003. – С. 11.

- философия религии как критика дорационального сознания;
- философия религии как превращение религии в философию;
- философия религии как философская теология;
- феноменология религии;
- философия религии после лингвистического поворота (аналитика религиозного языка)»²⁶.

Далее Л.М. Гаврилина ссылается на типологию философии религии, Н. Смарта:

- «1-й тип исследования связан с попыткой анализировать и описать сущность религии в структуре общего взгляда на мир (к этому типу, очевидно, принадлежат труды классиков немецкой философии);

- 2-й тип исследования отмечен усилиями, направленными на защиту или атаку различных религиозных мнений в терминах философии (к этому типу, по-видимому, следует отнести как многие теологические работы, так и атеистические);

- 3-й тип исследования представляет собой попытку анализировать религиозный язык, – новый тип философии религии, появившийся после лингвистического поворота в философии XX века»²⁷.

Автор делает следующее заключение, что практически в рамках всех больших направлений в истории философии складываются и собственные подходы в исследовании религии. В этом ключе можно говорить о экзистенциалистских, позитивистских, герменевтических и феноменологических концепциях религии. Так же о концепциях религии, созданных в русле философии жизни и многих других. Подводя итог анализу статьи Л.М. Гаврилиной, мы можем заключить, что различие в направлениях

²⁶ Там же. - С.13

²⁷ Проблемы философии религии и религиоведения: учебное пособие / А.Н. Красников, Л.М. Гаврилина, Е.С. Элбакян. – Калининград: Изд-во КГУ, 2003. – С. 13.

философии религии обусловлено различными направлениями самой философии.

По мнению В.К. Шохина философия религии предстаёт «в виде *критики* определенных *суждений* и *систематизации* определенных *понятий*, которым в данном случае должны соответствовать суждения и понятия теологические и религиоведческие. Одновременно здесь можно учесть и то, что философия как дискурс авторефлексивный обращена на самое себя, организуя одновременно и то пространство, в котором она действует»²⁸.

Профессор Яблоков в учебнике «Религиоведение» наиболее полно и последовательно обозначил структуру проблемного поля философии религии. По Яблокову оно таково:

«1) Выявление статуса философии религии в общей системе религиоведческих знаний, специфики философского осмысления религии, решение вопроса о методах постижения объекта (метапроблемы);

2) Изучение сущности, разработка философского понятия религии, раскрытие возможных принципов подхода к ее определению;

3) Исследование онтологических и гносеологических основ и предпосылок религии;

4) Анализ особенностей религиозных мировоззрения, онтологии, гносеологии, мышления и языка;

5) Раскрытие содержания теистических учений о Боге, обоснований его бытия, соотнесения этих учений с иными субстанциальными парадигмами;

6) Выявление специфики и содержания религиозной философии»²⁹.

²⁸ Шохин В.К. Философия религии: проблема идентичности [Электронный ресурс]. –URL: <http://episteme.iph.ras.ru/seminar33.doc>

²⁹ Яблоков И.Н. Религиоведение: Учебное пособие. - М.: Гардарики, 2000. -С. 5.

Несмотря на разнообразие подходов и формулировок в определении предмета и объекта философии религии, сходства и различий философии религии и философской теологии, вполне возможно обозначить общую картину проблемного поля философии религии так, как это сделал И.Н. Яблоков. Использование идеи И.Н. Яблокова о шести областях философии религии позволяет придать определению проблемного поля философии религии в российской буддологии чёткую структуру.

Также результаты исследований отечественных учёных, таких как Н.С. Капустин, В.К. Шохин, Л.М.Гаврилина, Ю.А. Кимелев, Д.В. Пивоваров и С.Н. Астапов могут служить критериями наличия философии религии в работах российских исследователей философии буддизма.

Концепция трёх парадигм современной философии религии С.Н. Астапова, определение философии религии Ю.А. Кимелева, идея методологической основы религиоведения Н.С. Капустина, определение философии религии как исследований религиозного сознания и религиозного языка, выраженное Л.М. Гаврилиной и Д.В. Пивоваровым, дополняют магистральную концепцию шести проблемных областей философии религии И.Н. Яблокова.

Использование этого комплекса философских концептов поможет проанализировать работы отечественных буддологов в дальнейшем диссертационном исследовании.

ГЛАВА 2. ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ БУДДОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

2.1 Формирование буддологической традиции в отечественном востоковедении XIX - первой трети XX века

Исследование проблемного поля философии религии в российской буддологии требует не только обозначить и определить проблемное поле философии религии, но и показать историю формирования российской буддологической традиции, проанализировать процесс возникновения и формирования российской буддологической традиции. Для решения этой задачи будут представлены исторические этапы зарождения и развития отечественной буддологии.

В XIX веке в границах Российской империи находились регионы, заселенные буддистами – калмыками и бурятами. Такое положение дел требовало объективных научных данных. Одним из первых сбором подобных данных занимался монголовед О.М. Ковалевский. В основу его исследовательской работы лёг ряд экспедиций. Первая из них была направлена в Забайкальский регион с 1828 года до 1833 года. О.М. Ковалевский проделал все необходимое для детального анализа монгольских языков. Он смог дважды посетить Монголию, а также в 1830 году в составе Российской Духовной миссии побывать в Китае. По прибытии в Казань Осип Михайлович начал готовить к созданию в Казанском университете кафедру монгольского языка. Она была основана в июле 1833 года; эту кафедру О.М. Ковалевский возглавлял двадцать лет³⁰. Он говорил о

³⁰ О.Н.Полянская. Научное наследие монголоведа О.М.Ковалевского в освещении российской и зарубежной историографии//Люди и даты. -2011. -С.167. [Электронный ресурс]. –URL: http://www.work.vegu.ru/vegu/vestnik/DocLib/167-174_%D0%9F%D0%BE%D0%BB%D1%8F%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F.pdf

том, что всякий народ вносит свой вклад в процесс развития культуры человечества.

Как отмечает Н.П. Шастина: «Отличаясь необыкновенным трудолюбием, Позднеев создал ряд фундаментальных трудов, общее число которых - 122 названия, из них 17 монографий, общим объёмом около 400 печатных листов, что уже одно свидетельствует о широком круге разных вопросов и большом фактическом материале»³¹.

Также его главной заслугой стало объёмное описание тибетских религиозных святынь. Монография Г.Ц. Цыбикова вышла в свет благодаря тому, что по поручению Русского географического общества, он смог проникнуть в закрытый Тибет под видом паломника, спрятав в молитвенном барабане фотоаппарат. За несколько лет, проведенные в Лхасе, Г.Ц. Цыбиков был во многих монастырских центрах. Объём собранного Г.Ц. Цыбиковым материала был огромен.

Ещё один из первых отечественных востоковедов, В.П. Васильев был профессором Казанского и Петербургского университетов. В.П. Васильев — учёный обширного профиля, ему принадлежат научные труды во многих областях китаеведения.

В своих научных работах В.П. Васильев одним из первых в российской науке попытался систематически изложить историю генезиса буддийской религиозной мысли. Так же, он был одним из первых востоковедов, которые поставили вопрос о создании адекватного языка описания буддийского религиозного духовного опыта. В.П. Васильев говорил о необходимости разработки критериев перевода религиозных буддийских терминов.

³¹ Н.П. Шастина. А.М.Позднеев// MONGOLIKA-6. РАН. -2003. - С.7. [Электронный ресурс]. –URL: http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/a_shastina_2003.pdf

Российский учёный полемизировал с западноевропейскими коллегами, которые видели в палийском каноне, господствовавшем на Цейлоне и в Бирме, эталонную форму буддизма.

Весьма значительную статью о востоковеде-индологе И.П. Минаеве опубликовал в переиздании 1955 года «Дневников путешествий в Индию и Бирму» академик А.П. Баранников³². Он пишет, что в Санкт-Петербургском университете И.П. Минаев являлся учеником знаменитого китаиста того времени и отличного знатока буддизма – профессора В.П. Васильева. Интерес к буддизму побудил его заняться изучением первоисточников древнего буддизма. Так И.П. Минаев пришел к изучению индийских языков, которые могли открыть доступ к древним памятникам истории буддизма. Научное наследие И.П. Минаева, весьма значительно. Часть его работ так и не была напечатана. Большинство его монографий связано с исследованием Индии. Как востоковед-индолог, И.П. Минаев имел очень обширные научные интересы. В центре его исследований стоял буддизм и его история, но он также углубленно занимался изучением средневековой и новой историей Индии, литературы и фольклора, индийской лингвистики. Минаев издал ряд важнейших текстов на санскрите и пали.

Чтобы иметь представление о важности такого широкого понимания задач индологии, необходимо вспомнить, что немецкая индология не занималась изучением средневековой и новой Индии, потому что с ее точки зрения в то время в Индии ослабели «старые арийские традиции». К сожалению, в России непосредственные ученики И.П. Минаева не унаследовали его обширного понимания задач индологии и направляли все своё внимание исключительно на изучении глубокой древности и раннего средневековья Индии.

³² И. П. Минаев. Дневники путешествий в Индию и Бирму. 1880 и 1885-1886. М. АН СССР. 1955

Одна из основных работ И.П. Минаева - это обширный труд «Буддизм. Исследования и материалы». Эта работа учёного была задумана им как большое исследование. И.П. Минаев успел опубликовать только первый том, это том был издан в конце его жизни, учёный имел глубокие знания по истории буддизма, которые были основаны на исследованиях источников на пали и санскрите. В связи с ранней смертью И.П. Минаева его обширное исследование о буддизме осталось незавершённым. Небольшие отрывки сохранившихся материалов после смерти учёного были напечатаны его учеником, академиком С.Ф. Ольденбургом, под заголовком «Материалы и заметки по буддизму». Большому исследованию буддийской традиции И.П. Минаевым предшествовал ряд его работ, посвященных частным вопросам истории раннего буддизма.

В словаре Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона С. Булич пишет в своей статье про С.Ф. Ольденбурга: «Вслед за Минаевым, О. особенно ревностно занимается изучением северного буддизма, перешедшего в Тибет и Китай, и литературными его памятниками. Особо важное значение в этой области имеет предпринятое им, при участии некоторых европейских ученых (Bendall, Finot, Speijer), издание буддийских литературных памятников (с примечаниями): "Bibliotheca Buddhica", первые выпуски, которого вышли под его редакцией. Находки древнеиндийских рукописей в Кашгарии и других областях средней Азии привлекли его внимание к индийской палеографии; ему принадлежит чрезвычайно удачная дешифровка упомянутых рукописей»³³.

С.Ф. Ольденбург утверждает что «окончательное суждение о переходе индийских мотивов в другие литературы должно быть отложено до выяснения взаимных отношений разных индийских сборников сказок между

³³Энциклопедический словарь. Под ред. профессора И.Е. Андреевского.Изд.: Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. С-Петербург. 1890-1907.

собой, причём нельзя игнорировать заимствования из брахманской литературы, на существование которых в северно-буддийской литературе Ольденбург неоднократно указывал. В последнее время его внимание привлекла история буддийского искусства и новейшая история Тибета»³⁴.

«Федор Ипполитович Щербатской родился в аристократической семье 19 сентября 1866 г. в Кельцах (Польша), где в то время служил его отец. Получив прекрасное домашнее образование, он поступил в гимназию в Царском Селе, которую закончил в 1884 г. В том же году он поступил на историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета, где изучал санскрит и общее языкознание у лучших отечественных индологов И.П. Минаева (1840-1890) и С.Ф. Ольденбурга (1863-1934), германские языки у Ф.А. Брауна, славянские у И.В. Ягича, а также философию, классическую филологию, всеобщую историю, историю и теорию искусств»³⁵ - так описывает биографию Ф.И. Щербатского В.К. Шохин.

Значение работы с Бюлером для формирования Ф.И. Щербатского как востоковеда трудно переоценить. Одновременно Ф.И. Щербатской посещает в Вене славянские семинары И.В. Ягича и лекции по языкознанию Ф. Мюллера. По возвращении в Россию, Ф.И. Щербатской прерывает научные занятия и занимается общественной деятельностью. После смерти Г. Бюлера в 1898 г. Ф.И. Щербатской возвращается в Европу для работы с другим знаменитым индологом, крупнейшим экспертом во многих шастрах - Г. Якоби. Немецкий исследователь работал над переводом трактата по поэтике Анандавардханы «Дхваньялока» (IX в).

Научные интересы Ф.И. Щербатского совпали с работой Г. Якоби. В 1930-1932 гг. Ф.И. Щербатской издает заключительную часть «Буддийской логики», которая является фундаментальной разработкой основных

³⁴ Там же.

³⁵ В.К. Шохин. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М.: ИФ РАН. 1998. - 155 с.

гносеологических понятий буддийской философии. У Ф.И. Щербатского было два индийских ученика Р. Санкритьяна и Д. Шастри.

О.О. Розенберг смог опубликовать две фундаментальные работы. Как отмечает А.Н. Игнатович: «Новаторство О.О. Розенберга проявилось в четком разграничении буддизма «простонародного», популярного и буддизма «схоластического», что стало для ученого важным методологическим принципом исследования буддийской философии. Безусловно, что оба типа буддизма имеют точки соприкосновения, общие истоки, уходящие в ранние буддийские представления, зафиксированные в древних сутрах. Однако по мере развития буддийского учения происходило все большее размежевание между буддизмом как верованием и буддизмом теоретическим»³⁶. О.О. Розенберг смог показать, что при объединении простонародного и теоретического буддизма появляются определённые неувязки общей картины буддийского философского учения.

Также важнейшим принципом анализа и описания буддийской философской традиции О.О. Розенберг считал важность подхода к позициям различных школ как к самостоятельным системам, рассматривать их «изнутри». В главном труде О.О. Розенберга показано, к каким противоречиям приводит стремление во что бы то ни стало вписать в определённые культурные рамки толкования понятий буддийской философии. Европоцентризм, как показал в своих трудах О.О. Розенберг, во многих случаях заводит исследования в тупик. При этом, учёный вовсе не отрицал возможность сопоставлений европейских и буддийских представлений как на уровне философских концепций, так и на уровне отдельных категорий.

³⁶Там же.

После кончины О.О. Розенберга его идеи были обобщены в работе Ф.И. Щербатского. В 1942 г., после смерти Ф.И. Щербатского, отечественная буддология прерывается на пятнадцать лет.

2.2 Восстановление буддологической традиции в СССР и России второй половины XX - начала XXI веков

Современное российское общество становится свидетелем того как буддийская культура проникает в наше мультикультурное государство. Происходит возрождение буддизма в традиционных буддийских республиках таких как Калмыкия, Бурятия и Тыва. На фоне этого процесса неуклонно растёт интерес отечественных исследователей к наследию буддийской традиции. В России буддология проделала долгий и нелёгкий путь. Расцвет отечественной буддологии приходится на конец XIX века, это «золотое» время востоковедения продолжалось не долго, но именно в этот период отечественная буддология приобрела мировое значение и именно этот период наиболее освещён в научных публикациях современных исследователей. Более поздний, но не менее важный, послевоенный этап остаётся мало изученным. Существует небольшое количество публикаций по вопросам этого периода, таких как Е.А. Торчинов «Введение в буддологию», Ю.Ю. Будникова «Ученик Ю.Н. Рериха востоковед Александр Моисеевич Пятигорский», В.Г. Лысенко «Памяти Октябрины Фёдоровны». В основном эти статьи освещают достижения отдельных учёных. Целостной и структурированной картины истории отечественной буддологии второй половины XX века до сих пор не представлено. Поэтому необходимо решить задачи анализа научной деятельности наиболее выдающихся учёных-буддологов второй половины XX века и синтеза частных достижений отечественных учёных в целостную картину развития буддологической мысли в России во второй половине XX века.

В период «хрущевской оттепели» исследования буддизма в СССР начали возрождаться, хотя им так и не удалось превзойти уровень отечественной буддологической школы до войны. Основополагающее значение в процессе возрождения имело возвращение в СССР знаменитого учёного-востоковеда Юрия Николаевича Рериха. Ю.Н. Рерих был одним из наиболее значимых энциклопедистов, востоковедов и лингвистов XX века, его имя известно далеко за пределами России. Он превосходно владел тридцатью азиатскими и европейскими языками, отлично знал восточную культуру, религию и философию. Ю.Н. Рерих представлял особенное синтетическое течение востоковедения, которое является гордостью нашей страны.

В 1923 году начинается первый этап Центрально-Азиатской экспедиции семья Рерихов. После довольно насыщенного и протяженного путешествия по Индии в декабре 1923 года Ю.Н. Рерих вместе с семьей совершает экспедицию по Сиккиму и Бутану. Результатом этих экспедиций стала изданная в Париже в 1925 году монография «Тибетская живопись». Этот научный труд уникален, в то время не существовало аналогов подобных исследований. В 2002 году было осуществлено современное переиздание этого исследования.

