



МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования

«Дальневосточный федеральный университет»

ШКОЛА ИСКУССТВ И ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Департамент философии и религиоведения

Кафедра теологии

Фролов Артем Романович

ОСМЫСЛЕНИЕ НАУЧНОЙ КАРТИНЫ МИРА ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ
СОВРЕМЕННОГО БУДДИЗМА

ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА
по направлению подготовки 47.03.03 «Религиоведение»,
бакалаврская программа (профиль) «Теоретико-религиоведческий»

г. Владивосток
2018


В материалах данной выпускной квалификационной работы не содержатся сведения, составляющие государственную тайну, и сведения, подлежащие экспортному контролю.

Директор Департамента философии и религиоведения ШИГН



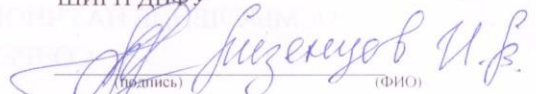
В.В. Леонидова

«14» июня 2018 г.

Автор работы  _____
подпись

«14» июня 2018 г.

Руководитель ВКР:
Мезенцев Иван
Валерьевич, канд. филос. наук,
доцент
кафедры теологии
Департамента
философии и религиоведения
ШИГН ДВФУ


(подпись) _____ (ФИО)

«14» июня 2018 г.

Назначен рецензент:
Поповкин Андрей
Владимирович, канд. филос. наук,
заведующий кафедры философии
ДВО РАН

Защищена в ГЭК с оценкой _____


Секретарь ГЭК

подпись

И.В. Мезенцев

«30» июня 2018 г.

«Допустить к защите»
и.о. зав. кафедрой теологии
Департамента
философии и религиоведения
ШИГН ДВФУ Здор Анна
Владимировна,
канд. филос. н., доцент


(подпись) _____ (и. о. ф)

«14» июня 2018 г.

Содержание

Введение.....	3
Глава 1. Гносеологическая проблематика в научной картине мира и в буддийской философии.....	5
1.1 Специфика применения научного подхода к гносеологической проблематике.....	6
1.2 Особенности буддийской гносеологии	9
1.3 Перспективы осмысления научной гносеологии представителями современного буддизма	13
Глава 2. Космологическая проблематика в научной картине мира и в буддийской философии.....	16
2.1. Особенности научной космологии.....	16
2.2. Особенности буддийской космологии	20
2.3. Перспективы осмысления научной космологии представителями современного буддизма.....	26
Глава 3. Антропологическая проблематика в научной картине мира и в буддийской философии.....	30
3.1. Подходы к осмыслению человека в современной науке.....	30
3.2. Особенности буддийской антропологии.....	30
3.3. Перспективы осмысления научной антропологии представителями современного буддизма.....	30
Заключение.....	31
Список использованных источников и литературы	34

Введение

В современной гуманитарной науке часто возникает запрос на межкультурное изучение философских проблем. Особое место в данном вопросе занимает проблема налаживания взаимопонимания между представителями культур Запада и Востока, что требует сравнительного изучения особенностей их мировосприятия. В этом плане представляет интерес сопоставление философских воззрений западного секуляризованного естествознания и восточного нонтеистического мировоззрения.

Новизна данного исследования будет заключаться в сравнительном анализе аналогичных категорий в научном естествознании и буддийской философии, а также выработке перспектив осмысления подобного рода проблематики.

Цель работы: сопоставление определенного спектра проблем в научной картине мира и в буддийской философии, выделив на его основе перспективы осмысления данных проблем в рамках единого дискурса.

Объект исследования – гносеологические, космологические и антропологические концепции современной науки, а также мировоззренческо-философские основания буддийской доктрины.

Предмет исследования - отношение представителей буддийского мировоззрения к данным современной науки, а также характер взаимоотношений между наукой и религией.

Задачи нашего исследования:

- 1) Выделить и классифицировать основные онтологические категории в буддийской доктрине.
- 2) Рассмотреть основные концепции и теории современного естествознания.

3) Сопоставить категории религиозной доктрины с понятиями процессуальной науки.

В процессе исследования использованы следующие методы:

- герменевтический анализ, использующийся при обработке всего объема литературного материала, указанного в списке литературы;
- сравнительный анализ – для сопоставления аналогичных концептов в науке и буддийской философии в сравнительном ключе;
- междисциплинарный подход – сопоставление естественнонаучных данных с объемами социологического и философского материала.

Литературную базу нашего исследования составили: труды основоположников буддийского учения; исследования буддологов; материалы основоположников естественнонаучных теорий, а также исследования в рамках данных теорий; материалы интервью с представителями современных буддийских школ.

Значимые для рассматриваемой мною проблематики источники и исследования можно разделить на следующие группы:

- Во-первых, это труды основоположников буддийских традиций, посвященные осмыслению элементов бытия. К данной группе относятся: Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша), под авторством Васубандху; Ланкаватара-сутра
- Во-вторых, это исследования, посвященные основным концептам буддийской философии. В эту группу входят труды Е.А. Торчинова, С. Радхакришнан, О.О.

Розенберга, В.Г. Лысенко, Е.П, Островской, Ф.И. Щербатского и т.д.

- Третью группу составляют труды, посвященные естественнонаучным теориям и концепциям о развитии сознания, Вселенной и человека. Здесь следует упомянуть работы А. Л. Сочкова, Л. А. Михайловой, Ю. М. Резника и т.д.

