

## ОСНОВНЫЕ КАТЕГОРИИ БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ В КОНТЕКСТЕ КОМПАРАТИВИСТИКИ<sup>23</sup>

*Уланов Мерген Санджиевич*, доктор философских наук, доцент

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

Статья посвящена исследованию некоторых основных категорий буддийской культуры в контексте компаративистики. Учитывая тот факт, что рассмотреть все важнейшие категории категорий буддийской культуры в рамках одной статьи представляется невозможным, автор остановил свое внимание на таких понятиях как «сансара», «нирвана» и «анатман». Исследование фундаментальных категорий буддийской культуры показало, что по специфике подхода к пониманию феноменов бытия и личности буддийская философия наиболее близка западной феноменологической традиции.

**Ключевые слова:** буддизм, буддийская культура, компаративистика, категории, сансара, нирвана, анатман, анатмавада, бытие, личность, западная философия, феноменология

## MAJOR CATEGORIES OF BUDDHIST CULTURE IN CONTEXT COMPARATIVE

*Ulanov Mergen S.*, D.Sc. (Philosophy), Associate Professor

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

The article investigates some of the major categories of Buddhist culture in the context of comparative studies. Given the fact that all the major categories to consider categories of Buddhist culture in a single article is impossible, the author stopped his attention to such concepts as «samsara», «nirvana» and «anatman». Investigation of the fundamental categories of Buddhist culture showed that the specificity of approaches to understanding the phenomena of life and personality Buddhist philosophy closest Western phenomenological tradition.

**Keywords:** Buddhism, Buddhist culture, comparative linguistics, categories, samsara, nirvana, anatman, anatmavada, existence, identity, Western philosophy, phenomenology

Актуальность нашего исследования обусловлена тем, что в современном мире философско-культурологическая компаративистика приобретает все большую значимость. В условиях развернувшегося постмодернистского дискурса, наметившегося противостояния западной и мусульманской цивилизаций, разрастания экстремизма и терроризма, компаративистика помогает нам по-новому взглянуть на взаимодействие культур и цивилизаций, а также способствует утверждению толерантности и гуманизма, пониманию духовного братства и единства всех людей. В условиях поиска новых путей цивилизационного развития особое значение приобретают попытки реализации принципа взаимодополнительности форм философствования в России, на Западе и на Востоке. Философское осмысление основных категорий буддийской культуры с позиций компаративистики может явиться концептуальной компонентой поиска альтернативных моделей развития современной цивилизации.

Учитывая тот факт, что рассмотреть все важнейшие категории категорий буддийской культуры в рамках одной статьи представляется невозможным, мы сосредоточили свое внимание на таких понятиях как «сансара», «нирвана» и «анатман».

---

<sup>23</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ, в рамках проекта проведения научных исследований «Буддизм на Западе (социально-философский анализ)», проект № 13-03-00047а

*Категория «сансара».* Слово «сансара» имеет несколько значений. В узком смысле сансара – это сознание обычных существ, находящихся под властью таких омрачений, как неведение, гнев, страстная привязанность и т.д. В широком смысле ее можно понимать как относительное мировое бытие, связанное с «круговоротом» рождений, смертей и перерождений. Рассматривая феномен сансары, буддисты связывают природу сансары главным образом с возникновением и развитием индивидуального сознания. Поэтому, «одной из наиболее характерных особенностей буддийского религиозно-философского учения является тесная переплетенность и взаимосвязанность психологической и онтологической проблематики. Проблемы существования мира, существования в мире и преобразования, как самого мира, так и существования и нем буддисты решали как одну единую проблему» [12, с. 78].

Важным пунктом буддийского учения о вселенной было отрицание ее сотворенности Богом-творцом. В то же время буддизм нельзя назвать, как это делают некоторые исследователи, сугубо атеистическим учением, поскольку он не отрицает существование неких высших трансцендентных сил. В связи с этим возникает вопрос о том, что является причиной регенерации данной системы. Как отмечают буддисты, только деятельность существ (карма) поддерживает собой постоянность вселенских циклов, т.е. становление мироздания, его константность, разрушение, а затем восстановление. Таким образом, судьба Вселенной определяется здесь совокупной кармической деятельностью живых существ.