Ю.Н. Рерих является одним из участников основного этапа Центрально-Азиатской экспедиции, которая проходит с 1925 по 1928 годы. Рерих выполнял роль переводчика в путешествии, поскольку он прекрасно владел тибетским и монгольским языками и рядом центрально-азиатских диалектов. Это знание позволило полноценно общаться с местным населением и в итоге приносило неоценимую пользу для научных исследований. Необходимо заметить, что без Ю.Н. Рериха решение многих задач поставленных перед Центрально-Азиатской экспедицией было бы практически невозможно.

Результаты этой уникальной экспедиции были опубликованы Ю.Н. Рерихом в Лондоне 1931 году в монографии «По тропам Срединной Азии». Этот научный труд поставил молодого учёного в ряды первопроходцев Азии. По окончании экспедиций большое количество собранного материала было передано в «Урусвати» Институт Гималайских исследований, который был создан в 1928 году. На протяжении более десяти лет Юрий Николаевич являлся директором этого Института.

В 1934 году Ю.Н. Рерих вместе с семьёй предпринимает научную экспедицию во Внутреннюю Монголию. Как неординарный учёный Ю.Н. Рерих был избран членом Американского этнографического общества, Королевского Лондонского азиатского общества, Парижского географического общества. Юрий Николаевич провел за пределами России более 35 лет, долго жил в Индии. Но русский учёный всегда оставался патриотом своей Родины, Ю.Н. Рерих не принимает иностранного подданства. Когда Германия напала на СССР, Ю.Н. Рерих срочно отправляет телеграмму в посольство СССР в Лондоне с требованием о зачислении его в ряды Красной Армии, но в ответ получает отказ.

В 1957 году Ю.Н. Рерих, благодаря личному ходатайству Н.С. Хрущева, возвращается в СССР. В Москве Ю.Н. Рерих становится во главе сектора «философии и истории религии Индии» в институте востоковедения АН СССР. За три года научной деятельности в СССР, вплоть до своей смерти в 1960 году, сумел выполнить невероятно большой объем научной работы. Ю.Н. Рерих возродил отечественное востоковедение, создал школу тибетологии, впервые в СССР ввёл преподавание санскрита. Создал основу для новой науки – номадистики, которая занимается изучением кочевых племен. Ю.Н. Рерих опубликовал многотомный «Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями», так же большое число научных статей и трудов. Ю.Н. Рерих сделал многое для воссоздания Библиотеки Буддики. В 1960 г. он опубликовал под грифом «Bibliotheka

Buddhica» перевод важнейшего памятника буддизма палийского канона – Дхаммападу. Публикация этого перевода вызвала широкий резонанс научной общественности. Юрий Николаевич умирает вскоре после публикации, в мае 1960 года. Именно Ю.Н. Рерих смог положить начало возрождению буддологии и научного востоковедения в СССР.

В 1963 г. под грифом «Bibliotheca Buddhica» Э.Н. Темкин и Б.И. Панкратов публикуют переведённую Е.Е. Обермиллером главу «Пурва бхавана крама» Камалашилы. После этой публикации «Bibliotheca Buddhica» снова перестаёт публиковаться на несколько десятков лет.

Второй период возрождения исследований буддизма в СССР начинается в конце 60-х годов. Он не смог сравниться по значимости с первым, но также в своём начале был многообещающим. Издания Тартуского государственного университета «Труды по востоковедению» и «Труды по знаковым системам» сыграли в нём основную роль. В этих изданиях регулярно публиковались работы таких учёных, как А.М. Пятигорский, О.Ф. Волкова, Л.Э. Мялль, Б.Д. Дандарон и многих других исследователей буддизма.

Бидия Дандарович Дандарон являлся знаменитым буддологом, тибетологом бурятского происхождения и крупнейшим буддийским религиозным деятелем в послевоенные годы на территории СССР. По причине преследования со стороны бурятских властей он был вынужден переехать в Ленинград, где начинал посещать лекции тибетолога А. И. Вострикова. В 1937 году Б.Д. Дандарон был арестован и отправлен в один из сибирских лагерей, где принимал активное участие в работе подпольного философского кружка неокантианцев и курировал группу, занимавшуюся философией буддизма. Б.Д. Дандарон пробыл в заключении до 1956. С 1956 по 1972 г. он являлся научным сотрудником Бурятского института общественных наук. За это время было издано большое количество важнейших статей по вопросам психологии, философии и

религии буддизма, переводы буддийских текстов. Среди них такие наиболее значимые публикации как: «Описание тибетских рукописей и ксилографов Бурятии», «Источник мудрецов: Парамита и мадхьямака», «Буддийская теория индивидуального Я», «Элементы зависимого происхождения по тибетским источникам», «Махамудра как объединяющий принцип буддийского тантризма», «Чёрная тетрадь. Т. 1: Письма о буддийской этике. Т. 2: Мысли буддиста».

В своих книгах Б.Д. Дандарон смог синтезировать буддийское мировоззрение с достижениями западной науки того времени и европейской классической философии. Его научные труды очень высоко ценил Ю.Н.Рерих. Б.Д. Дандарон оставил ряд известных всему миру учеников – буддологов: О.Ф.Волкова, А.М. Пятигорский, Л.Э. Мялль, Ю.М. Парфионович, Б.И. Кузнецов и В.И. Рудой.

Вторая волна возрождения буддологии в СССР была очень недолгой. В 1972 г. за свою религиозную деятельность Б.Д. Дандарон был арестован.

Многие буддологи поддерживавшие тесный контакт с Б.Д. Дандароном были приглашены в качестве свидетелей защиты. Б.Д. Дандарону был вынесен обвинительный приговор, вскоре после заключения он умирает. В адрес большинства свидетелей защиты были вынесены нелицеприятные определения. Последствия «процесса Дандарона» явились трагическими не только для Бидии Дандароновича, но и для советской буддологии в целом. В сознании властей и чиновников от науки исследование буддизма становится очень подозрительным занятием. Буддологические изыскания приостанавливаются, большинство исследовательских буддологических проектов закрывается. Некоторые учёные-востоковеды эмигрируют за границу. Уезжает в Англию А.М. Пятигорский, в Израиль – А.Я. Сыркин, оставляют научную деятельность О.Ф. Волкова и Л.Э. Мялль.

Одним из наиболее выдающихся учеников Ю.Н. Рериха и Б.Д. Дандарона был Александр Моисеевич Пятигорский. А.М. Пятигорский –

известный философ и писатель. В научных трудах А.М. Пятигорского обнаруживается сопряжение западной традиции способа выражения мыслей с восточной системой ценностей и приоритетов. В 1960 г. А.М. Пятигорский и С.Г. Рудин опубликовали тамильско-русский словарь. В 1962 г. А.М. Пятигорский защитил кандидатскую диссертацию «Из истории средневековой тамильской литературы». В этом же году была опубликована его книга «Материалы по истории индийской философии. Материализм локаяты, индуистская система шайва-бхакти и другие философские и религиозные системы в средневековых тамильских источниках». Как буддолог А.М. Пятигорский известен благодаря своим трудам: «Материалы по истории индийской философии», «Buddhist Studies: Ancient and Modern», «The Buddhist philosophy of thought». Так же большое значение для буддологии имеет издательство текстов его лекций: «Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров)» и «Лекции по буддийской философии».

В начале 1970-х годов А.М. Пятигорский покидает СССР. Он становится профессором школы восточных языков Лондонского университета. В 90-х гг. в России были опубликованы работы А.М. Пятигорского: «Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке», «Мифологические размышления», «Мышление и наблюдение».

Основным предметом пристального внимания А.М. Пятигорского являлся сам механизм философствования. Учёный занимался, прежде всего, самими условиями и предпосылками философствования как такового. А.М. Пятигорский считал, что философия по сути своей едина во всём многообразии интеллектуальных культур. Как философ А.М. Пятигорский делал значительный акцент на самом процессе мышления, в котором каждый индивид входит в область сознания, где он приобретает вполне конкретное, личностное знание. По этой причине все книги и тексты для

А.М. Пятигорского являлись не абстрактным знанием самим по себе, а выражением, приходящим во вполне конкретных условиях, состояний осознания. В своих трудах философ соединяет, казалось бы, несоединимое – западноевропейскую и древнеиндийскую философии, что позволило ему выработать свой собственный оригинальный стиль философствования.

В своих работах А.М.Пятигорский критикует европейских философов за устремление вынести за рамки исторического процесса каждый феномен философствования и сделать его явлением культуры. Сам А.М. Пятигорский утверждал, что есть непреодолимое различие между местом в сфере сознания, где зарождается мысль, самим философствующим, как контекстом, и конечным результатом, то есть философским текстом. А.М. Пятигорский называл это «неотрефлексируемым» мышлением, он считал, что философ постоянно должен бороться с абсолютизацией текста во имя бескрайнего океана осознания. Труды А.М. Пятигорского явились результатом нового витка в развитии отечественной буддологии, в особенности философского аспекта изучения буддической традиции мышления.

Несмотря на всю тяжесть сложившейся ситуации, востоковедение в СССР продолжает существовать. Хотя отечественная буддология практически исчезает, развиваются исследования филологического, исторического, культурологического и обществоведческого характера, в разной степени связанные с исследованием буддизма. Активно изучаются проблема взаимоотношений в странах Востока государственных институтов и буддизма, памятники буддийской литературы средневекового Китая, исследуется роль буддизма в цивилизациях Восточной и Центральной Азии. Ярким результатом подобных исследований явилась книга московского искусствоведа Е.В. Завадской «Восток на Западе». Эта публикация посвящена влиянию дальневосточного буддизма на западную культуру XX века. Собственно, буддологическое значение этой публикации невелико, но это не помешало ей стимулировать новую волну интереса к буддологии у

молодых востоковедов. Тем самым эта работа Е.В. Завадской сыграла огромную роль в осведомлениеобщественности о различных процессах межкультурного взаимодействия Востока и Запада.

Во второй половине 70-х годов начинает возрастать число буддологических исследований. Несмотря на то, что их уровень оставался довольно скромным по сравнению с исследованиями буддизма на Западе, сам возрождённый интерес к буддологии очень обнадеживал советских востоковедов. Необходимо заметить, что традиционная для отечественной науки ориентация буддологических работ на тибетологическую и индологическую тематику пополняется новыми исследованиями в области истории японского и китайского буддизма. Целая плеяда молодых ученых из Бурятии, таких как С.П. Нестеркин, Н.В. Абаев, С.Ю. Лепехов и Л.Е. Янгутов, очень продуктивно занялись исследованием Дзен и других течений дальневосточного буддизма.

Важным для адекватного понимания состояния современной отечественной буддологии является анализ исследований буддизма в СССР 80-х годов, в то время появляется новое поколение учёных-востоковедов, определивших лицо отечественной буддологии конца XX – начала XXI века. Среди них наиболее заметны такие учёные как М.Е. Ермаков, А.Н. Игнатович, С.Д. Серебряный, В.Н. Андросов, М.Е. Кравцова, В.Г. Лысенко, А.М. Кабанов, А.В. Парибок, и многие другие.

Особенно следует выделить группу В.И. Рудого, которая начала свою научную деятельность еще в 70-е годы. На рубеже 80-х и 90-х годов это сообщество молодых учёных сформировалось в группу буддологии Санкт-Петербургского филиала института востоковедения РАН. Эта группа явилась первой, после школы Ф.И. Щербатского, полностью сформировавшейся отечественной буддологической школой с четко определенными методологическими установками.

Наиболее заметными и активными участниками этой научной школы, помимо В.И. Рудого, являются Т.В. Ермакова и Е.П. Островская. Базовым и фактически единственным объектом научного исследования этой группы является трактат Васубандху «Абхидхармакоша», составляющий сборник классических буддийских философских трактатов «Абхидхарма». Всесторонне анализируя этот памятник буддийской философской мысли, группа В.И. Рудого делает ряд значительных выводов общебуддологического характера. Следует выделить два наиболее важных достижения школы В.И. Рудого. Во-первых, были осуществлены возврат к традициям школы Ф.И. Щербатского и возрождение классической буддологической проблематики в востоковедении. Вторым достижением явилось разработка теоретико-методологической основы исследований и герменевтического анализа. Также следует выделить высокий уровень историко-философского и филологического анализа текста.

Для более полного анализа работы группы В.И. Рудого необходимо заметить, что ей была свойственна абсолютизация философского учения трактата «Абхидхармакоша» Васубандху и распространение полученных результатов на философию буддизма в целом. Само отождествление некоего «нормативного буддизма» с философией Васубандху его раннего периода значительно снижает ценность полученных исследовательских результатов.

Распад СССР ознаменовался формированием буддологической школы философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. В начале 90-х Е.А. Торчинов, К.Ю. Солонин и целая плеяда молодых ученых проводили основополагающие исследования буддийской традиции. Эта школа базировалась на кафедре философии и культурологии Востока философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Исторически эта школа берёт своё начало в школе В.И. Рудого, но отличается в интерпретации полученных результатов.

Буддологическая школа Санкт-Петербургского государственного университета работает в основном на материале китайских письменных источников, в ней исследователи склонны изучать буддизм как принципиально плюралистическую религиозную систему, уходя от попыток обнаружить некий классический или эталонный буддизм. В это же время в Санкт-Петербурге образуется издательство Нартанг. Под редакцией А.А. Терентьева выпускаются переводы основополагающих философских текстов буддизма. Самым значительным изданием является публикация на русском языке «Ламрима» Чже Цонкапы - фундаментального труда тибетского буддизма.

Подводя итог сказанному выше, следует упомянуть мнение самого Е.А. Торчинова: «необходимо с сожалением констатировать тот факт, что, несмотря на быстро идущий процесс возрождения отечественной буддологии и освоения ей новых тем и подходов, в целом российская буддология значительно отстала от западной и японской буддологии и пока еще не в состоянии выступать в качестве равного этим научным традициям субъекта современного научно-исследовательского процесса. Но останемся оптимистами: ведь главное всё-таки в том, что в России снова есть подлинная научная буддология»³⁷.

Попытки возрождения буддологии в России были в прямой зависимости от попыток возрождения самого буддизма. Этот факт делает отечественную буддологическую школу уникальной. Исторический срез специфики восстановления отечественной буддологии во второй половине XX века отражает не только особенности возрождения интереса к буддизму, но и в целом специфику возрождения религиозной духовности в России.

³⁷Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., Петербургское философское общество, 2000. С. 137.

ГЛАВА 3. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПРОБЛЕМНЫХ ОБЛАСТЕЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ В ИССЛЕДОВАНИЯХ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ БУДДОЛогоВ

3.1 Проблемное поле философии религии в трудах отечественных буддологов первой трети XX века

Выделение философии в общей системе буддологического материала началось с Ф.И. Щербатского. В своём труде «Центральная концепция буддизма и значение термина «дхарма» Ф.И.Щербатской рассматривает различные виды фундаментальных философских элементов буддийской доктрины и приводит их различные классификации. Учёный считал, что именно концепция «дхарм» была одной из основополагающей в буддизме. Ф.И.Щербатской в своей книге детально изложил структуру этой концепции³⁸. Исторической заслугой отечественного буддолога является установление.

Как отмечает Е.А.Торчинов: «Щербатской и его школа занимались по преимуществу буддийской философией в ее самых рафинированных формах, причём подчас значение философского уровня буддийской традиции этой школой даже абсолютизировалось, рассматриваясь вне религиозно-доктринального и йогического контекста буддизма. Для описания буддийской философии Ф.И. Щербатской использовал терминологию и инструментарий неокантианской философии...»³⁹.

Монография Ф.И. Щербатского «Концепция буддийской нирваны» является попыткой изложения буддийских концепций «состояния Будды» и «нирваны» в контексте махаянской интерпретации. В основу этого труда

³⁸Ф.И.Щербатской. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988г., с.112-198

³⁹Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., Петербургское философское общество, 2000. – С. 131

автор положил перевод с санскрита двух основных глав «Трактата о срединности» Нагарджуны (Мадхьямика-шаstra) с комментариями Чандракирти. Ф.И. Щербатской резко критиковал представление о буддийской нирване, которое сложилось у западных ученых.

Российский учёный смог обоснованно показать, что в понимании Нагарджуны и Чандракирти «относительность» (шуньята) была базовым онтологическим принципом, который действовал как в обусловленном, так и в необусловленном бытии. Ф.И. Щербатской интерпретирует понимание нирваны Нагарджуной и Чандракирти, как оборотной (абсолютной) стороны этой относительности: «Будда – это оборотная сторона всей множественности, созданной нашим образом мышления, – говорит Чандракирти, – множественности, которая создает беспорядок в построениях нашего ума и расчленяет единство мира»⁴⁰.

Своё внимание учёный направляет для анализа понятия «нирваны» в трудах буддийского философа II века Нагарджуны. Ф.И. Щербатской сумел сопоставить представление об Абсолюте Нагарджуны с нераздельно существующим понятием Бытия у Парменида. Бытие у античного философа так же определяется через негативные определения: не возникшее, не движимое и т.д. Так же определяется нирвана у Нагарджуны. Как не исчезающее и не созданное, не поддающееся ни какому определению. Индийский мыслитель предложил абсолютно новую трактовку нирваны, по сравнению с классическим буддийским пониманием этого термина. В его интерпретации нирвана не просто конечная цель, но глубинная основа Бытия, которая тождественна сансаре и может быть обозначена как Абсолют. Ф.И. Щербатской видит в такой интерпретации буддийской нирваны, практически полную идентичность ведантийского восприятия Брахмана, как Абсолюта.

⁴⁰ Ф.И. Щербатской. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988, с.210

Через уже обозначенные параллели между ведантской философией и Шопенгауэром, Ф.И. Щербатской проводит свою параллель между философией Нагарджуны и немецкой философией.

Другие философские параллели Ф.И. Щербатской проводит в процессах буддийского и греческого философского дискурса. Отношение «нераздельной субстанции» Нагарджуны с непрерывным потоком дхарма-частиц в классическом буддизме соотносится учёным с отношениями позиций Парменида и Гераклита. Выявление сходства различных философских традиций продолжается Ф.И. Щербатским в сопоставлении Нагарджуны и Гегеля. По Гегелю весь наш опыт познания объекта это его «этотность», а всё остальное содержание – это «отношение». Гегелевская «этотность» сопоставляется Ф.И. Щербатским с «таковостью» Нагарджуны. Другая параллель с Гегелем выводится из метода определения предмета через другие, которым он противопоставляется. Как Нагарджуна, так и Гегель в своих философских системах делали акцент на том, что познаваемость объекта осуществляется только в процессе его сопоставления с другими. Универсальный закон относительности может быть понят как сама реальность в узком смысле. Такое сведение всего феноменального мира к всеобщей относительности, означает что существующих самих по себе, «истинных» предметов не существует, все объекты иллюзорны, но именно это и является неотъемлемым условием существования мира.

Ф.И. Щербатской находит сходство в воззрениях Нагарджуны и представителей монизма, такими как Николай Кузанский, Джордано Бруно и Спиноза. Махаянская идея «дхармакаи» или космического «тела мудрости Будды», как вселенской субстанции очень схожа с пониманием Бога Спинозы, который идентифицировал Бога как Субстанцию или Природу. Несмотря на то, что интуитивный способ постижения абсолютной реальности у Спинозы имеет более интеллектуальный характер, а у Нагарджуны – характер мистического прозрения, оба этих способа должны

привести к единому результату. Совместно с этими параллелями существует и существенное различие во взглядах Нагарджуны и европейскими монахами. Индийский мыслитель в наименьшей степени, чем его западные коллеги, верил в формальную логику как в наилучший способ постижения абсолютной реальности. В конечном счёте Нагарджуна отбрасывает формальную логику и прибегает к «прямому познанию» Абсолюта.

Работы Ф.И. Щербатского внесли огромный вклад не только в отечественную буддологию, но и в мировую компаративистику. Ф.И. Щербатской стремился представить буддийскую философию не просто одним из объектов востоковедческих исследований, но исторической предшественницей западноевропейской философской мысли. Учёный считал, что буддийская философская традиция способна вступить в серьёзный философский диалог с классиками западной философской мысли, такими как Кант, Гегель, Бергсон и др. Как справедливо заметил Шохин, приведя цитату Э. Така: «Таким образом, через Щербатского кантовское коперниканство осуществило революционную переоценку буддийской философии у европейских учёных. Как и веданта, буддийская мысль, даже мадхьямика, могла быть теперь прочитана как предшественница западной идеалистической философии. Для Европы первой половины XX столетия это делало её автоматически респектабельной»⁴¹.

Ф.И. Щербатской применял в анализе философских школ буддизма метод «прочтения», он рассматривал её философскую основу как оппозицию ноуменального и феноменального бытия – мир представлен как конструкт категорий воспринимающего рассудка и «вещи-в-себе». Учёный видит свою задачу в введении большого пласта буддийского философского материала в общее наследие историко-философской науки. Этим материалом является

⁴¹ В.К. Шохин Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. – М., 1998г. - с. 17

эпистемология и логика представителей буддийских школ. Ф.И. Щербатской достаточно чётко дифференцирует философское и нефилософское, как теоретическое и до теоретическое в истории индийской мысли. Он проводит градацию философских дискурсов внутри самой индийской философии. Исторический Будда Шакьямуни, как философ, является у Ф.И. Щербатского носителем «доктринального критицизма», по сравнению с более поздними философами виджнянавады, он (Будда) не оформил свои заключения в разработанную научно - философскую систему.

В своей градации уровней буддийской рациональности учёный намного опередил достижения современного ему востоковедения. Его компаративистские исследования строились на необходимом правиле соотнесения «подобного с подобным». Для Ф.И. Щербатского индийская философия была значительно дифференцирована внутри себя, поэтому он предварил сравнение собственно Западных и Восточных философских систем, компаративистскими исследованиями внутри самой индийской философии. Учёный принципиально различал брахманийский и буддийский философский менталитет.

Методологические достижения отечественного буддолога гармонично сочетаются с его новаторством в области перевода. Ф.И. Щербатской шёл на серьёзный риск в интерпретации восточных философских текстов. Его основная задача была в конструировании диалога между буддийскими философами и современными ему мыслителями. Для этого было необходимо выстроить дискуссию внутри одного категориального поля. Цель такого диалога виделась учёному в передаче результатов исследований индийских философов в общую систему философского знания. На примере исторического движения буддийского термина «нирвана» Ф.И. Щербатской проводит параллели между буддийской, ведантийской, немецкой классической и греческой философиями.

Отечественный буддолог рассматривает отдельные блоки тем, выявляя соответствия в решении идентичных философских проблем индийскими и европейскими мыслителями. Предложенные Ф.И. Щербатским параллели должны показать научной общественности философскую современность буддийской мысли, как соответствующую последним достижениям новейшей философии. Одной из основных идей буддийской философии является теория отрицания существования субстанционального «Я». Она восходит к историческому Будде Шакьямуни и является одной из наиболее разработанных буддийских концепций. Ф.И. Щербатской утверждает об очевидном сходстве буддийской концепции отрицания «Я» и философских взглядов Юма и Бергсона. В обоих случаях можно говорить о логическом опровержении обыденного опыта существования самосущего «Я». Юм в своих размышлениях исходит из последовательного эмпиризма, в то время как Бергсон больше опирается на интроспекцию, но оба они приходят к тем же конечным выводам что и буддийские мыслители. Юм определял человека как связку перцепций, поскольку невозможно зафиксировать некое «я» помимо конкретных ощущений и переживаний.

Ф.И. Щербатской отмечает сходство между пониманием сознания Бергсоном, как совокупности ментальных состояний и собранием нематериальных скандх (совокупностей) буддийской философии. Отход от «Я» по Бергсону равносильно опровержением теории «Атмана» у Будды. Как у Бергсона, так и у буддийских мыслителей речь идёт о непрерывности потока сознания. Близкой к проблеме собственного «я», является проблема чужой одушевлённости. В переводах трактата Дхармакирти Ф.И. Щербатской также касается этого вопроса.

Учёный проводит параллель между идеями буддийского философа Дигнаги и Кантом. Оба мыслителя видели иллюзию на двух планах бытия: трансцендентальном и эмпирическом. Как у буддийских мыслителей, так и у Канта играют важную роль понятия «чистого ощущения», «чистого разума»

и «чистого объекта». В буддийской концепции «дхарм», как точечных моментов бытия, Ф.И. Щербатской видит сходство с концепцией «вещи-в-себе» Канта. Наряду с этим буддийские категории «субстанции», «причинности», «качества» и т.д. представлены как концептуальный ярлык, налагаемый на совокупности этих моментов бытия. Такое положение дел учёный характеризует как исключительно отдельные «вещи в себе».

Следующую параллель с буддийской философией Ф.И. Щербатской проводит с концепцией интенциональности Гуссерля. Учёный видит сходство в понимании термина «объективность» как направленности мысли на объект, осуществляемой через сопоставление точки внешней реальности с образом объекта. Ф.И. Щербатской выстраивает систему параллелей между буддийскими концепциями и философией Б. Рассела. Это параллели идей отказа от индивидуальной личности, невербализируемости ощущений и понимания субстанции.

Буддолог отмечает, что его труды рассчитаны на две категории исследователей: философов и санскритологов. Философам должно быть любопытно ознакомиться с альтернативными концепциями давно исследуемых областей философии такими, как: эпистемология, логика и этика. Санскритологи, в свою очередь, должны заинтересоваться уникальной системой философских буддийских текстов и комментариев к ним. Ф.И. Щербатской видит свою задачу в пробуждении интереса западных исследователей к самому феномену компаративистики, к адекватному анализу буддийских философских текстов наряду с западными философскими системами. Заключительный этап творчества Ф.И. Щербатского был обращён к попыткам реконструкции и философскому компаративистскому анализу философских текстов буддийской школы виджнянавадинов.

Во введении к первому тому «Буддийской логики» учёный даёт характеристику понятия «буддийская логика». Он определяет её как систему

логики, созданную буддийской философской школой йогачара Дхармакирти и Дигнагой, включающей в себя теорию силлогизмов, концепции сущности суждения и значения имён⁴². Необходимо так же добавить, что буддийская логика включает учение о чувственном восприятии, достоверности познания и реальности окружающего мира. Цель буддийской логики Ф.И. Щербатской видит в объяснении соотношения между постоянно меняющейся реальностью и неподвижными мыслительными конструкциями. С одной стороны, буддийская логика, в классификации самих буддистов, является «мирской наукой» и является общей логикой человеческого мышления, а с другой опирается на базовые парадигмы буддийской философии такие как анатма, отрицание существования Бога-творца и др.

Учёный предпринял серьёзную попытку реконструировать систему буддийского идеализма, вывести философию буддийских трактатов за рамки востоковедения, сделать её полноправным оппонентом и предшественником западноевропейского философского дискурса. Серьёзная работа была проделана отечественным буддологом, но несмотря на это В.К. Шохин подмечает ряд серьёзных упущений, которые послужили препятствием для адекватной оценки этого материала мыслителями XX и XXI веков. Во-первых, избыточность самого компаративистского материала. Во-вторых, проблема структуализации интерпретаций философских понятий буддизма.

Наряду с этим, В.К. Шохин отмечает безусловные достижения Ф.И. Щербатского в решении проблем компаративистики. Работы Щербатского являются примером «плодотворного введения буддийского материала в сетку дивергенций позиций западных философов по конкретной проблеме – это, прежде всего, эксперимент возможного участия буддистов в разномыслии по поводу соотношения двух источников знания - «чистого

⁴²Ф.И.Щербатской. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988, с.54

восприятия» и дискурса». Другое значимое достижение Ф.И. Щербатского В.К. Шохин видит в «введении буддийской позиции в дискуссию по определению суждения». Суждение у буддистов понимается не в классическом смысле, как предикативная связь между двумя понятиями, а как отношение между понятием и референтом, что соответствует новым взглядам философов на вопросы логики суждений.

Несмотря на все споры вокруг творчества Ф.И. Щербатского, необходимо заметить, что русский учёный одним из первых в мире смог ввести большой пласт буддийского философского материала в общее наследие историко-философской науки. Этим материалом является эпистемология и логика представителей буддийских школ. Уникальная работа нашего соотечественника дала импульс на многие десятилетия вперёд, задав вектор исследований для российских и зарубежных исследователей различных областей философии и религиоведения.

По сути, работы Ф.И. Щербатского явились первым шагом в отечественном философском осмыслении буддийского наследия. Учёный смог философски осмыслить буддологический материал, выявить философию религии в общей системе знаний о религии и предпринял попытку решения вопроса о методах адекватного постижения буддизма как религиозно-философской системы.

Впервые в отечественном востоковедении и одним из первых в западной ориенталистике, В.П. Васильев поставил вопрос о необходимости адекватного языка для описания духовного опыта буддизма. В своём труде «Буддизм, его догматы, история и литература»⁴³ учёный попытался систематически изложить историю развития буддистской мысли. Также учёный делал акцент на критериях для выбора аналогов перевода буддийских

⁴³ Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. Т.1-3. СПб. 1857-1869г.

философских категорий на европейские языки. Он обратился к буддийскому письменному наследию на китайском и монгольском языках что помогло ему близко подойти к пониманию учения буддизма, как сложной системы концепций, теорий и идей. Эта работа создала хороший задел для дальнейшего более глубокого исследования философии буддизма О.О. Розенбергом.

Для О.О.Розенберга было очевидным, что культурно-исторический и филологический подходы к наследию буддизма, доминировавшие в востоковедении его времени. О.О.Розенберг был одним из первых буддологов, которые поставили вопрос о буддийской философии как неотъемлемой части буддизма, играющей в нем главную роль. Это положение явилось исходным пунктом всей научной жизни О.О.Розенберга как исследователя буддизма.

Изучение наследия буддийской философии представлялось буддологу базовым этапом важнейшего исследования всех «составляющих» буддизма. Философия, по его мнению, является «общим знаменателем» всего разнообразия буддийских направлений и школ, которые кажутся «различными религиями» при первом с ними знакомстве. Поэтому во втором разделе своей работы он указал на этот общевосточный философский базис, вокруг которого образовалось такое количество учений. Хотя О.О.Розенберг явно не принимал во внимание различия в философии махаяны и хинаяны, постановка им проблемы безусловно правильна.

О.О.Розенберг был явным противником филологизма, который господствовал в западных исследованиях буддизма XIX – начала XX веков. Лингвистический перевод буддийских философских текстов, как настаивал О.О. Розенберг, не гарантирует понимания вложенного в них смысла. В

работе «Проблемы буддийской философии. Метафизика»⁴⁴ он подчеркивал, что философское прочтение текста является важнейшим условием изучения учения буддизма, изложенного в буддийской литературе.

Как показано в тексте «Проблем буддийской философии», большинство работ западных и японских учёных имели серьезные недостатки в трактовке буддийского философско-понятийного аппарата, что происходило по причине отсутствия в комментаторской традиции необходимых навыков интерпретации философского материала. В своих буддологических изысканиях О.О.Розенберг выделил несколько методологических проблем, решение которых было обязательным условием правильной трактовки философских построений различных буддийских направлений.

В XIX столетии западные исследователи буддизма опирались только на сутры палийского канона, которые выражали, по их мнению, аутентичное учение буддизма. На этом фоне не уделялось достаточного внимания буддийской философской комментаторской традиции, изложенной в шастрах. О.О.Розенберг был одним из первых, кто понимал важность научной работы с шастрами. В этом направлении он явился достойным продолжателем дела своего учителя Ф.И. Щербатского, который плодотворно занимался исследованиями философских трактатов буддизма. Важным проявлением новаторства О.О.Розенберга явилось четкое разграничение «народного» буддизма и буддизма «схоластического», что было для буддолога ключевым методологическим принципом при изучении буддийской философии. Он признавал, что оба вида буддизма имеют общие корни, уходящие в древние буддийские представления, записанные в ранних сутрах, но в процессе развития буддийского учения имело место все большее

⁴⁴ Розенберг О.О. Труды по буддизму. —М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991— 295с.

разделение буддизма как верования и буддизма как философии. О.О. Розенберг смог показать, что при смешивании народного и схоластического буддизма появляются определённые неувязки при построении общепобуддийской религиозно-философской картины, и особенно это проявляется в понимании философии буддизма.

Еще одним главенствующим принципом интерпретации буддийской философской мысли учёный считал отношение к буддийской религиозно-философской школы как к самостоятельному философскому дискурсу. Это означало исследовать ее «изнутри», а не «подгонять» изучаемый материал к другой, чуждой ей системе. В своём главном труде «Проблемы буддийской философии»⁴⁵ российский ученый смог показать, к каким неувязкам в интерпретации буддийского философского аппарата приводит желание насильно вписать его в рамки традиционной истории западноевропейской философии. Европоцентризм, как подчёркивал в своей книге О.О. Розенберг, заводит исследование буддизма в тупик. В то же время он не отрицал возможности продуктивных для философии сопоставлений европейских и буддийских концепций и категорий.

Наиболее ценное методологическое открытие О.О.Розенберга, по нашему мнению, заключалось в ретроспективном порядке исследования и интерпретации буддийского философского материала. Сам учёный полагал, что исследование буддийской философской доктрины должно исходить из анализа сохранившихся буддийских традиций, например, в Японии. Знакомство с традиционной догматикой буддийского духовенства современной Японии облегчит понимание буддизма в целом.