Буддийские тексты утверждают, что сансару никто не создавал, цепь перерождений в ней является безначальной, поэтому не существует никакой первопричины. «Непостижимо начало этой сансары; невозможно обнаружить какое-либо первоначало существ...», – говорится в Самьютта-Никае [15, с. 30]. Эту антикреационистскую идею обосновал известный буддийский философ Нагарджуна, который отметил, что, поскольку все в мире имеет свою причину, то Бог-творец в свою очередь тоже обязан иметь свою причину, а она — свою и так до бесконечности.

В то же время в буддийском тантризме (эзотерический буддизм) существует понятие Адибудды, который определяется как предвечный и изначальный Будда. Адибудда здесь – это персонификация единого просветленного сознания, своеобразный буддийский абсолют, напоминающий Брахман. При этом он охватывает собой, как нирвану, так и сансару, т.е. все бытие. Концепция Ади-будды как изначально-сущего отца всех будд, развиваемая в текстах ваджраяны, позволяет говорить о наличии в буддизме определенного рода теизма, хотя и отличного от христианского [10, с.249]. Кроме того, признавая безначальность сансары, некоторые тантристы «считают, что его насущные формы и содержание имеют свое начало, или истоки, в безначальном, но не имеющем характера абсолютности времени, а также в пространстве...» [12, с. 78]. Согласно С. Радхакришнану, буддизм, даже в ранней форме, теистичен. «Многие ученые, изучавшие ранний буддизм, – отмечает он, – считают, что Будда отверг бога и отказался от души и что его учение более определенно атеистично, чем представляем его здесь мы. Однако мы должны иметь в виду, что этот отрицательный взгляд фактически не был изложен самим Буддой, а есть истолкование его умолчания по вопросам о первичной реальности, данное его ранними последователями» [13, с. 407].

Интересно также, что Будда в махаяне и ваджраяне, как и христианский Бог имеет три ипостаси: Дхармакаю, Самбхогакаю и Нирманакаю. Дхармакая – есть высшее космическое тело Будды или тело Истины, схожее с Богом-Отцом в христианстве. Самбхогакая или тело Блаженства, которое могут видеть только святые, напоминает, на наш взгляд, Святой Дух. И, наконец, учение о теле Нирманакая, которое представляет собой воплощение Будды на земле, во многом схоже с идеей Бого-человека или Христа.

В целом, классическая буддийская картина мира во многом напоминает индуистскую, поскольку буддизм не создал новую космологию, а заимствовал ее из древнеиндийской религиозно-культурной традиции, подвергнув при этом ее определен-

ной трансформации в соответствии с принципами своего учения. В буддийском учении космология никогда не имела исключительного мировоззренческого значения. «Если с наивной точки зрения имеется некоторая мифологическая конструкция, будто бы представляющая мир как он есть, то в рамках развитого учения она рассматривается не в соотношении со своим объектом, а отвлеченно, как некая содержательная система, данная сознанию. ...При этом развитой интеллектуально адепт учения понимает (и это прямо утверждается в текстах), что религиозно-мифологическая с виду конструкция есть не описание реальности, а эффективный прием, к которому следует отнестись серьезно, но не гипостазировать его. Неразвитой же человек относится к содержанию с наивным онтологизмом и тогда оказывается в пределах религиозной формы сознания. Но в сами учения входят методы перестройки сознания и избавления его от такого онтологизма» [4, с. 599].

Несмотря на то, что в буддизме космологии не придавалось первостепенного значения, отдельные его идеи о Вселенной явились важным вкладом в понимании подлинного устройства мироздания. Наиболее интересным представляется убеждение буддистов в бесконечности мироздания. Согласно канонической Абхидхарме, бесчисленные мировые системы, представляющие собой конгломерат множества солнц, лун и т.д., следует одна за другой, без начала и конца. Этот подход близок современной астрономии, в которой утверждается о существовании бесчисленного множества «островных вселенных», многие из которых находятся на расстоянии от одного до двух миллионов световых лет от Земли.

В Европе же до открытия Коперника и изобретения телескопа западный мир верил в существование только одной, небольшой по своим размерам Вселенной. Как пишет известный буддолог Э. Конзе, «европейцы XVII в. совершенно не подозревали о том, что индийские мудрецы прошлых веков задолго до того признали неизмеримость времени и пространства, однако сделали это не посредством «удивительных открытий и ясных показов», а благодаря своим космическим прозрениям» [6, с. 71].