Итак, мы можем выделить базовые методологические направления исследования философии буддизма, которые использовал в своей работе

⁴⁵ Там же.

О.О. Розенберг. Во-первых, философия является органическим компонентом учения буддизма. Во-вторых, необходимость в чётком различении народного и схоластического буддизма, рассмотрение догматических постулатов в системе своего типа буддизма, не смешивая их. В-третьих, крайняя необходимость исследования философских трактатов буддизма, в которых более полно изложена философская составляющая буддийской доктрины. В-четвёртых, исследование и описание буддийских философских систем изнутри, не подводя их под европоцентристские схемы. В-пятых, необходимость знакомства с трудами современных буддистов как начальный этап изучения классической философии буддизма.

При сравнении трудов О.О.Розенберга, где вышеперечисленные методологические принципы были реализованы, с работами его современников и предшественников, можно увидеть, что никто, кроме Ф.И. Щербатского, не использовал их во всей полноте, хотя отдельные методы использовал в своих трудах В.П.Васильев. О.О.Розенберг применил свою методологию при трактовке ряда религиозно-философских категорий буддийской метафизики, наиболее важной из которых является понятие «дхарма». Своё исследование учёный изложил в главах «Термины «дхарма» и «абхидхарма», «Абхидхармакоша» и «Теория дхарм как основа буддийской догматики»⁴⁶ своей книги «Проблемы буддийской философии». Методологические принципы изучения буддийской философии и интерпретации ее категориального аппарата, предложенные О.О. Розенбергом, являются общепризнанными в научной буддологии.

Учёный в своих трудах в основном опирался на китайский перевод трактата Васубандху «Абхидхармакоша». Этот трактат представляет собой энциклопедию буддийской философии хинаянского типа, которая также

⁴⁶ Там же. С – 97-111.

изучается в махаянских школах. Если более детально рассмотреть весь объём направлений буддийской мысли, то можно увидеть, что О.О. Розенберг досконально исследовал только одно направление развития буддийского философского дискурса – теорию дхарм. За пределами своего исследования учёный оставил философские построения теоретиков собственно китайских и японских школ.

Исследование преимущественно «Абхидхармакоши» повлияло на создание общей картины становления буддийского философского дискурса в религиозно-философских школах махаяны О.О. Розенбергом. Вследствие чего учёный переоценил роль теории дхарм в философских доктринах мадхьямики и более поздних китайских и японских школ.

До последнего времени в зарубежной и отечественной научно-популярной литературе по буддизму повсеместно употреблялось понятие «буддийская секта», что приводило к неадекватному представлению о феномене, которое обозначало данное выражение. О.О. Розенберг также использовал слово «секта», автор имел в виду самостоятельные течения в буддизме. В этом ключе буддийские секты вполне сопоставимы, по словам учёного, с различными вероисповеданиями (например, таким как католичеством или православием). В научных трудах О.О. Розенберга встречается также понятие «буддийская школа». Под школой автор подразумевает группу единомышленников, не связанных между собой какой-либо организацией, а под сектой – объединение монахов, оформленных в организацию.

Вклад О.О. Розенберга в развитие отечественной философии религии заключается в его пяти методологических принципах изучения буддийского наследия. Также необходимо отметить, что первая часть его научного труда до сих пор является уникальным сравнительным списком терминов буддийской философии, а вторая часть – одной из наиболее ярких русскоязычных монографий по философии буддизма.

Итак, если кратко изложить разработанную русскими буддологами проблематику философии религии, то получится следующая картина. В.П. Васильев поставил вопрос о необходимости адекватного языка для описания духовного опыта буддизма. Сам он одним из первых начал заниматься анализом особенностей буддийского религиозного мировоззрения, онтологии, гносеологии, мышления и языка.

Практически параллельно с В.П. Васильевым тем же кругом проблем занимался и Ф.И. Щербатской. Творчество Ф.И. Щербатского было обращено к реконструкции и компаративистскому анализу философских текстов буддизма.

Решением вопроса о методах постижения буддийской религиозно-философской системы занимался О.О. Розенберг. Он установил, что необходимо чётко различать народный и схоластический буддизм, чтобы рассматривать догматические постулаты в системе своего типа буддизма, не смешивая их. Исследование и описание буддийских философских систем он настаивал производить изнутри, не сводя их под европоцентристские схемы, для чего считал необходимым изучение трудов современных ему буддийских авторов (ретроспективный метод).

По сути, работы В.П. Васильева, Ф.И. Щербатского и О.О. Розенберга явились первым шагом в отечественном философском осмыслении буддийского наследия. Учёные смогли философски осмыслить буддологический материал, зафиксировать философию религии в общей системе религиоведческих знаний и предприняли попытку решения вопроса о методах адекватного постижения буддийской религии.

3.2 Проблемное поле философии религии в трудах отечественных буддологов конца XX – начала XXI века:

Е.А. Торчинов, В.И. Рудой

Достойными продолжателями дела Ф.И. Щербатского и О.О. Розенберга явились представители Санкт-Петербургской буддологической школы Е.А. Торчинов и В.И. Рудой. В книге «Религии мира. Опыт запредельного» Е.А. Торчинов проводит анализ существующих критериев определения сущности религии: «Было выяснено, что критерием религиозности не может быть ни вера в сверхъестественное, ни наличие дуализма сакрального и профанного, ни вера в Бога, ни вера в бессмертие, ни просто вера, ни наличие культа» и, приходя к выводу об их несостоятельности, формулирует свой: «именно трансперсональные переживания различных типов являются основой и религиозного опыта, и религии как таковой»⁴⁷.

В своей классификации религий Е.А. Торчинов утверждает, что «наиболее ярким представителем религий чистого опыта является буддизм»⁴⁸. Вместе с тем, говоря о сложности полного и окончательного определения феномена религии, Е.А. Торчинов замечает: «Религия (особенно если мы будем говорить о таких высокоразвитых и дифференцированных конфессиях, как мировые религии) представляет собой чрезвычайно сложное многоуровневое и многоаспектное явление, включающее в себя помимо глубинного опыта, ядра этого явления, также догматику (религиозную доктрину), религиозную практику (психотехническую, ритуально-

⁴⁷ Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния СПб.: Центр "Петербургское Востоковедение", 1998. - С.31

⁴⁸Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния СПб.: Центр "Петербургское Востоковедение", 1998. - С.31

богослужebную или жертвенную), культ, теологические спекуляции и, наконец, религиозные институты. Все эти и иные аспекты образуют некую целостность, конкретно-историческое тело религии, вне которого мы будем иметь лишь бледную абстракцию. Свести всю эту сложность к каким-то исходным базовым переживаниям, разумеется, невозможно»⁴⁹.

Торчинов говорит о психотехническом происхождении буддизма. Буддизм – это от *buddha*, т. е. «*пробудившийся*» от сна сансарного существования к истинной реальности посредством своего йогического опыта. Е.А. Торчинов отдаёт безусловное предпочтение понятию пробуждение как духовное переживание принца Сиддхартхи, ставшему, благодаря этому переживанию Буддой. В подтверждение своей позиции учёный приводит ряд доводов. Во-первых, филологически слово «пробуждение» является однокоренным с переводимым санскритским словом. Термин «пробуждение» ёмко выражает психотехнический смысл опыта Сиддхартхи. Именно «пробуждение» Сиддхартхи легло в основу религиозной доктрины буддизма.

Сказание о жизни основателя буддизма подчеркивает йогический характер этой альтернативной традиции индийской религии. После того, как Сиддхартха столкнулся со страданиями живущих, он погрузился в глубокое созерцание. Это созерцание привело принца к постижению истины. Сиддхартха не приходит в своих поисках к доктринальному авторитету, а уходит из дворца в лес, чтобы самостоятельно, на собственном опыте постичь истину бытия и узреть путь, ведущий к избавлению от страданий. Сидя под деревом просветления, Гаутама погружается в состоянии глубокого созерцания, пробуждается и становится «Совершеннопробужденным». Всю

⁴⁹ Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния СПб.: Центр "Петербургское Востоковедение", 1998. - С. 33

оставшуюся жизнь Будда проповедует только одно: Дхарму - путь к освобождению.

Е.А. Торчинов говорит о том, что «Четыре благородные истины» составили основу пробуждения Сиддхартхи и впоследствии были заложены в фундамент доктрины нового учения. Страдание, в буддизме, не является утратой некоего совершенного состояния, а есть фундаментальная характеристика существования как такового. Этим позиция буддизма сильно отличается от позиции других мировых религий.

Другой аспект буддийской философской доктрины, Е.А. Торчинов видит в медитативном переживании Будды – анатмавада (не-душа). Буддийская философия утверждает, что все виды сознания и ум не являются атманом, она также отрицает категорию атмана как соответствующее обозначение эмпирической личности. Буддисты заявляют о том, что ничто, доступное нашему опыту, как внешнему, так и внутреннему, не является атманом.

Учёный подробно рассматривает классическую концепцию буддийской анатмавады (учение о верном постижении природы личности). Е.А. Торчинов проводит следующую аналогию: «В этом отношении психический опыт личности можно сравнить с кинофильмом, который воспринимается как непрерывный континуум, но в действительности состоит из большого количества связанных между собой дискретных кадров»⁵⁰.

Учёный выделяет предельный психологизм буддизма, рассматривает психокосм – мир буддийского восприятия, занимается исследованием онтологии буддизма. Все сказанное выше буддолог резюмирует в четырёх понятиях буддийской философии, которые характеризуют существование живых существ в сансаре: страдание (дукха), непостоянство (анитья),

⁵⁰Е.А. Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт за пределами. Психотехника и трансперсональные состояния СПб.: Центр "Петербургское Востоковедение", 1998. - С.31

бессущность (анатма) и загрязнённость (ашубха). Именно достижение нирваны – основная идея раннего буддизма. В системе буддийского мировоззрения концепции «закона кармы» и «причинно зависимого возникновения» вполне адекватно заменяют собой идею Бога теистических религий.

В своих исследованиях автор поднимает проблематику философии религии. Через раскрытие сущности и содержания буддийского учения Е.А. Торчинов предпринимает попытку раскрытия сущности религии в целом. Тем самым он выводит европейскую философию религии за рамки привычных теистических концептов.

Характеризуя предпосылки возникновения буддизма в Индии, Е.А. Торчинов пишет: «старая ведическая религия жертвоприношений и ритуалов переживала острейший кризис, что выразилось в появлении новых неортодоксальных аскетических движений так называемых шраманов, аскетов, подвижников, странствующих философов, отвергших авторитет брахманов и священных Вед и поставивших своей целью самостоятельный поиск истины через занятия философией и йогой (психопрактикой преобразования сознания). Одним из таких шраманов (или на языке пали – саманов) и был Будда Шакьямуни, исторический основатель буддизма.»⁵¹. Далее автор замечает, что возникновение буддизма ознаменовало собой не только появление новой религии, отличной от индуизма, но и появлением философской мысли, в её западноевропейском понимании: «Если Упанишады только провозглашали некие метафизические истины, то шраманы стали философские истины обосновывать и доказывать. Именно в дискуссиях между разными шраманскими группами (которых было великое

⁵¹Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны. – СПб.«Петербургское Востоковедение», 2002. – С.15

множество) рождалась индийская философия, в отличие от мудрости Упанишад.

Можно также сказать, что если Упанишады безусловно являются философскими текстами по их предмету, то шрамапы дали Индии философию и по форме. Именно поэтому и Будда может считаться не только основателем религии и мудрецом, обретшим свою мудрость практикой созерцания, но и одним из первых индийских философов»⁵².

Утверждая преимущественно гносеологическую основу буддизма Е.А. Торчинов замечает: «О психотехническом происхождении этой религии свидетельствует уже ее название. Буддизм – от *buddha*, то есть «пробудившийся», «проснувшийся» от сна сансарического существования к истине и реальности благодаря своему йогическому опыту. Именно опыт пробуждения Сиддхартхи лег в основу буддийской религиозной доктрины»⁵³. Новаторский подход Е.А. Торчинова к исследованию феномена религии как такового и в частности буддизма смог расширить рамки религиоведения в целом.

Другой отечественный учёный, В.И. Рудой, проводил свои исследования опираясь на фундаментальный трактат буддийской философской доктрины «Абхидхарма коша». В центр исследования В.И. Рудым были поставлены вопросы, напрямую связанные с интерпретацией абхидхармистской теории сознания, его соотношения с космосом и буддийской теории человеческой деятельности (кармы).

Анализируя общую религиоведческую проблематику, В.И. Рудой говорит о том, что большинство религиозных систем Южно-Азиатского субконтинента являются антропоцентричными, и в этом их принципиальное

⁵²Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны. – СПб. «Петербургское Востоковедение», 2002. – С.16

⁵³Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния СПб.: Центр "Петербургское Востоковедение", 1998. - С.172

отличие от религий Ближнего Востока – ислама, христианства, иудаизма – теоцентрических религиозных систем. Антропоцентристская направленность ставит человека в смысловой центр мироздания. Как утверждают религиозные доктрины Индии, из всех живых существ только человек имеет наибольшие способности к духовному росту посредством преобразования своей природы. Поэтому не удивительно, что человек в контексте антропоцентристских религиозных систем выступает в качестве спасителя: он сам себя спасает от ложных взглядов на реальность благодаря нахождению знания истины. В.И. Рудой раскрывает учение о спасении в буддийской доктрине: «Спасение» через постижение истины вещей, то есть практическое осуществление идеала пробуждения, противопоставляется эмпирическому сознанию индивида и чувственно-материальному миру как исходной точке духовного роста. Из этого следует, что реальность объектов познания материального мира эпистемологически первична по отношению к познающему субъекту. Подобная идея поддерживалась практически всеми течениями индийской религиозной философской мысли, за исключением адвайта-веданты.

В этой связи, материализм и идеализм в древней Индии не могли образоваться в противостоящие друг другу философские позиции, в основном, опираются на тексты религиозных догматов. Учёный говорит о специфике религиозных связей и репрезентации религиозного сознания в буддизме. Ритуальная практика, вера и преданность – выступают в народных религиозных формах залогом обретения благоприятного нового рождения, она служит для них наивысшей целью религиозной практики. Ни мокша в индуизме, ни нирвана в буддизме не привлекают рядовых верующих. В буддизме это различие проступает наиболее явно: благочестивый мирянин (упасака) жертвует средства на строительство монастырей и ступ, подносит монашеской общине различного рода материальные ценности и рассчитывает на наиболее понятный ему результат религиозной практики –

благоприятное рождение в высших сферах буддийской вселенной. Наряду с этим буддийский монах, изучающий Абхидхармакошу и другие фундаментальные трактаты, видит смысл своей религиозной практики только в обретении познания абсолютной необусловленной реальности.

Мирянин верит в авторитетный смысл слова Будды, а просвещенный монах нуждается в логико-дискурсивном доказательстве смысла, в непротиворечивом обосновании системы учения. Именно на основе анализа таких феноменов индийской культуры духовности российским исследователем О.О. Розенбергом и было сделано заключение о несоответствии буддизма как народной религии и буддизма как философской системы, сложного феномена теоретического знания. Зачастую то, что в народном религиозном сознании фиксируется в качестве цели, в сознании философском не обладает статусом высокой ценности и играет роль профанных, несущественных аспектов.

В.И Рудой акцентирует своё внимание на анализе гносеологических основ буддизма. Что касается осмысления чувственного мира, то в индийской традиции все основные религиозно-философские школы придерживались позиции признающей реальность внешних объектов, так же они разрабатывали различные атомистические концепции. Учёный делает существенное замечание, что в пределах познавательного опыта личности и его философского осмысления не возникает необходимости в чётком разграничении идеализма и материализма.

Индийские философы-йоги не занимались философией ради философии. Различные философско-религиозные концепты возникали в Индии в процессе чёткой систематизации и непротиворечивого толкования положений буддийской либо индуисткой доктрины. Ни джайнизм, ни индуизм, ни буддизм не имели систематически изложенных мировоззренческих систем. Фундаментальные религиозные тексты – это сакральный комплекс Вед для индуистов, это записанные беседы и

наставления сутра-питаки Будды Шакьямуни. Основная особенность сакральных текстов состояла в том, что для их адекватного понимания был обязателен детальный герменевтический разбор. Вне подобных герменевтических процедур, чётко определённых в каждой конкретной школе, адекватное понимание текста невозможно. Философский дискурс в Индии возникает как необходимый ответ на созревшую потребность в универсальном логико-понятийном аппарате истолкования базовых положений различных религиозных доктрин.

В.И. Рудой акцентирует своё внимание на особенностях религиозного сознания в буддизме. Философ-йогин – это, прежде всего, духовный проводник, обращающийся к своим ученикам, посредством школьной традиции. Он одновременно и знаток необходимых методов эпистемологической интерпретации, и мастер йоги. Вся его ежедневная жизнедеятельность подчинена одной высшей религиозной цели, что соответственно предполагает преобразование психики посредством специальных психотехник. В индийской традиции достаточно рано получила развитие традиционная технология психосоматической регуляции сознания, повсеместно известная как йога. Йогическая психосоматическая техника была направлена прежде всего на «очищение» индивида.