*Категория «нирвана».* Что касается вопроса о характере буддийской нирваны, то необходимо отметить, что он довольно сложен. Будда отмечал, что святой исчезает в нирване подобно угасающему масляному светильнику. В пользу трактовки нирваны как «ничто» говорит и сам термин «нирвана», который восходит к санскритскому глаголу -ва- (дуть) с отрицательным префиксом -нир- и обозначает полную тишину, когда нет даже дуновения ветра. В то же время в индийской культурной традиции отрицательные термины нередко используются для обозначения положительных вещей. Так, например, на санскрите и пали здоровье обычно обозначается отрицательным термин «арогья», дословно означаящим «отсутствие болезни» [14, с. 51]. Следует отметить, что в буддизме, в особенности в махаяне, очень часто использует метод апофатики, который существует и в христианской традиции. Так, например, Дионисий Ареопагит, определяя Божество, пишет: «несмотря на то, что оно является Причиной всякого бытия, само оно – не существует, так как за пределами какому бы то ни было существованию» [11, с. 45]. Можно также вспомнить работу С.Н. Булгакова «Свет невечерний», первый раздел которой называется «Божественное Ничто». Божественный Абсолют, указывает русский философ, предстает как Ничто, так как не может быть полностью определен ограниченными человеческими понятиями. Но Он является Ничто только по отношению к тварному бытию [1].

Традиция же положительного описания нирваны как высшего счастья и блаженства возникла еще в раннем буддизме. Ее появление, вероятно, было постулировано нигилистическим пониманием данного феномена рядом последователей буддизма, вставшим фактически на позиции материализма. Приверженцы катафатического (позитивного) определения нирваны ссылались на буддийский канон Трипитаку, где нирвана определяется и как «великое блаженство», «наилучшее счастье», «обитель мира и спасения» [3, с. 30].

Кроме того, понимание нирваны как «полного ничто» входит в противоречие с

основополагающим принципом самого буддизма – свободой от крайностей. Буддийская философско-антропологическая и социально-философская традиции всегда опирались на парадигму «срединного пути», которая не приемлет, как крайность этернализма, так и крайность нигилизма. При этом последняя крайность считалась даже более опасной, чем первая, поскольку нигилистическая установка лишала ценности стремление к просветлению и девальвировала буддийскую сотериологию.

Сам Будда не давал однозначного ответа на этот вопрос, сохраняя «благородное молчание». Однако это не означает, что данный вопрос не имеет ответа. Безмолвие Будды, вероятно, означало, что состояние просветления нельзя разъяснить понятиями обычного опыта. Возможно, Будда считал, что обычный язык слишком ограничен, чтобы выразить истинную природу такой высшей абсолютной категории как нирвана. Слова созданы и используются людьми для выражения феноменов, которые им уже, так или иначе, знакомы. Нирвана же представляет собой абсолютное трансцендентное состояние, которое невозможно пережить непросветленным людям [14, с. 48]. Г.С. Померанц сравнил молчание Будды с позицией Л. Витгенштейна, который провозгласил, что следует молчать о том, о чем невозможно говорить.

Буддийское молчание – это «насыщенное» молчание, которое наполнено смыслом и благоговением перед чем-то высшим и непостижимым разумом обычного человека. В этом смысле буддийское молчание отчасти напоминает и христианское молчание. Известно также, что метафизика молчания занимает исключительно важное место в православной исихасской традиции, в которой культивируется любовь к тишине и гармонии, подчеркивается невыразимости сакральных тайн. «В исихазме на самых вершинах «священнобезмолвия» отсекается не только псалмопение, но и сама молитва, ибо безмолвие выше всякой молитвы, в нем пребывает сам Господь. Именно такое великое молчание лежит в основании древнерусской иконописи, орнамента, архитектуры и знаменного распева» [8].

Можно вспомнить и феноменологию Хайдеггера, согласно которой истина не подлежит реферированию и изложению. Феномен понимания бытия, по мнению мыслителя, проявляется лишь в эзотерическом молчании, в состоянии полной отрешенности от сущего. «Молчание, по Хайдеггеру, не просто отрицание говорения... Молчание есть уже какой-то ответ на наше вопрошание о сущности языка, только оно отсылает нас к языку. Ход рассуждений здесь аналогичен рассуждениям о Ничто, которое также рассматривается не как простое отрицание сущего, но как принадлежащее самой основе бытия, позволяющее нам вникнуть в сущее... Мыслящий должен предпочесть сдержанность – не с тем, чтобы удержать слово для себя, а чтобы сделать его частью ответного поведения перед лицом достойного мысли» [5, с. 408].

Э. Конзе отмечал, что с точки зрения буддизма «все, о чем можно что-либо сказать, в конечном счете, есть ложь, – ложь уже в силу того, что слово высказано. Говорящий не знает; знающий не говорит. Одно только арийское молчание не оскверняло Истины. Если какой-нибудь буддист что-либо вы сказывает..., то он подтверждает то, что в буддизме называется «искусными средствами». Иными словами, он высказывается только потому, что это может помочь другим людям на определенной ступени их духовного развития» [6, с. 28].

В молчании Будды достаточно можно найти и прагматический момент, поскольку отказ от определения нирваны словами нашего мира, одновременно предполагает, что познать данное состояние можно только реализовав его на практике.

Важный вклад в разработку учения о нирване внесла махаянская философская школа «мадхьямика». Ее основатель Нагарджуна сделал вывод о тождественности нирваны и сансары. Вообще идея единства абсолютного и относительного хорошо известна в мировой философии. Так, например, «Единое в неоплатонизме, Абсолют в философии Ибн Араби, Брахман в индийской философии, – двойственные понятия, внутри себя содержащие противоречия: они должны быть одновременно и трансцен-

дентными и имманентными. Это вечная проблема для мысли, так же как человек для самого себя, своей сущности» [11, с. 44].

Нагарджуна, основатель мадхьямики, в решении данной проблемы исходил из того, что сансара и нирвана – это только два разных взгляда на бытие. «То, что независимо или обусловлено, преходяще в этом мире, и то же самое, [будучи] независимым и не обусловленным, – пишет он, – постигается как нирвана» [2, с. 90]. Таким образом, то, что под властью неведенья воспринимается как сансара, с точки зрения просветленного существа есть нирвана.

В целом, по специфике подхода к пониманию бытия буддийская философия предметно близка западной феноменологической традиции. Исследователи отмечают, что «Хайдеггера роднит с буддизмом попытка преодоления метафизику предмета, в которой сущее выступает как предмет, объект для некоего субъекта, а человек становится субъектом, исследующим, препарирующим это объект. В отличие от этого подхода, мир для буддизма и Хайдеггера – не картина (открытая для стороннего созерцания), а человеческое присутствие, выдвинутое в Ничто; совершенная открытость, которая исключает возможность проникновения в нее через исследование. Сменить точку зрения, встать на путь освобождения помогает система намеков, непрямых определений, косвенных отсылок к сущему. Философствование как то предельное, в чем человек уединяется до своего чистого присутствия, не предполагает возможности прямой передачи знания, поэтому судьба учителя философии – «быть для других побуждением к тому, чтобы в них пробудилось философствование» [5, с. 409].

Можно также вспомнить идею Хайдеггера о том, что фундаментальный опыт Ничто, человек приобретает только в состоянии ужаса, когда сущее ускользает от него вместе с ним самим, оставляя только чистое присутствие перед лицом великого Ничто. Этот опыт схож с опытом практики Чод в тибетском буддизме, которую часто выполняют на кладбище. Интенсивный страх здесь помогает познать пустотность и достичь просветления.

Сходство между буддизмом и феноменологией можно найти и в их гносеологических установках. В буддизме, как и в феноменологии, познание предстает как открытие «очевидного» путем очищения сознания от омрачений. Процесс очищения сознания в феноменологии – феноменологическая редукция, или эпохе – также отчасти напоминает буддийскую практику, в частности практику дзен. Суть эпохе заключается в избавлении сознания от привычных шаблонов, стереотипов и догм, мешающих увидеть изначальную истину. При этом постигнуть истинное бытие возможно только спонтанно, естественно, в одно мгновение.

Итак, понятие «нирвана» допустимо определять и как бытие, и как Ничто. Последнее определение при этом нужно употреблять крайне осторожно, помня о том, что нирвана является содержательным Ничто, ничто с большой буквы. Нирвану можно определить как Ничто только для того, чтобы показать ее противоположность профаническому бытию, бытию сущего, т.е. сансаре. Таким образом, можно сказать, что нирвана для обычного индивида предстает как Ничто, а для просветленного существа – как чистое бытие, бытие само по себе, т.е. бытие без сущего.