Сознание индивида очищалось, прежде всего, от всевозможных аффектов как корней эгоцентрического сознания, его грубую вовлеченность в мирскую жизнь. В таком контексте, аффекты разбираются как фундаментальные изъяны психической деятельности индивида, тех заблуждений, по причине которых она деградирует, приобретая ложную направленность. Подобная ложная направленность порождает вербальные и физические акты, последствием которых и является обретение нового перерождения, неизбежно связанное со страданием. Идея круговорота неконтролируемых перерождений очень характерна для всех индийских религиозных систем.

При анализе трактатов ранней Абхидхармы В.И. Рудой замечает, что несмотря на явные тенденции к разработке самостоятельных и обособленных концепций, излагающих по-своему общую доктрину буддизма, в целом все школы раннего буддизма еще очень сильно связаны между собой.

Обращаясь непосредственно к исследованиям буддизма Рудого и его группы, необходимо заметить, что воззрения буддийских школ позднего периода - сарваствивады (вайбхашики) и саутрантики изложены учёными на основе одного из самых значимых текстовых памятников буддийской философии – трактате «Энциклопедия Абхидхармы» (Абхидхармакоша). Этот текст, датируемый IV – V веками н. э., написан крупнейшим буддийским теоретиком и систематизатором текстов Абхидхармы Васубандху. «Энциклопедия Абхидхармы» – является сокровищницей буддийского философского умозрения, в ней подводятся итог всему объёму работы, который был накоплен за значительный период истории буддизма.

В.И. Рудой подчёркивает особую ценность Абхидхармакоши: «Для современного российского читателя, серьезно интересующегося буддизмом и обладающего достаточно высокой степенью гуманитарной культуры, знакомство с абхидхармистской мыслительной традицией имеет особую значимость. В настоящее время в России получили распространение дальневосточные (китайская и японская) и центрально-азиатская формы буддизма»⁵⁴. Они являются результатом осмысления и интерпретации буддийского наследия в понятиях и культурной среде местных духовных традиций.

В.И. Рудой говорит о исторической и культурной специфике буддийской доктрины, которая обусловлена определёнными различиями национальных менталитетов, что создаёт некоторую иллюзию отсутствия

⁵⁴ Там же с. 23

типологического единства в буддизме, приоритета одних его течений и региональных школ над другими. Учёный замечает, что буддизм, является уникальной. В процессе своего распространения по Центральной Азии и на Дальнем Востоке буддизм фактически не претерпел внутри себя идейного разграничения на ортодоксию и ереси. Ни одна из школ буддизма не претендовала на исключительное владение духовной истиной, не смотря на всё культурное многообразие его течений.

В.И. Рудой задаётся вопросом: «И здесь закономерно возникают вопросы, почему к разделению на ортодоксию и ереси не приводят те различия, которые реально существуют как между региональными буддийскими традициями, так и между школами внутри этих традиций, почему смысловое единство буддизма, его религиозная доктрина укрепляются благодаря философским диспутам между школами, почему эти диспуты являются нормой религиозно-философской жизни?»⁵⁵

Автор обращается к религиозно-философскому наследию древней индубуддийской традиции, в первую очередь к исследованию «Энциклопедии Абхидхармы», по той причине, что философия в буддизме выступала как высшей формой рефлексии индийской культуры в целом. Распространение «Энциклопедии Абхидхармы» на Дальнем Востоке и в Центральной Азии – это наглядная иллюстрация уникального процесса распространения буддизма в целом.

В.И. Рудой заключает что «содержание трактата Васубандху охватывает собой весь круг проблематики абхидхармистской философии, включая теоретический анализ психотехнического опыта (буддийской йоги)»⁵⁶.

⁵⁵ Там же с. 24

⁵⁶ Там же с. 29

Работы В.И. Рудого по исследованию «Абхидхармы» внесла весомый вклад в отечественную буддологическую традицию в целом и в философию религии в частности. Учёным была предпринята попытка раскрытия сущности буддизма через анализ особенностей религиозных связей, религиозного сознания, гносеологии и учения о спасении буддизма. В.И. Рудой в своих трудах раскрыл основные понятия буддийской философии. Результат столь объёмной работы российского учёного выявил специфику и показал содержание религиозной философии раннего буддизма, чем бесспорно внёс вклад в европейскую философию религии.

Итак, сущность буддизма была описана Е.А. Торчиновым в контексте его концепции религий чистого опыта. Новаторский подход Е.А. Торчинова к исследованию феномена религии как такового и в частности буддизма смог расширить рамки философии религии в целом. В своих исследованиях автор поднимает проблематику философии религии. Учёный утверждает преимущественно гносеологическую основу буддизма. Через раскрытие сущности и содержания буддийского учения Е.А. Торчинов предпринимает попытку раскрытия сущности религии в целом. Тем самым он выводит европейскую философию религии за рамки привычных теистических концептов.

Результаты работы группы В.И. Рудого по исследованию «Абхидхармы» внесли весомый вклад в отечественную буддологическую традицию. Они осуществили трактовку фундаментальных понятий буддизма через раскрытие структуры канонической «Абхидхармы» - древнего наследия буддийской философии. Российские учёные выявили специфику и показали содержание религиозной философии раннего буддизма.

3.3 Проблемное поле философии религии в трудах отечественных буддологов конца XX – начала XXI века. Б.Д. Дандарон, А.М. Пятигорский, В.Г.Лысенко, В.К. Шохин.

В период конца XX – начала XXI века занимаются раскрытием вопроса специфики буддийской религиозной философии представители московской буддологической школы Б.Д. Дандарон, А.М. Пятигорский, В.Г.Лысенко и В.К. Шохин. Исследовательская и религиозная деятельность Дандарона направлена на синтез восточного и западного постижения мира, материального и духовного, рационального и иррационального. В различных своих аспектах творчество Дандарона предстаёт как религиозная философия и как философия религии. Сам мыслитель приходит к пониманию необходимости цельного знания, единой картины мира, акцентирует своё внимание на не свойственном буддийской философии понятии Абсолюта. Ставя перед собой цель создания необуддизма, понятного и доступного европейцам Дандарон совершает попытку синтеза традиционной буддийской философии с достижениями современных ему мыслителей.

Творческая деятельность Дандарона может быть рассмотрена с трёх позиций. Первая - как деятельность философская. Вторая - как деятельность учёного - буддолога. Третья - как деятельность религиозного реформатора. Для данного исследования наиболее актуальна его деятельность, касающаяся философии религии. Сам Дандарон полагал философию лишь подготовительным этапом для более глубоких религиозных прозрений. Несмотря на это вокруг личности Дандарона собралась группа учёных и философов, которые смогли продолжить направление его философских и религиоведческих изысканий.

С позиции нашего диссертационного исследования мы можем обозначить следующие проблемы философии религии, затронутые Дандароном:

- 1) Философское осмысление буддийского вероучения.
- 2) Исследование гносеологического базиса, онтологии буддизма в частности и религиозного буддийского мировоззрения в целом.

Философское осмысление буддизма было предпринято Дандароном в ходе выработки им основных идей необуддизма, которые он связывал с созданием «научной философии». Целью подобного теоретического конструкта является синтез на базе буддийской религиозно-философской системы духовных прозрений религиозных деятелей древности и современных эмпирических достижений естественных наук. Необуддизм Дандарона призван примирить в монистической традиции рациональное и интуитивное, как две равные формы миропознания человеком.

В свою очередь интуиция представляется Дандарону в двух формах. Первая форма - рациональная интуиция, объектом её познания служит внешний мир вещей. Вторая форма - эмоциональная (мистическая) интуиция, её объектом является духовная реальность индивида, именно такая форма интуитивного познания является наилучшей для достижения Нирваны. В своих трудах автор уделяет особое внимание проблеме соотношения материального и духовного. В своём философском осмыслении буддизма Дандарон утверждает единство духовного бытия и бытия феноменов внешнего мира, тем самым предпринимая попытку соединения западного (научного) и восточного (религиозного, буддийского) способов миропознания.

Разрешение противоречий познания духа и материи Дандарон видит в снятии условного различения дуалистических философских систем. В своей системе он акцентирует внимание о изначальной неделимости духовного и материального, различие которых исходит исключительно из сферы поверхностного научного опыта. Более того философская буддийская позиция Дандарона утверждает о невозможности полного различия материи

и духа, невозможность этого, по Дандарону, вытекает из когнитивной возможности самого человеческого сознания, в основе которого находятся два равных мощнейших начала - эмоциональное и рациональное. Второй аспект условности разделения духа и материи Дандарон видит в невозможности однозначного и четкого анализа разграничения их взаимодействий друг на друга в западной науке.

Наиболее явно единство духовного и материального проявляет себя в когнитивных процессах, в том числе в сфере науки. Дандарон считает, что достоверное научное познание, как и достоверное философское миропонимание, возможно лишь в условиях синтеза рационального ядра западной науки и мудрости духовных прозрений востока. Подобный взгляд на природу познания выводит Дандарона за грань науки и философии. В таком контексте истинная природа вещей познаётся лишь в глубоком религиозном переживании. Полностью опираясь в этом вопросе на традицию тибетского буддизма Дандарон указывает на закономерность перехода от логического и интуитивного к непосредственному постижению Абсолюта (слиянию с Абсолютом, где отсутствует разделение на субъект и объект познания).

В последние годы жизни Дандарон уделял своё внимание феномену общественной (коллективной) кармы. Дандарон анализирует это понятие буддийской религиозно-философской системы и пытается с его позиций взглянуть на современную ему социальную действительность. Более того, через это понятие исследователь пытается соединить интеллектуальные достижения востока и запада. Дандарон обеспокоен духовным совершенствованием не только отдельной личности, но и в человечества в целом. В своих работах Дандарон смог философски осмыслить основные положения тибетского буддизма, касающиеся индивидуальной и коллективной духовной эволюции.

Исследование гносеологического базиса, онтологии буддизма Дандарон проводит по-своему. Он берёт понятие индуизма - атман, и вводит его в свою концепцию необуддизма для обозначения потока сознания индивида (трансцендентальной личности). В таком ключе Дандарон в своих воззрениях переходит на позиции ранней индийской философии. Для него нирвана - это слияние Атмана и Абсолюта. Дандарон считает, что сам процесс эволюции, не только духовной, но и материальной изначально заложен во всей деятельности индивида (Атмана). С другой стороны, исследователь говорит о несовершенстве Атмана, главной чертой которого является стремление к бессознательному существованию. Такое несовершенное явление Атмана в буддийской философской традиции называется эмпирическое (условно существующее) Я. Таким образом Дандарон напрямую соотносит духовное совершенствование личности на Вселенскую эволюцию.

Не простой и далеко не однозначный процесс философского переосмысления буддийских постулатов Дандароном привел к некоторым существенным отступлениям от последних. В свою очередь, в контексте данного диссертационного исследования мы можем отнести результаты работы Дандарона к области проблем философии религии.

Первая отличительная особенность позиции Дандарона состоит в том, что исследователь переносит в основе свое психологическую теорию взаимозависимого возникновения в поле космологии. Неведение для Дандарона является метафизической причиной эволюции.

Вторая особенность заключается в несвойственном для буддизма позитивном взгляде на мировой процесс эволюции Дандарона.

Третья особенность наиболее далеко отделяет философскую позицию Дандарона от классической позиции (теории анатмы) индо-тибетского буддизма. Дандарон намеренно отходит от языка буддийских текстов, предлагая собственные варианты языкового выражения ключевых понятий

буддизма. И, как следствие, создаёт на основе буддийских представлений собственную космологическую и сотериологическую модель.

В своём стремлении к целостности и Абсолюту Дандарон приходит к явным теистическим воззрениям. Вполне возможно, что такой далеко нестандартный взгляд на буддизм был обусловлен той культурной средой, в которой Дандарон развивался как учёный и религиозный деятель. Не последнюю роль в этом сыграли западные ученики Дандарона, которым было необходимо на доступном языке, доступными для европейского христианского понимания категориями, донести основные постулаты религиозно-философского воззрения буддизма.

В процессе формирования концепции необуддизма Дандароном были затронуты такие области философии религии как философское осмысление буддийского вероучения. В дополнении к этому учёный занимался исследованием гносеологического базиса, онтологии буддизма в частности и религиозного буддийского мировоззрения в целом.

А.М. Пятигорский для раскрытия сущности буддийского философского дискурса поднимает вопрос о «единицах философствования». Учёный говорит о том, что в традиции европейской философии такой единицей является идея, какое-либо положение, постулат или аксиома. Идеи являются как составными элементами любой европейской философской системы, так и образуют саму область философии. В такой ситуации философский текст воспринимается как текст определенной идеи либо идей.

По мнению А.М. Пятигорского единицей философствования в буддизме является текст. В роли текстовой единицы может выступать как отдельная сутра, «Корзина Сутр» так и отдельная фраза этой сутры, отдельное слово или даже отдельный звук. Для А.М. Пятигорского буддизм является пространством исключительно текстов. Учёный видит главное отличие буддийского понимания идеи от западного в том, что в буддизме присутствует абсолютизация текста по отношению к идее, и в этом контексте

идея всегда больше интерпретация текста, чем сам текст, тем самым идея вытесняется за пространство буддийского текста.

Далее А.М. Пятигорский отвечает на вопрос «что есть дхарма?». Для него «дхарма» означает текст о дхарме: «Текст не постулирует существования дхарм, он сам — дхарма, так же как его восприятие и мыслимое содержание. Поэтому говорить о дхармах как «конечных сущностях», или «кирпичиках бытия» (по Ф.И. Щербатскому), неправильно философски, хотя бы потому, что нет в буддийской философии такой дхармы, как «сущность» или «бытие». Но можно говорить о феноменах (в терминологическом смысле этого слова) как дхармах, которые можно себе представить как конечные элементы любого мыслимого содержания»⁵⁷.

Свои лекции А.М. Пятигорский ориентирует на буддийское учение о мысли и сознании. Результаты его работы вышли далеко за пределы узкой буддологической специализации и являются признанным философским достоянием. Учёный считал, что философия буддизма является первой в истории попыткой исследования «мысли и сознания с точки зрения мысли и сознания». В заключении своих лекций он схематично представил результаты своей работы по раскрытию ключевых моментов буддийского философского дискурса.

Как отмечает сам А.М. Пятигорский, самое трудное в понимании его лекций «это то, что сознания (мысли, мышления и т. д.) – нет. Нет не в смысле «невозможности мышления», а в буквальном смысле абхидхармистского положения, что сознание мыслимо только как возникновение и что все возникновения мыслимы только как сознания»⁵⁸.

Работы А.М. Пятигорского являются синтезом традиционного западного способа выражения мыслей, восточной системой ценностей и

⁵⁷Пятигорский А. М. Непрерываемый разговор. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — с.46

⁵⁸Там же. - с 98

буддийской логикой мышления. При выработке своего подхода учёный учитывает методологический опыт западного и восточного философских дискурсов. Главным объектом исследования А.М.Пятигорского является философия как процесс индивидуального мышления, а не как дисциплина либо система. С этой позиции он и говорит о буддийской философии.

В буддизме отсутствует деление на ортодоксию и секты. Для рассмотрения специфики и отчасти содержания религиозной философии необходимо обозначить причину разнообразия буддийских школ и направлений. В.Г.Лысенко рассматривает эту причину следующим образом: «Будда видел перед собой не некоего анонимного среднестатистического слушателя, не безличный сырой материал для дальнейшей обработки, а конкретного человека или группу людей и выбирал те темы и способы их изложения, которые им наиболее близки» далее она продолжает: «Для понимания буддийской Дхармы важно, прежде всего, учитывать, что любое её словесное выражение не является самодовлеющим и раз и навсегда отчеканенным инвариантом. Наоборот, оно ситуативно, функционально и приурочено к задачам наставления конкретного человека или аудитории. Причём главное – не абстрактное понимание или принятие к сведению, а терапевтический (сотериологический) эффект слов Будды»⁵⁹.

В.Г. Лысенко вместе с А.А. Терентьевым и В.К. Шохиним определяют специфику исследования философии (буддийской, в частности) в контексте индийской культуры: «Во-первых, в отличие от европейской традиции, философия в Индии никогда не обретала статус секулярной или сугубо теоретической дисциплины. Как и в брахманизме, философский дискурс в буддизме был ориентирован на религиозные цели, однако еще в большей степени, чем в других традициях умозрения Индии, буддийское

⁵⁹ Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. -М.: «Восточная литература» РАН, 1994. -С.9

философствование развивалось и в качестве дискурсивного элемента культуры психического самосовершенствования – йоги. Во-вторых, современная литература по буддизму на русском языке не располагает работами, посвященными систематическому исследованию именно раннего буддизма – периода, отмеченного первоначальным синкретизмом тех форм и тенденций, которые впоследствии стали относительно автономными явлениями и институтами и тем самым уже предуготовленного к тому, чтобы служить пролегоменами к буддийской философии более позднего времени»⁶⁰.

Исследование истории раннебуддийской философии отечественными буддологами отличается от подобных работ западных учёных как по стилю изложения материала, так и по предмету. Помимо обзора философских взглядов буддизма в тексте дается анализ доктрин и методов буддийских духовных практик. Вопрос демаркации философского знания во всемирно-историческом масштабе достаточно исследован В.К. Шохиним. Его исследование показывает, что все попытки жёсткого разграничения философского и нефилософского знания в Индии должны осуществляться в наиболее широком культурном контексте, нежели это принято в истории философии европейской.

В.Г. Лысенко ставит следующие задачи в своём исследовании: «От вопросов, что такое буддийская литература, каков ее состав, принципы определения ее каноничности, а также методы содержательной ее интерпретации, выработанные в самой буддийской традицией, т.е. буддийские экзегетика и герменевтика, мы перейдем к анализу «текстовой деятельности». Этот анализ позволит провести приблизительное разграничение между разными жанрами буддийской литературы в рамках

⁶⁰ Там же с. 7

двух введенных нами основных эвристических категорий – буддизма «для себя» и буддизма «для другого» (ср. обозначение двух типов «просветленной личности» в самом буддизме – пратьекабудда, т. е. «просветленный для себя», и просто Будда, просветленный, чтобы нести Дхарму другим)»⁶¹. Такое разграничение является подспорьем в характеристике буддийской философии как текста, который ориентирован на объяснение Дхармы и являются фиксацией исключительно индивидуального опыта практикующего буддиста «для себя».

В начале этот «другой» – потенциальный собеседник, не являющийся буддистом, ему надо аргументировано обосновать правильность и целесообразность буддийского пути. Наиболее неожиданным для историко-философского анализа является обращение к такому нефилософскому сюжету как жизнеописание Будды Шакьямуни. По процессу изменения образа Будды Шакьямуни, и по специфике отношения буддистов к аспектам его жизни можно проследить тенденцию преобразования буддийского мировоззрения в целом.

Учёных намного больше интересует другой вопрос: каким образом история жизни Будды Шакьямуни может быть воспринята как модель буддийских философских принципов срединности? Кроме того, жизнеописание Будды Шакьямуни является богатым источником информации о состоянии индийского общества того времени, о восприятии Учения современниками Будды. Интерпретация его жизнеописания это проявление специфики исследования буддизма на Западе.

В продолжение историографической линии В.Г. Лысенко исследует методологию интерпретации жизнеописания Будды Шакьямуни с позиции доминирующих в европейской мыслительной традиции принципов

⁶¹ Там же с. 11

историзма и реконструкции текстов. Основным источником, на который опирается В.Г. Лысенко в своём исследовании является известный буддийский текст, содержащий перечень буддийских доктрин древности— «Брахмаджала-сутта». Понимание интеллектуальной среды, которая окружала Будду Шакьямуни, популярных идей, которые обсуждались тогда другими мыслителями, дает необходимую базу для фиксации его укоренённости в общеиндийской религиозно-философской почве.

Непосредственно теме медитации, которая является центром буддийских представлений о способе развития личности, посвящена отдельная часть раздела. Она будет рассмотрена при трактовке автором буддийских принципов существования дхарм в контексте доктрины анатмы и концепцией взаимозависимого возникновения (пратитья-самутпада). Автор очерка по буддийской истории начинает с оценки эпохи деятельности Будды Шакьямуни и завершает обзором истории буддийской общины после смерти Учителя. В категорию ранней буддийской философии В.Г. Лысенко помимо непосредственно «учения Будды» включает первые попытки систематизации учения тхеравадой. Эти попытки были зафиксированы уже в Сутта-питаке, но главным источником остаётся Абхидхамма-питака.

В целом, своё исследование мировоззрения раннего буддизма В.Г. Лысенко основывает на текстах палийского канона тхеравады. Пользуясь тхеравадинскими материалами, автор не ставит себе задачу полностью исключить тхеравадинскую интерпретацию. Как он говорит: «Как показывает обзор реконструкций «первоначального буддизма», отделить учение «самого Будды» от его более поздних трактовок представляется при имеющемся текстологическом материале едва ли выполнимым. Поэтому, стремясь оставаться на твердой почве текстологических данных, мы руководствовались задачей познакомить читателя с «учением Будды», содержащимся в Сутта-питаке Палийского канона, но при этом учитывая перспективы его развития на последующих этапах и сверяя его с теми

общими идеями, которые признаются верующими буддистами самых разных направлений»⁶².

Далее В.Г. Лысенко отмечает, что в любой работе по истории буддийской философии можно найти утверждение, что в буддизме появилось три главных направления, каждое из которых имеет целый комплекс практик, институтов и различных религиозно-философских учений, до сих пор служит базовым принципом для всех способов периодизации буддизма.

Эта теория изначально была создана сторонниками махаяны, которые преследовали цели полемического и апологетического характера. Суть концепции в том, что основные различия между различными направлениями буддизма сводятся к вариациям понимания пути к нирване — окончательному освобождению личности от пути перерождений.

В традиции хинаяны, освобождение является результатом собственных усилий индивида, в махаяне допускается идея, что в некоторых случаях необходима помощь извне. С позиции хинаяны нирвана доступна только членам сангхи – общины буддийских монахов, согласно пути махаяны – всем живым существам без исключения. Для махаянистов путь, провозглашаемый первой традицией, является слишком односторонним, узким, элитарным – таковы основные толкования корня *hṃa*. Они полагают себя приверженцами более универсального варианта религии, открывающей «двери освобождения» всем живым существам. Само по себе название махаяна — буквально означает «широкая колесница» (путь). Естественно, что обозначение «хинаяна» было унижительным для тех кому предназначалось, поэтому сторонниками того направления буддизма оно не принималось. Последние идентифицировали себя по названию собственных направлений и школ. В современной буддологической литературе вместо понятия

⁶² Там же с. 13

«хинаяна» авторами часто употребляется название одной из наиболее ранних буддийских школ – «тхеравада».

В истории буддизма оно служило для обозначения консервативного пути (тхеравада – «учение старейшин»), который сложился после первого раскола буддийской общины (в те времена инициатором раскола были сторонники более мягкого устава сангхи). Тхеравада сохранила себя до настоящего времени в Юго-Восточной Азии (Шри-Ланка, Бирма, Таиланд) и существует как ведущая религия этих странах. В качестве замещения понятия «тхеравада» в историческом значении современные буддологи часто употребляют такие словосочетания как: «ранний буддизм» или «древний буддизм».

Третья «колесница» – ваджраяна (алмазная колесница), тантрический или эзотерический буддизм, – по своим целям идентифицируется с махаяной, поэтому его часто считают разновидностью махаяны. Теория о «трех поворотах колеса Учения» возникла в кругу махаянской философской школы мадхьямики, но было поддержано и йогачарой – другим течением махаяны. Утверждая, что всё «Учение Будды» «пусто от самобытия» (существует взаимозависимо) и что именно это является подлинным учением буддизма, сторонники мадхьямики развивали исконную буддийскую идею зависимости формы наставления по Дхарме от характера личности наставляемого.

В версии йогачары кульминацией проповедей Будды считается сама йогачара. Тибетские историки буддизма Будон Ринчендуб и Таранатха, а вслед за ними и классики отечественной буддологии, в частности Ф.И. Щербатской, связывают с тремя поворотами колеса Учения поочерёдное выдвигание тех или иных религиозно-философских постулатов буддизма. На первом этапе представлены школы тхеравада и сарвастивада, проповедовали доктрину анатма. Второй этап связан с выдвиганием мадхьямики, – доктрины пустоты (sunyata) всех дхарм, а третьей с идеи абсолютного «сознания-хранилища». Такое деление характеризует

определённые аспекты буддийской религиозно-философской мысли и по факту не признает её более позднего развития после V в. н. э.

Подобное отношение учёных вызывает и теория трех ян, не принимающая во внимание развитие буддизма после первого тысячелетия н. э. Далее В.Г. Лысенко приводит высказывание знаменитого отечественного буддолога: «Ф.И. Щербатской о переходе от первого «поворота колеса Дхармы» ко второму пишет следующее: «...история религий едва ли была свидетелем подобного раскола между старой и новой верой, продолжающих, однако, претендовать на общее происхождение от одного и того же религиозного основателя». Обращает на себя внимание, что, выражая подобные мысли, ученые, в сущности, становятся на позиции изучаемых ими школ, которые, как известно, всячески стремились подчеркнуть свое радикальное отличие от соперничающих направлений»⁶³.

Следуя такой логике, развитие религиозной системы буддизма представляется чередованием не связанных исторической преемственностью направлений и школ. Как и сами буддисты, некоторые буддологи, тоже отдают своё предпочтение той или иной её форме, всецело разделяя свойственные данной форме предубеждения относительно других направлений и форм буддизма. В результате подобного «дискретного» исследования весьма затруднительно проследить историческую преемственность в развитии различных направлений и школ.

Реальная картина исторического развития буддийских направлений и школ выглядит, по сегодняшним данным, намного более сложной и не однозначной, чем это представляется в собственной буддийской историографии, выраженной концепцией ян и поворотов колеса Учения. С позиции современной науки не было чёткой смены периодов буддизма.

⁶³ Там же с. 15

Исследуя историю буддизма можно увидеть, что одни и те же буддийские философы были представителями различных школ, например, Васубандху, как автор «Энциклопедии Абхидхармы», защищал в первый период своей жизни учение сарваствиваа, а позднее перешёл в махаяну.

В этой связи позиция махаяны выражается в том, что весь комплекс хинаянских религиозно-философских доктрин представляет собой «упрощенное Учение», дарованное Буддой шравакам — низшей ступени учеников. Ваджраяна так же вбирает в себя две предшествующие ступени, превосходя их (по мнению самих приверженцев этой колесницы). И в Махаяне, и в Ваджраяне, наряду с собственной религиозно-философской литературой, изучаются и хинаянские трактаты. Это формирует определённый характер самоопределения, который знаменитый индолог Пауль Хакер именовал «инклюзивизмом», вкладывая в это понятие стремление одной религиозно-философской системы «поглотить» учения других школ в качестве базовых, или низших ступеней к её высшей истине.

Примеры инклюзивизма можно встретить во всех системах индийской мысли, но особенных высот в этом достигла веданта, которая смогла по своему ассимилировать даже буддизм.

Поэтому необходимо отметить, что временные рамки перечисленных выше периодов весьма относительны. Хинаяна возникла в IV—III вв. до н. э. и преобладал приблизительно до I в. н. э., до появления махаяны, которая в V—VI вв. уступила доминирующую роль ваджраяне. В последствии санскритский канон буддизма был вытеснен из Индии индуизмом вместе с другими школами в XII в. Современные буддологи, заявляют, что термин «ранний буддизм» является более предпочтительным по отношению к слову «хинаяна», так как он вбирает в себя содержание ранних форм буддизма, которые сформировались до махаяны.

Ф.И. Щербатской также отождествляет хинаяну с ранним буддизмом. На это В.Г. Лысенко возражает, что «хотя с хронологической точки зрения

некоторые школы хинаяны существовали бесспорно раньше махаянских, типологически— по уровню философского развития своих доктрин— они ничуть не уступают последним, поэтому слово «ранний» (ассоциирующееся с чем-то не вполне развитым и даже, если угодно, примитивным) к ним едва ли применимо. С нашей точки зрения, «ранним» можно назвать только тот этап развития буддизма, который предшествовал расколам и образованию буддийских школ — «школьному» периоду. Хинаяну же, на наш взгляд, следует связывать именно с последним»⁶⁴. Говоря о раскрытии сущности буддизма, большинство современных отечественных религиоведов начинают свои труды с ответа на вопрос: «является ли буддизм религией?». Тем самым они фиксируют возможные подходы к определению религии в самом широком смысле.

«Но говоря о буддизме как о религии, мы сразу сталкиваемся с рядом фактов, которые побуждают нас пересмотреть представление о религии, сложившееся именно в связи с так называемыми авраамитскими религиями», - пишет В.Г.Лысенко⁶⁵. Автор начинает с того что проводит различие между буддизмом и теистическими религиями, в отличие от которых в буддизме нет понятия Бога-создателя и Богочеловека. Сам Будда Шакьямуни не называл себя Богом, так же он не называл себя посланником «высших сил» или каким бы то ни было сверхъестественным существом. Он говорил о себе как о человеке, пережившем опыт «пробуждения», который не был известен ему ранее. Этот опыт не являлся ниспосланным ему Богом, а явился плодом его личных усилий в медитации. Так же в буддизме нет понятия «бессмертной души», которая бы несла ответственность перед Богом за свои деяния. В буддизме нет той абсолютной веры и безоговорочной преданности, которую требуют от последователей другие религии Востока. Буддийский путь к

⁶⁴ Там же с. 17

⁶⁵ Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия. Учебное пособие. М., 2003.-С.8

нирване начинается с установления «верных взглядов» на реальность, апеллируя больше к сознанию человека, нежели к чувствам.

Из этого следует, что в раннем буддизме нет веры в сверхъестественные силы в таком виде, как она существует в других религиях. Существование сверхъестественных существ признаётся, но как часть многообразия жизни. Все подчинены закону кармы и так же замкнуты в цикл бесконечных перерождений в сансаре, как люди и животные. Но только человек имеет возможность реализовать потенциал своего ума и пробудится. Такова главная религиозная цель буддийской практики – нирвана.

Необходимо заметить, что сансара и карма, также не являются предметами веры для буддистов. Для них это эмпирический факт, доступный проверке. Войдя в особое медитативное состояние некоторые люди могут увидеть свои прошлые перерождения. Сам Будда пережил подобный опыт в момент «просветления». В раннем буддизме нет даже религиозной организации, похожей на христианскую церковь, сангха – это объединение единомышленников. Далее учёный заключает о том, что буддизм является религией по причине своей сотериологической направленности: «Что же тогда делает буддизм религией, почему, вопреки всему, что говорилось раньше, мы называем его этим словом? Прежде всего – это обещание избавить своих последователей от всего, что приносит страдание»⁶⁶. При этом болезнь, старость и смерть считается у буддистов проявлением основной фундаментальной причины страдания – перерождения в сансаре. Эти перерождения определяются законом кармы - причинно-следственной связью настоящего бытия человека и его поступков в прошлом, соответственно это отношение имеет характер вселенского закона и

⁶⁶ Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия. Учебное пособие. -М., 2003. -С.9

распространяется на все классы существ буддийской космологии. Исходя из этого, буддистом является человек в той степени, в которой он принимает учение Будды как путь к освобождению от бесконечных перерождений в сансаре.

Один из наиболее важных аспектов буддизма, как мировой религии является отсутствие «ересей», отхода от канона в догматах. Это происходит по причине отсутствия некоего «церковного канона», для каждого направления буддизма характерна своя каноническая литература. Уникальность учения буддизма состоит в том, что оно не сформировано в универсальном виде, не рассчитано на всех без исключения людей. Дхарма, как учение Будды – это «конкретное послание конкретному человеку в конкретной ситуации. Нет Дхармы вообще, есть Дхарма, изложенная с учётом индивидуальных особенностей каждой категории слушателей»⁶⁷.

Возникает вполне закономерный вопрос: насколько Дхарма является философией? Необходимо помнить, что всё то, что названо «философией» в буддизме – доктрины пратитья-самутпады, анатмы и теория дхарм, прежде всего, служат цели «окончательного освобождения». Получается, что в контексте самого буддизма «философия» рассматривается как практическое руководство для подготовки ума индивида к такому заключительному акту.

В.Г. Лысенко так отвечает на этот вопрос: «Мне представляется, что, разделяя одни и те же предметы – перечисленные выше учения - философия и медитация прибегали к разным методам. Первая – к логическим аргументам и объяснениям, вторая – к практическому усвоению и упражнению («личному эксперименту»). Причем, по мере развития буддизма «философия» («буддизм для другого»), хотя никогда и не теряла сотериологической перспективы, все больше отвлекалась от конкретных

⁶⁷Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия. Учебное пособие. -М., 2003. -С.10

задач психотренинга. Кульминацией этого процесса стало сложнейшее схоластическое учение о дхармах хинаянских школ вайшбхашики и саутрантики»⁶⁸.