*Концепт «анатман» («не-Я»).* Согласно учению Будды, идея независимого, субстанционального «Я» – это придуманная, ложная вера, которая не соответствует подлинной реальности и пробуждает гнев, страстную привязанность, гордыню, зависть и другие омрачения. Именно концепция «Я» и возникающая из него привязанность к «Я» является главной причиной, затягивающей личность в болото сансарического существования.

Отрицая существования самосущего «Я» буддизм не ограничился одним отрицанием. Здесь была разработана теория скандх – групп элементов сознания. Всего выделяют пять таких групп: скандха чувственного (рупа), к которой относится вся сфера материального и чувственно воспринимаемого; скандха чувств (ведана);

скандха осознания отличий и формирования представлений (самджня); скандха мотиваций (самскара); скандха сознания.

Личность здесь предстает не как единая и вечная субстанция, а лишь как наименование, которое обозначает группы психофизических элементов. Эта теория подробно рассмотрена в известном буддийском тексте «Вопросы царя Милинды», где монах Нагасена на примере колесницы объясняет греческому царю Милинде (Менандру) природу личности. Нагасена в частности задает вопрос о том, что представляет собой колесница? В результате обсуждения выясняется, что «колесница» является только обозначением, которое соединяет воедино ее части, т.е. колеса, оси дышла, корпус. Поэтому никакой самосушей субстанциональной «колесницы» кроме суммы перечисленных частей нет. Подобным же образом не существует такого феномена, как единая субстанциональная душа.

Если провести параллели с западной философией, то окажется, что позиция буддизма в данном вопросе в определенной степени совпадает с подходом Д. Юма, который в «Трактате о человеческой природе» решительно «отрицает существование личности как некоего духовного единства, тождественного себе на протяжении человеческой жизни» [9, с. 220]. В понимании феномена личности буддизм также близок подходам Э. Гуссерля и У. Джеймса, в учениях которых индивидуальное сознание (личность) является не постоянной духовной субстанцией, а неким процессом состояний сознания, своеобразным «потокосознанием». В данном вопросе У. Джеймс даже более чем Гуссерль подходит к буддийскому пониманию сознания как «не-я». Как пишет С. Радхакришнан, «Уильям Джеймс считает термин «душа» просто словесной формулой, которой не соответствует никакая действительность... В этом случае Я – это родовая идея, обозначающая совокупность умственных состояний. Это общая сумма содержания сознания» [13, с. 335].

Близость буддизма и феноменологии сознания Джеймса в данном вопросе подчеркивает и известный феноменолог Гарри Хант, который отмечает, что одной из наиболее важных проблем исследованных Джеймсом был вопрос: «существует ли сознание?». «После многих лет борьбы с этой проблемой, – пишет Г. Хант, – он отвечал: «нет» – по крайней мере, не в качестве самостоятельной сущности с любыми уникально определяющими ее характеристиками, которые отделимы от того, чье это сознание, о чем оно и для чего. Между сознанием и миром нет никакой неустранимой двойственности. Скорее, они представляют собой разные организации одной и той же фундаментальной основы, или «сущности» – точка зрения, в высшей степени созвучная буддизму» [16, с. 205].

Схожую позицию можно найти и в экзистенциальной феноменологии Сартра, который, продолжая гуссерлевскую идею о сознании до логического предела, подчеркивает, что представление о сознании как о некоем самодостаточном «Я» всегда рефлексивно. Сартр отмечает, что «чистое сознание», абсолютно пусто, поэтому внутренний взгляд проходит сквозь него, нигде не задерживаясь и не от чего не отражаясь. Рефлексия возникает только вместе с феноменом «Я», и, в известной мере порождает данный феномен. Наше «Я», таким образом, не есть нечто изначально данное и лишь обнаруживаемое с помощью рефлексии. Фактически акт рефлексии впервые порождает данное «Я» как собственный объект, поэтому в акте рефлексии совершается извращение исходной чистоты сознания и его деградация. Для Сартра, феномен индивидуального «Я» представляет собой деградировавшее или омраченное сознание, которое начинает порождать иллюзии, одной из которых является ощущение «Я». Индивидуальное «Я» по Сартру, также как и в буддизме, как бы «изобретается» сознанием, которое в свою очередь понимается как онтологический фактор [7, с. 66–67].