Во многом раскрытие сущности философии буддизма автор производит при рассмотрении вопроса «силы» и «слабости» буддизма как религии. В.Г. Лысенко говорит о том, что, когда буддизм называют «слабой религией», имеют в виду несколько важных моментов. Во-первых, в буддизме явно отсутствует теистический элемент, выраженный концепцией Бога – создателя и правителя вселенной. Считается, что «сила» религии выражается могуществом Бога либо богов, в которых верят. В этом аспекте монотеистические религии «сильнее» политеистических. Бог берет на себя всю ответственность за судьбу своих чад. Кроме этого, «сильный» Бог требует абсолютной преданности и безусловной веры. Это огромная сила, поднимающая человека над собой и условиями своего существования. Третьим аспектом силы является четко структурированная религиозная организация, определяющая жизнь верующих, их модели поведения и взгляды на мир. Следовательно, «сила» подобных религий в том, что она указывает человеку на высшее начало вне его, наделенное исчерпывающей полнотой власти над мирозданием и всецело определяющую его жизнь.

В буддизме таким высшим началом является сам человек. Буддийское мировоззрение – это мировоззрение, в первую очередь направленное на устройство и функционирование человеческого сознания и человека в целом. Именно в нём находится необходимое условие духовного преобразования. Будда никогда не ставил акцент на темах устройства мира и его возникновения, если ему задавали такие вопросы – он молчал, либо отвечал на них, что его Дхарма имеет только один вкус – вкус спасения. Это

⁶⁸Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия. Учебное пособие. -М., 2003. -С.200

спасение, не приходит извне – от Бога, оно достигается собственными усилиями индивида.

В итоге необходимо признать, что «слабость» раннего буддизма, прежде всего, состоит в том, что он требует от человека быть «сильным», в полной мере задействовать волю и сознание, при этом, не давая никакого утешения. Религия, в понимании большинства, служит тому, чтобы вывести человека за границы себя и вознести к Богу, который не только даёт наказание, но дарует надежду и утешение.

Такая «слабость» буддизма является и его «силой». Будда учил брать ответственность за свои поступки, воспитывал в своих последователях осознание того, что только непосредственно сами поступки на уровне тела, речи и ума, а не их оценка «высшими силами», определяют будущее индивида. Буддизм делает локомотивом духовного прогресса сознание и волю человека. На место утешения в учении Будды становится знание. Будда не пытался утешить своих последователей, он создавал ситуации, в которых они поднимались на новый уровень восприятия реальности. Таким образом, необходимость в утешении отпадала сама собой.

Итак, Б.Д. Дандарон, А.М. Пятигорский, В.Г.Лысенко и В.К. Шохин исследовали специфику буддийской религиозной философии и содержание нетеистического учения в буддизме. Результируя вышесказанное, необходимо отметить, что главным объектом исследования А.М. Пятигорского является философия как процесс индивидуального мышления, а не как дисциплина либо система. С этой позиции он и говорит о буддийской философии. Такой взгляд является до сих пор уникальной методологической установкой, которая является весомым вкладом, как буддологию так и философию религии в частности, и мировой философский дискурс в целом.

В процессе формирования концепции необуддизма Дандароном было предпринято авторское философское осмысление буддийского вероучения. В

дополнении к этому учёный занимался исследованием гносеологического базиса, онтологии буддизма в частности и религиозного буддийского мировоззрения в целом.

В.К. Шохин представил новую систематизацию периодов истории индийской философской мысли. Анализируя санскритские и палийские буддийские первоисточники, их методологическую базу учёный смог описать историю философии древней Индии. В.К. Шохин показал, что дискуссии различных индийских философских школ (в том числе и буддийских) и её фиксация в виде комментария являются фундаментальным жанром философской литературы древней Индии. В контексте философии религии В.К. Шохин занимался исследованием таких аспектов религиозно-философского буддийского дискурса, как аксиология и агатология. Агатология (учение о благах) является новаторским направлением в философии, развиваемое В.К. Шохиним. Последние годы учёный занимается проблемой предмета и спецификой философии религии. Его исследования индийской и античной философии вывели его на эту проблематику.

В.Г. Лысенко решает вопросы генезиса и структуры буддийской философской литературы, буддийской экзегетики и герменевтики. Учёный представляет результаты анализа нетеистического учения в буддизме, проводит сравнение с теистическими религиями. Тем самым раскрывает суть буддизма как религиозно-философской системы, что является по И.Н.Яблокову одной из областей проблемного поля философии религии.

Вклад каждого из вышеперечисленных учёных, тем более всех вместе в развитие отечественной буддологии огромен. В колоссальном объёме научного материала их исследований безусловно фиксируется проблемное поле философии религии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной работе была предпринята попытка анализа философского пласта в исследованиях отечественных буддологов. За более чем столетнюю историю изучения буддизма в России накопилось достаточное количество материала для этого анализа. Магистральная линия в отечественной буддологии принадлежит учёным, работавшим в Москве и Санкт-Петербурге (Ленинграде). В XIX – начале XX в. заметна была роль Казанского университета. В настоящее время буддология развивается и в научных центрах Бурятии, Калмыкии, Тувы; здесь уже отмечаются работы, имеющие отношение к философии религии

Для того, чтобы определить проблемное поле философии религии как отрасли философского знания, необходимо разграничить его с предметными областями истории философии и нефилософского религиоведения (историческими, филологическими, социологическими и др. исследованиями религии) Исходя из исследований Ю.А. Кимелева, В.К. Шохина и И.Н. Яблокова проблемное поле философии религии таково: «1) выявление статуса философии религии в общей системе религиоведческих знаний, специфики философского осмысления религии, решение вопроса о методах постижения объекта (метапроблемы); 2) изучение сущности, разработка философского понятия религии, раскрытие возможных принципов подхода к ее определению; 3) исследование онтологических и гносеологических основ и предпосылок религии; 4) анализ особенностей религиозных мировоззрения, онтологии, гносеологии, мышления и языка; 5) раскрытие содержания теистических учений о Боге, обоснований его бытия, соотнесения этих учений с иными субстанциальными парадигмами; 6) выявление специфики и содержания религиозной философии»⁶⁹.

⁶⁹ Яблоков И.Н. Религиоведение: Учебное пособие. - М.: Гардарики, 2000. -С. 5.

Представив периодизацию основных этапов развития отечественной буддологии, оказалось возможным исследовать процесс формирования буддологической теоретико-методологической базы. Предметом её исследования является буддийский религиозно-философский дискурс. Методологический фундамент отечественной буддологии был заложен компаративистским методом Ф.И. Щербатского. Также отечественными учёными активно применялись филологические методы для анализа самих буддийских текстов, философские - как инструмент интерпретации понятий буддизма при помощи достижений европейской философской мысли. В более поздних работах российских буддологов представлен метод структурно-герменевтического анализа, который является комплексным подходом, объединяющим буддийскую религиозную доктрину, психотехнику и философский дискурс буддизма. Представленная методология является широко используемой в религиоведческих и философских исследованиях.

На основе решения первых двух задач (определить проблемное поле философии религии, как отрасли философского знания и характеристики основных периодов становления буддологии в России, процесса формирования её теоретико-методологической базы) было выявлено и систематизировано из объёма общепбуддологических исследований проблемное поле философии религии.

Наиболее значимые исследования современной российской буддологии, как отрасли религиоведения, обусловлены теоретико-методологической базой отечественной буддологической мысли XIX – первой трети XX веков. Буддологическая школа в Санкт-Петербурге явилась результатом развития востоковедения в России, преобразив личные достижения российских буддологов в единую теоретико-методологическую систему, которая смогла превратить эту область востоковедения в целостную религиоведческую дисциплину. Вершиной буддологических исследований в

России того времени явились труды Ф.И. Щербатского и О.О. Розенберга. Можно выделить две группы проблем, которые были ими решены. Первая – проблема параллелей буддийской философии с западной философской мыслью. Вторая – проблема перевода буддийских философских терминов на европейские языки.

Ф.И. Щербатский был одним из первых, кто выделил философский аспекта буддизма из общей системы буддологического материала. Его работы способствовали выявлению в богатейшем наследии буддизма религиозно-философских трудов, которые требовали философских методов исследования и во многих аспектах соотносились с трактатами европейских мыслителей. Работы Ф.И. Щербатского и О.О. Розенберга показали специфику философского осмысления буддийской религии.

Уникальная работа Ф.И. Щербатского задала вектор исследований буддизма для российских и зарубежных учёных различных областей гуманитарного знания.

Попытки возрождения буддологии в России второй половины XX века были в прямой зависимости от попыток возрождения самого буддизма. Этот факт делает отечественную буддологическую школу уникальной. Исторический срез специфики восстановления отечественной буддологии отражает не только особенности возрождения интереса к буддизму, но и в целом специфику возрождения религиозной духовности в России.

В своих работах Ф.И. Щербатский и О.О. Розенберг показали специфику философского осмысления буддийской религии. По сути, их работы явились первым шагом в отечественном философском осмыслении буддийского наследия. Учёные смогли философски осмыслить буддологический материал, зафиксировать философию религии в общей системе религиоведческих знаний и предприняли попытку решения вопроса о методах адекватного постижения буддийской религии. В их трудах обнаруживается проблемное поле философии религии.

В процессе формирования концепции необуддизма Б.Д. Дандароном были затронуты такие области философии религии как философское осмысление буддийского вероучения. В дополнении к этому учёный занимался исследованием гносеологического базиса, онтологии буддизма в частности и религиозного буддийского мировоззрения в целом.

Работы А.М. Пятигорского являются синтезом традиционного западного способа выражения мыслей, восточной системой ценностей и буддийской логикой мышления. При выработке своего подхода учёный учитывает методологический опыт западного и восточного философских дискурсов. Главным объектом исследования А.М. Пятигорского является философия как процесс индивидуального мышления, а не как дисциплина либо система. Философ занимался решением проблемы генезиса философской мысли как таковой. С этой позиции он и говорит о буддийской философии. Результаты работы А.М. Пятигорского по исследованию онтологических и гносеологических основ буддизма являются открытием как в области буддологии, так и всего философского дискурса.

Раскрытие сущности буддизма было изложено Е.А. Торчиновым в контексте его концепции религий чистого опыта. В своих исследованиях автор поднимает проблематику философии религии. Е.А. Торчинов утверждает о преимущественно гносеологической основе буддизма. Новаторский подход Е.А. Торчинова к исследованию феномена религии как такового и в частности буддизма смог расширить рамки религиоведения в целом. Через раскрытие сущности и содержания буддийского учения Е.А. Торчинов предпринимает попытку раскрытия сущности религии в целом. Тем самым он выводит европейскую философию религии за рамки привычных теистических концептов. Новаторский подход российского учёного к исследованию феномена религии как такового и в частности буддизма смог расширить рамки религиоведения в целом.

Результаты работы В.И. Рудого по исследованию «Абхидхармы», внесли весомый вклад в отечественную буддологическую традицию в целом, и в философию религии в частности. Учёным была предпринята попытка раскрытия сущности буддизма через анализ особенностей религиозных связей, религиозного сознания, гносеологии и учения о спасении буддизма. В.И. Рудой в своих трудах раскрыл основные понятия буддийской философии. Российский исследователь выявил специфику и показали содержание религиозной философии раннего буддизма. Результат столь объёмной работы российского учёного выявил специфику и показал содержание религиозной философии раннего буддизма, чем бесспорно внёс вклад в европейскую философию религии.

Раскрытие вопроса специфики буддийской религиозной философии и содержания нетеистического учения в буддизме изложено в работах В.Г.Лысенко и В.К. Шохина.

Вопрос демаркации философского знания во всемирно-историческом масштабе достаточно исследован В.К. Шохиним. Его исследование показывает, что все попытки жёсткого разграничения философского и нефилософского знания в Индии должны осуществляться в наиболее широком культурном контексте, нежели это принято в истории философии европейской. Исследуя философские достижения иной культуры и цивилизации, необходимо задуматься о возможности анализировать их в условиях европейской философской культуры. В.К. Шохин представил новую систематизацию периодов истории индийской философской мысли.

Анализируя санскритские и палийские буддийские первоисточники, их методологическую базу учёный смог описать историю философии древней Индии. В.К. Шохин показал, что дискуссии различных индийских философских школ (в том числе и буддийских) и её фиксация в виде комментария являются фундаментальным жанром философской литературы древней Индии. В контексте философии религии В.К. Шохин занимался

исследованием таких аспектов религиозно-философского буддийского дискурса, как аксиология и агатология. Агатология (учение о благах) является новаторским направлением в философии, развиваемое В.К. Шохиним. Последние годы учёный занимается проблемой предмета и спецификой философии религии. Его исследования индийской и античной философии вывели его на эту проблематику.

В.Г. Лысенко решает вопросы генезиса и структуры буддийской философской литературы, буддийской экзегетики и герменевтики. Учёный представляет результаты анализа нетеистического учения в буддизме, проводит сравнение с теистическими религиями. Тем самым раскрывает суть буддизма как религиозно-философской системы.

Анализ специфики исследований отечественных буддологов, которая заключается в акценте на комплексное исследование буддийской психотехники и мировоззрения в частности, и буддийского религиозно-философского дискурса в целом, позволяет сделать вывод о принадлежности их изысканий к руслу философии религии и религиоведения.

Вклад каждого из вышеперечисленных учёных, тем более всех вместе, в развитие отечественной буддологии огромен. В колоссальном объёме научного материала их исследований безусловно фиксируется проблемное поле философии религии.

СПИСОК ИСПОЛЬЗУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий: Учение о мире / Перевод с санскрита, введение, комментарий и историко-философское изучение Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: «Андреев и сыновья», 1994. – 339с.
2. Алмазная сутра – Доржди джодва. На старокалмыцком, калмыцком и русском языках. Перевод со старокалм. – А.В.Бадмаева, с санскр. – В.П. Андросова. Элиста: Калмыцкое книжное изд-во. 1993. - 156 с.
3. Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М.: Восточная литература РАН, 2000. – 800 с.
4. Андросов В.П. Словарь индо-тибетского и русского буддизма. Главные имена, основные термины и доктринальные понятия. Учебное пособие для студентов. М.: Вестком, 2000. – 200 с.
5. Андросов В.П. Индийский буддизм. История и учение: вопросы методологии и источниковедения. Серия Российские исследования по мировой истории и культуре. Том 12. TheEdwinMellenPress/PrintedintheUnitedStatesofAmerica, 2000. – 418 с.
6. Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М.: «Восточная литература» РАН, 2001. – 508 с.
7. Андросов В.П. Учение Нагарджуны о Срединности. Исследование и перевод с санскрита «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика»). Пер. с тибетского «Толкования Коренных строф о Срединности, [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя»). М.: «Восточная литература» РАН, 2006. – 846 с.

8. Андросов В.П. Буддийская классика Древней Индии, Слово Будды и трактаты Нагарджуны в переводах с палийского, санскритского и тибетского языков с толкованиями. М., Открытый мир, Ганга, 2008. – 510 с.
9. Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1990. – 270 с.
10. Андросов В.П. Марпа и история Карма Кагью: «Жизнеописание Марпы-переводчика» в историческом контексте школы Кагью. (В соавторстве с Е. В. Леонтьевой). М.: Открытый мир, «Алмазный Путь», 2009. – 507с.
11. Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь: монография. М., Ориенталия, 2011. – 448с.
12. Алмазная сутра, или Сутра о Совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии. Польза «Ваджраччхедика праджня парамита сутры». Духовно-просветительское издание на калмыцком и русском языках А.В. Бадмаева; перевод с санскрита на русский язык «Алмазной сутры», примечания и Послесловие В.П. Андросова; пер. с тодобичиг на русский язык «Польза Ваджраччхедики» А.Г. Сазыкина. Элиста: ЦРО Калмыцкий Центральный Буддийский монастырь «Геден Шеддуб Чой Корлинг», 2012. –320 с.
13. Аринин Е.А. Философия религии. Принципы сущностного анализа: Монография. – Архангельск: Изд-во Поморского государственного университета им. М.В.Ломоносова, 1998. – 297 с.
14. Астапов С.Н. О предмете философии религии // Гуманитарные и социальные науки. 2015. № 3. –С. 39-46
15. Астапов С.Н., Бурлуцкий А.Н., Капустин Н.С. Философия религии: учебное пособие; Южный федеральный университет. Ростов-на-Дону: Издательство Южного федерального университета, 2015. – 132 с.
16. Астапов С.Н. Предмет философии религии: современные парадигмы // Социально-гуманитарное познание в контексте философской

инноватики. Сб. трудов Международной научной конференции / Науч. ред. проф. А.М. Старостин. Ростов н/Д.: Донское книжное издательство, 2013. – С. 101-110.

17. Астапов С.Н. Философия религии, религиоведение, теология: к вопросу о демаркации предметов исследования // Філософська думка: Спецвипуск Sententiae II (2011). Теологія і філософія релігії. - Вінниця: ВНТУ, 2012. – С. 150-156.

18. Бернюкевич Т.В. Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». М.: Либроком, 2009, – 160 с.

19. Бичеев Б.А. Сознание и мораль в буддизме махаяны // Россия и Восток. Феномен сознания: интегральное видение Труды Международной научной конференции. Ответственный редактор А.П. Лунев. 2004. С. 79-82.

20. Бичеев Б.А. Тематическое содержание текстов медитативной практики прибежища в буддизме махаяны // Буддийская культура и мировая цивилизация Материалы Третьей Российской научной конференции. 2003. С. 39-45.

21. Буддийский воззрение на мир / Редакторы-составители В.И. Рудой, Е.П. Островская. Коллектив авторов: М.Е. Ермаков, Т.В. Ермакова, М.Е. Кравцова, Е.П. Островская, А.Б. Островский, В.И. Рудой, Е.А. Торчинов. СПб.: «Андреев и сыновья», 1994. – 455 с.

22. Буддизм в переводах. Выпуск 2 / Перевод Е.А. Торчинова, М.Е. Ермакова, В.И. Рудого, Е.П. Островской, Е.А. Островской-младшей, Т.В. Ермаковой, О.С. Сорокиной, К.Ю. Солонина, А.М. Кабанова, А.С. Мартынова, И.С. Гуревич, К.В. Алексеева, В.Л. Успенского, В.Ю. Климова, Е.А. Западовой. Редактор-составитель Е.А. Торчинов. СПб.: «Андреев и сыновья», 1993. – 427 с.

23. Буддизм. Исследования и материалы. Сочинение И.П. Минаева. Том. I. Вып. I. Введение: об источниках, 280 стр. Выпуск II. СПб. 1887 – 159 с.

24. Бурлуцкий А.Н. Буддизм на Юге России: историко-религиоведческий анализ вероисповедной политики // Диалоггосударства и религиозных объединений в пространстве современной культуры: сб. ст. Междунар. науч.-практ. конф., г. Волгоград, 20–23 окт. 2009 г. – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2009. – С.176-185.

25. Бурлуцкий А.Н. Дуализм и его преодоление в философских концепциях Ваджраяны // Вторая международная научно-практическая конференция «Буддизм Ваджраяны в России: от контактов к взаимодействию», 16-18 октября 2010 г. Сборник научных трудов. – М.:Алмазный путь, 2012 – С.57-61.

26. Бурлуцкий А.Н. Философская категория «дхарма» в контексте понимания основ буддийской онтологии // Академический вестник. 2015. № 2 (19). - С. 60-64.

27. Бурлуцкий А.Н. Калмыцкий буддизм в контексте реализации вероисповедной политики государства: история и тенденции развития // Проблемы полиэтничного макрорегиона в условиях дестабилизации Каспийско-Черноморского зарубежья: материалы Всероссийской научной конференции (Ростов-на-Дону, 29–30 сентября 2015 г.) / отв. ред. акад. Г.Г. Матишов. – Ростов-на-Дону: Изд-во ЮНЦ РАН, 2015. – С. 185-191.

28. Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. Т.1-3. СПб. 1857-1869.

29. Васильев В.П. Религии Востока: Конфуцианство, буддизм и даосизм М.: Ленанд, 2015., 192 с.

30. Василенко Л.И. Введение в философию религии: курс лекций. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. –248 с.

31. Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / Составление, перевод, комментарии, изучение Е.П.Островской, В.И.Рудого. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006. – 523 с.

32. Васубандху. Энциклопедия абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел I. Дхатунирдеша, или учение о классах элементов. Раздел II. Индрианиянирдеша, или учение о факторах доминирования в психике / Перевод с санскрита, введение, комментариев и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1998. – 670 с.

33. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел III. Лока-нирдеша, или Учение о мире. Раздел IV. Карма-нирдеша, или Учение о карме / изд. подгот. подготовили В.И.Рудой, Е.П.Островская. М.: «Ладомир», 2001. – 755 с.

34. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел основополагающий. Анализ по классам элементов / Пер. с санскрита, введ., коммент., историко-философское исслед. В.И.Рудого. М.: Наука, 1990. – 318 с.

35. Введение в буддизм / Редактор-составитель В.И.Рудой. Авторский коллектив: В.И.Рудой, Е.П.Островская, А.Б.Островский, Т.В.Ермакова, Е.А.Островская, П.Д.Ленков. СПб.: Издательство «Лань», 1999. - 384 с.

36. Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. Чёрная тетрадь. СПб. - Алатай, 1997. - 249 с.

37. Дандарон Б.Д. Краткий тибетско-русский словарь. М., 1959 (совм. с Ю.М. Парфионовичем и Б. В. Семичовым) – 584 с.

38. Дандарон Б.Д. О тибетско-монгольском словаре «Источник мудрецов» // Труды БурКНИИ СО АН СССР. Сер. востоковедения. 1960. Вып. 3. – С. 58-68.

39. Дандарон Б.Д. За великой правдой: Повесть. Улан-Удэ, 1966 (пер. с бурят. яз.; совм. с Б. Санжином) – 235 с.

40. Дандарон Б.Д. Буддийская теория индивидуального Я // МИФЦА. Вып. 3. Улан-Удэ, 1968. С. 34-52.

41. Дандарон Б.Д. Элементы зависимого происхождения по тибетским источникам // Труды по востоковедению. Т. 1. Тарту, 1968. – С. 213-233.
42. Дандарон Б.Д. Содержание мантры ОМ-МА-НИ-ПАД-МЭ-ХУМ // Труды по востоковедению. Т. 2, ч. 2. Тарту, 1973. – С. 463-477
43. Дандарон Б.Д. Махамудра как объединяющий принцип буддийского тантризма // Гаруда. 1993. № 1. С. 3-13
44. Дандарон Б.Д. Общая схема совершенствования по пути мантраяны // Гаруда. 1994. № 1 (6). С. 2-5.
45. Дандарон Б. 99 писем о буддизме и любви (1956-1959). СПб.: Дацан Гунзэчойнэй, 1995. – 348 с.
46. Дандарон Б.Д. Письма о буддийской этике. СПб.: Алетейя, 1997. – 352 с.
47. Дандарон Б.Д. Чёрная тетрадь: О четырёх благородных истинах Будды. СПб., 1995.
48. Дандарон Б.Д. Теория шуньи у мадхьямиков // Гаруда. 1996. № 1. С. 3-9.
49. Дандарон Б.Д. Символ веры // Гаруда. № 2. С. 1-2; Буддизм: Сб. ст. СПб., 1996.
50. Дандарон Б.Д. Нацог-Рандол: Карнатантра, опора Великого Учения, называемая «Зерцало механизма глубокого содержания» // Гаруда. 1997. № 2. С. 19-32.
51. Дандарон Б.Д. Чёрная тетрадь. Т. 1: Письма о буддийской этике. Т. 2: Мысли буддиста. СПб., 1997 – 246 с., 352 с.
52. Дандарон Б.Д. Буддийская теория отсутствия индивидуального Я // Материалы по истории и философии Центральной Азии, вып. 3. Улан-Удэ, 1968. –С. 34–52.

53. Донец А.М. Базовая система дхармических категорий буддийских философов Центральной Азии. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2009., - 198 с.
54. Донец А.М. Структура дхармы в свете принципа срединности. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2010. – 296 с.
55. Донец А.М. Буддийское учение о медитативных состояниях в дацанской литературе. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2007. – 150 с.
56. Донец А.М., Лепехов С.Ю., Нестеркин С.П. Герменевтика буддизма. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2006. – 264 с.
57. Донец А.М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2004. - 268 с.
58. Донец А.М. Проблемы базового сознания и реальности внешнего в дацанской философии. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2008. - 168 с.
59. Донец А.М. Учение о верном познании в философии мадхьямики-прасангики. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2007. - 251 с.
60. Донец А.М. Учение об истине в философии школы мадхьямика-прасангика традиции Гелуг. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2012. - 408 с.
61. Его Святейшество Далай-лама XIV. Доброта, ясность и постижение сути / Пер. с английского и примечания В. П. Андросова. Изд. 2-е, перераб. и доп. М.: Открытый мир, 2007. - 445 с.
62. Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX - первой трети XX века СПб: Наука, 1998. - 344с.
63. Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И. Классическая буддийская философия. СПб.: «Лань», 1999. - 544 с.
64. Захаров Д.С. Проблемное поле философии религии// Экономические и гуманитарные исследования регионов. 2014. №2. - с. 81-89
65. Захаров Д.С. Начало формирования буддологической традиции в русле отечественного востоковедения XIX - первой трети XX век // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2014. №3 2014 -С.54-58

66. Захаров Д.С. Специфика возрождения отечественной буддологии во второй половине XX века // Научная мысль Кавказа. 2014. №4. - С.67-71.

67. Захаров Д.С. Внедрение религиоведческих дисциплин в вузах как необходимое направление гуманизации высшего образования в современной России // Гуманизация высшего профессионального образования: цели, содержание, способы осуществления: сб. науч. тр. / Под ред. А.О. Зубрилиной, В.М. Левина. Ростов н/Д.:Российская таможенная академия, Ростовский филиал, 2015. – С. 44-51.

68. Захаров Д.С. Специфика философского сопоставления буддийского и западноевропейского философских дискурсов в работах Ф.И. Щербатского // Миссия молодежи в науке. Сборник материалов научно-практической конференции: в 2 т. Том 1. – Ростов-на-Дону: Издательство Южного федерального университета, 2015. - С.374-377.

69. Захаров Д.С. Преподавание наук о религии как необходимое условие модернизации и гуманизации системы образования в России// Традиционные и нетрадиционные религии в социокультурных процессах современной России: сборник материалов Российской научно-практической конференции/ под общ. ред. С.Н. Астапова. Ростов-на-Дону: Издательство Южного федерального университета, 2015. – С.116-121

70. Йога / Пер. с санскрита В.И.Рудого, Е.П.Островской. СПб.: Азбука-классика, 2002. - 576 с.

71. Категории буддийской культуры / Редактор-составитель Е.П. Островская. Авторы разделов В.И. Рудой, М.Е. Ермаков, Т.В. Ермакова, Е.П.Островская, Е.А.Островская. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. - 320 с.

72. Капустин Н.С. Этапы развития философии религии // Гуманитарные и социальные науки. – 2009. - № 6. – С.37-38.

73. Кимелев Ю.А.Философия религии: Систематический очерк. М.: Издательский Дом «Nota Bene», 1998. - 424 с

74. Ковалевский О.М. Буддийская космология. Казань: Университетская типография, 1837. -167 с.
75. Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., Наука. 1986. - 199 с.
76. Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия. Терентьев А. А., Шохин В. К. Философия джайнизма. М., Восточная литература. 1994. - 384 с.
77. Лысенко В.Г. Опыт введения в буддизм: ранняя буддийская философия. М., Наука. 1994. 3-е изд. – 159 с.
78. Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия. Учебное пособие. М., ИФ РАН. 2003. - 246 с.
79. Лысенко В.Г. Универсум вайшешики: (По «Собранию характеристик категорий» Прашастапады). М., Восточная литература. 2003. - 488 с.
80. Лысенко В.Г. Индийская философия. Энциклопедия (в соавторстве с Шохиным В. К., Степанянц М. Т., Железновой Н. А., Канаевой Н. А.). М.: издательская фирма «Восточная литература», 2008. - 960 с.
81. Лысенко В.Г. Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов) / В.Г. Лысенко; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М.: ИФРАН, 2011. — 233 с.
82. Лысенко В.Г., Канаева Н.А. Буддийские философы об инструментах достоверного познания. М.: ИФ РАН, 2014. – 286 с.
83. Островская Е.П., Рудой В.И. Классические буддийские практики: Вступление в Нирвану. СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2006. - 320 с.
84. Ольденбург С.Ф. Владимирцов Б.Я. Жизнь Будды, индийского Учителя Жизни: пять лекций по буддизму. Самара.: Агни, 1998. – 192 с.
85. Островская-мл. Е.А. Буддийские общины Санкт-Петербурга. СПб.: Алетейя, 2016. - 198 с.

86. Островская-мл. Е.А. Воины радуги. Институционализация буддийской модели общества в Тибете. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. - 398 с.
87. Островская-мл. Е.А. Тибетский буддизм. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. - 400 с.
88. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. — СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1887. (1993 Reprint) – 510 с.
89. Полянская О.Н. Дневниковое наследие монголоведа О.М.Ковалевского (1828-1833). Улан-Удэ: Изд-во Бурятского Университета, 2012. – 156 с.
90. Проблемы философии религии и религиоведения: учебное пособие / А.Н. Красников, Л.М. Гаврилина, Элбакян Е.С. Калининград: Изд-во КГУ, 2003. –153 с.
91. Пивоваров Д.В. Философия религии. Курс лекций. 2001. – 182 с.
92. Пятигорский А.М., Мамардашвили М.К. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – 225 с.
93. Пятигорский А.М., Мамардашвили М.К. Три беседы о метатеории сознания. // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971, т. V. - С.345-376
94. Пятигорский А.М. Материалы по истории индийской философии. - М.: Издательство восточной литературы, 1962. – 255с.
95. Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Языки русской культуры, 1996. – 594 с.
96. Пятигорский А.М. Непрерываемый разговор. — СПб.: Азбука-классика, 2004. - 432 с.

97. Пятигорский А.М. Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров) / под ред. К.Р. Кобрин. М.: Новое литературное обозрение, 2007. – 288 с.
98. Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991. - С. 44-254
99. Рудой В.И., Островская-младшая Е.А. Учение об историческом времени и обществе в индийской классической философии: Учебное пособие / Отв. ред. Н.С. Кирабаев. М.: Изд-во РУДН, 2002. - 64 с.
100. Рудой В.И., Островская Е.П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М.: Наука, 1987. - С. 74-93.
101. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
102. Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. - 302 с.
103. Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны. – СПб. «Петербургское Востоковедение», 2002. – 320 с.
104. Уланов М.С. Буддизм в русской культуре конца XIX - первой половины XX века / М. С. Уланов; Федеральное агентство по образованию, Калмыцкий гос. ун-т. - Элиста : Изд-во КалмГУ, 2006. - 115 с
105. Цыбиков Г. Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета. Издательство: Издание Русского Географического Общества. Петроград, 1918. (1919) - 482 с.
106. Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. / Пер. с тиб. А. Кугявичуса, под общ. ред. А. Терентьева. СПб., Нартанг. 1994 – 536 с.
107. Шохин В.К. Философия религии: проблема идентичности [Электронный ресурс]. – URL: <http://episteme.iph.ras.ru/seminar33.doc>

108. Шохин В.К. Первые философы Индии. Учебное пособие для университетов и вузов. М.: Ладомир, 1997. – 301с.
109. Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. – М.: ИФ РАН, 1998. – 248 с.
110. Шохин В.К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль. – М.: РУДН, 2006. – 455 с.
111. Шохин В.К. Введение в философию религии. М.: Альфа-М., 2010. – 287с.
112. Шохин В. К. Агатология: современность и классика. М.: Канон+, 2014, - 359 с.
113. Шохин В.К. Древнеиндийский рационализм как предмет историко-философской науки (проблемы периодизации истории древнеиндийской мысли) // Рационалистическая традиция и современность. Индия. – М., 1988. – С. 11-45.
114. Шохин В.К. Дхарма // Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц.– М.: Вост. лит., ИФ РАН, 2011. – С. 308-309.
115. Шохин В.К. Махасангхика // Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц;. М.: Вост. лит., ИФ РАН, 2011. – С. 448–451.
116. Шохин В.К. Типитака // Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц.– М.: Вост. лит.,ИФ РАН, 2011. – С. 680-686.
117. Шастина Н.П. А.М. Позднеев // MONGOLIKA-6. РАН. - 2003. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/a_shastina_2003.pdf
118. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. — М.: Наука, 1988. – 426 с.
119. Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М.: Космополис, 1994. –224 с.
120. Яблоков И.Н. Религиоведение: Учебное пособие. - М.: Гардарики, 2000.-536 с.

121. Янгутов Л.Е. Буддизм и буддология в Бурятии // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – 2014 – № 3. – С. 41-57.
122. Янгутов Л.Е. К проблеме аутентичного буддизма и методологии «внешнего» и «внутреннего» исследовательского подхода // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – 2015.- № 2. – С. 253-257.
123. Янгутов Л.Е. Об актуальности совмещения «внешнего» и «внутреннего» подходов в исследовании буддизма // Вестник Бурятского государственного университета. – 2015.- №6. – С. 144-153.
124. Companion to Philosophy of Religion Second Edition / Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn // Blackwell Publishing Ltd - 2010. - 720 p.
125. An Introduction to the Philosophy of Religion / Michel J. Murray Michael C. Rea // CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS - 2008. - 291 p.
126. Introducing Philosophy of Religion / Chad Meister // Routledge - 2009. - 240 p.