В современной религиозно-философской литературе концепция анатмана (*анатмавада*) часто используется для обоснования антагонистичности буддизма христианскому мироощущению. В действительности концепция «не-Я» является выражением понимания проблемы истинно-сущего. Она никоим образом не отрицает условное суще-

ствование души-сознания, и не является основанием для утверждения более фундаментального статуса тела по сравнению с сознанием. Хотя, с точки зрения абсолютной истины, нельзя говорить об истинном существовании некой независимой субстанциализированной души (равно как и тела), на относительном уровне, согласно буддизму, душа как некий субъект перерождения - несравненно более устойчивый феномен, чем тело.

Итак, Будда никогда не отрицал относительного существования нашего «Я». Он настаивал на непрерывности изменяющегося от жизни к жизни потока сознания и осуждал современный ему материализм, сводивший «Я» или личность к проявлению материи. Как отмечает Э. Конзе, в буддизме «то, что «я» и т.д. являются данными мира опыта в том виде, в каком он предстает здравому смыслу, – не отрицается. Но мы должны отбросить идею «я» и другие родственные ей представления в качестве фактов конечной реальности» [6, с. 32]. Вообще, если признать что личность – это только совокупность омраченных психофизических элементов, то возникает вопрос – что же остается после достижения нирваны. Поздние буддисты, стремясь определить подлинное неуничтожимое «Я», выдвигали идеи алая-виджняны («сознания-сокровищницы»), татхагаты-гарбхи («природы Будды»), «Ясного света».

Таким образом, исследование фундаментальных категорий буддийской культуры показало, что по специфике подхода к пониманию феноменов бытия и личности буддийская философия наиболее близка западной феноменологической традиции.

#### Список литературы

1. Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения / С.Н. Булгаков. - М.: Республика, 1994. - 415 с.
2. Гийон Э. Философия буддизма / Э. Гийон. - М.: ООО «Изд-во Астрель»: ООО «Изд-во АСТ», 2004. - 159 с.
3. Дюмулен Г. История дзен буддизма. Индия и Китай / Г. Дюмулен. - СПб.: ОРИС-ЯНА-ПРИНТ, 1994. - 336 с.
4. История Востока в шести томах. - Т.1: Восток в древности. - М.: «Вост. лит.» РАН, 1999. - 688 с.
5. История современной зарубежной философии: компаративистский подход. - СПб.: Лань, 1997. - 480 с.
6. Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие / Э. Конзе. - СПб.: Наука, 2003. - 286 с.
7. Липский Б.И. Буддизм и «онтологический поворот» в европейской философии XX века / Б.И. Липский // Буддийская культура и мировая цивилизация на пороге 3 тысячелетия: Материалы международной научной конференции. - СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2000. - С.65-67.
8. Мещерина Е.Г. Метафизика молчания и «безмолвное пение» в традиции исихазма / Е.Г. Мещерина. Режим доступа: [http://sofik-rgi.narod.ru/avtor/dpf\\_2004/mescherina.htm](http://sofik-rgi.narod.ru/avtor/dpf_2004/mescherina.htm), свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус.
9. Нарский И.С. Философия Давида Юма / И.С. Нарский. - М.: Изд-во МГУ, 1967. - 357 с.
10. Нестеркин С.П. Буддизм и российская ментальность (проблема соотношения) / С.П. Нестеркин // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. - Т. II. - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. - С.247-250.
11. Нижников С.А. Проблема духовного в западной и восточной культуре и философии / С.А. Нижников. - М.: Изд-во РУДН, 1994. - 126 с.
12. Путьшев В.Н. Не-Я в буддийской теории / В.Н. Путьшев // Психологические аспекты буддизма. - Новосибирск: Наука, 1991. - С.33-38.
13. Радхакришнан С. Индийская философия / С. Радхакришнан. М.: Изд-во иностранной литературы, 1955. - Т.1. - 624 с.
14. Рахула В. Медитация просветления / В. Рахула. - М.: Садхана, 2003. - 127 с.
15. Слово Будды. Обзор учения Будды словами Палийского канона. - СПб.: Нартанг. - 112 с.
16. Хант Г.Т. О природе сознания: С когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения / Г.Т. Хант. М.: ООО «Издательство АСТ» и др., 2004. – 555с.

**References**

1. Bulgakov S.N. Svet nevechernij. Sozercanija i umozrenija [Unfading light. Contemplation and speculation]. Moscow, 1994, 415 p.
2. Gijon Je. Filosofija buddizma [Buddhist Philosophy]. Moscow, 2004, 159 p.
3. Djumulen G. Istorija dzen buddizma. Indija i Kitaj [History of Zen Buddhism. India and China]. St. Petersburg, 1994, 336 p.
4. Istorija Vostoka v shesti tomah [History of the East in six volumes]. V.1. Vostok v drevnosti [East in antiquity]. Moscow, 1999, 688 p.
5. Istorija sovremennoj zarubezhnoj filosofii: komparativistskij podhod [History of Modern Foreign Philosophy: Comparative Approach]. St. Petersburg, 1997, 480 p.
6. Konze Je. Buddizm: sushhnost' i razvitie [Buddhism : the nature and development]. St. Petersburg, 2003, 286 p.
7. Lipskij B.I. Buddizm i «ontologicheskij povorot» v evropejskoj filosofii XX veka [Buddhism and "ontological turn" in European philosophy of the twentieth century]. Buddijskaja kul'tura i mirovaja civilizacija na poroge 3 tysjacheletija: Materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii [Buddhist culture and world civilization on the brink of the 3rd millennium : Proceedings of the International Conference]. St. Petersburg, 2000, pp.65-67.
8. Meshherina E.G. Metafizika molchanija i «bezmolvnoe penie» v tradicii isihazma [Metaphysics of silence and " silent singing" in the tradition of quietism] Available at: [http://sofik-rgi.narod.ru/avtori/dpf\\_2004/mescherina.htm](http://sofik-rgi.narod.ru/avtori/dpf_2004/mescherina.htm)
9. Narskij I.S. Filosofija Davida Juma [The philosophy of David Hume]. Moscow, 1967, 357 p.
10. Nesterkin S.P. Buddizm i rossijskaja mental'nost' (problema sootnoshenija) [Buddhism and Russian mentality ( the problem of correlation )]. Problemy istorii i kul'tury kochevyh civilizacij Central'noj Azii [Problems of the history and culture of the nomadic civilizations of Central Asia]. V. II. Ulan-Ude, 2002, pp.247-250.
11. Nizhnikov S.A. Problema duhovnogo v zapadnoj i vostochnoj kul'ture i filosofii [Spiritual problem in the western and eastern culture and philosophy]. Moscow, 1994, 126p.
12. Pupyshev V.N. Ne-Ja v buddijskoj teorii [Not-self in Buddhist theory / VN Pupyshev] // Psihologicheskie aspekty buddizma [Psychological aspects of Buddhism]. Novosibirsk, 1991, pp.33-38.
13. Radhakrishnan S. Indijskaja filosofija [Indian Philosophy]. Moscow, 1955. V.1, 624p.
14. Rahula V. Meditacija prosvetlenija [Meditation enlightenment]. Moscow, 2003, 127 p.
15. Slovo Buddy. Obzor uchenija Buddy slovami Palijskogo kanona [Word of the Buddha . Overview of the Buddha's teachings words Pali Canon]. St. Petersburg, 112 p.
16. Hant G.T. O prirode soznaniya: S kognitivnoj, fenomenologicheskoi i transpersonal'noj toček zrenija [On the nature of consciousness : With cognitive , phenomenological , and transpersonal perspectives]. Moscow, 2004, 555 p.

**О «ЧУЖОМ» И «ДРУГОМ» В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ**

*Поздняков Александр Николаевич*, кандидат филологических наук, доцент

Астраханский государственный университет  
410056, Российская Федерация, г. Астрахань, ул. Татищева, 20а  
E-mail: alex-ast2007@mail.ru

*Лебедева Ирэна Валерьевна*, кандидат социологических наук, доцент

Астраханский государственный университет  
410056, Российская Федерация, г. Астрахань, ул. Татищева, 20а  
E-mail: irenalebedeva@mail.ru

Проблема отношения общества к людям не похожим на остальных всегда была актуальной. Общество не принимает людей с иным образом мыслей, отличной от основной массы внешностью, людей с другими убеждениями и образом жизни и сексуальной ориентацией. Для общества эти люди будут чужими, однако принципы толерантности заставляют социум находить подход к тем членам общества, которые являются не такими как все. Известно, что многие европейские страны разрабатывают и внедряют программы толерантного отношения к