Степень изученности исследуемой нами проблемы можно охарактеризовать следующим образом.

В книгу Далай Ламы XIV «Вселенная в одном атоме: Наука и духовность на служении миру» [3] вошли размышления лидера духовной традиции, как о науке, так и о устройстве мира в целом. Автор показывает как сходства, так и принципиальные отличия между концепциями современного естествознания и концептами буддийской философии. Книга, будучи автобиографическим очерком, подтверждает направленность буддизма к диалогу с миром на личном примере лидера духовной традиции и дает возможность сопоставить аналогичные аспекты познания в науке и буддизме, таким образом, каким он воспринимается непосредственно представителями восточных традиций.

Книга Е.А. Торчинова. «Введение в буддизм» представляет собой ряд лекций ведущего отечественного буддолога. Данная работа предоставляет буддийское учение, переведенное на язык понятий, привычных для представителей западной культуры. Автор стремится через неоднородность буддизма выявить стержневые концепты учений, которые можно назвать буддийскими, и дает классификацию наследия восточной мысли.

В работе Н.В. Абаева «Психологические аспекты буддизма» нас в первую очередь интересует ряд гносеологических установок буддизма, излагаемых автором, а также взгляд на сотериологическую проблематику. Автор подтверждает тезис о том, что гносеологию буддизма следует

рассматривать в сотериологическом ключе, на примере принципов духовного становления представителей разных течений буддизма.

«Математические начала натуральной философии» под авторством Исаака Ньютона – фундаментальный труд философа и научного деятеля, стоявшего у истоков классического естествознания. Нас данная работа интересует в силу того, что она представляет классический алгоритм построения научных концепций (вплоть до создания научной картины мира).

Хотя в культурном пространстве неоднократно предпринимались попытки сопоставления концептов современного естествознания с концептами буддийской философии, нам не встретилось работ, в которых были бы представлены обобщение и систематизация полученных в ходе данных попыток данных, а также выявлялись бы отличительные черты между схожими аспектами познания.

Положения, выносимые на защиту:

1. Между наукой и буддизмом возможно налаживание обоюдо-продуктивного диалога, который может развиваться в различных направлениях (физика, биология, психология, экология и т.д.) при правильной постановке вопросов.
2. Для буддизма нехарактерна установка на субъект-объектное разделение процесса познания, что является противоположностью установившейся на Западе традиции.
3. Онтология буддизма представлена онтологией бессубстратного процесса, которую следует рассматривать в сотериологическом ключе, так как этим определяется степень освобождения от сансарического пребывания. Для традиций Запада же характерно рассмотрение элементов бытия, как субстанциально укорененных в пространстве и времени.
4. Человек в буддизме представлен безличным потоком мгновенно-изменяемых несубстанциальных элементов, то, что

западным мировосприятием понимается как личность, в буддизме представляет собой лишь имя для обозначения группы элементов.

5. Пространство и время в классическом естествознании представлены абсолютными реальностями, в связи с чем Вселенная рассматривается как единственно-существующая. Буддизм признает множественность вселенных и субъективное восприятие пространства и времени. Достижения современного естествознания сближают буддизм и науку благодаря отходу от мировоззренческих основ механистической картины мира.

6. Наиболее серьезным барьером для описания буддийской картины мира в естественнонаучных категориях является установка науки на понимание объектов как чего-то субстанциального. В то же время данное положение все сильнее размывается благодаря достижениям квантовой механики, где познаваемое, познающий и процесс познания постепенно признаются единым целым.

7. В диалоге буддизма с биологическими науками имеются, как минимум, три точки соприкосновения: положение о непостоянстве личностного «я» в буддизме согласуется с представлениями современных исследователей мозга, которые описывают человека как продукт унаследованных генов и биологических процессов; процесс перерождений вполне согласуется с положениями о переработке органического материала; постулаты взаимозависимости в буддизме фактически лежат в основе экологии, где организмы определяются окружающей средой и определяют ее в свою очередь.

1 Гносеологическая проблематика в научной картине мира и в буддийской философии.

1.1 Специфика применения научного подхода к гносеологической проблематике.

Прежде чем приступать к описанию общенаучной гносеологии, необходимо задать рабочее определение гносеологии в рамках данной работы. Гносеологию можно рассматривать с разных позиций: 1) как философскую дисциплину, предметом исследования которой является познание как таковое; 2) как теорию познания в целом; 3) как раздел науки, опирающийся на данные когнитивных наук, занимающийся проблематикой знания и его области в рамках современной науки.

Так или иначе гносеология базируется на рефлексивном выделении проблематики познания в чистом виде, то есть, иными словами, отвечает на вопросы «что такое знание и познание?»; «каковы формы познания?»; «где и как определяются границы познание?» и т.д. В связи с чем гносеологическая проблематика в науке и буддизме нами будет рассматриваться в широком употреблении, с особым вниманием к инструментам познания (что особенно важно для понимания буддийской философии).

Далее следует для начала определить классические установки и принципы для естествознания и научного метода в целом. Постараемся выделить алгоритм любого естественнонаучного исследования. Каждое отдельно взятое исследование начинается с фиксирования определенных фактов и выделения в их числе научного факта, то есть того начального звена, с которого и начинается данное исследование. Вторым шагом на данном пути становится определение однотипных фактов, на основе которых можно вывести теорию, чтобы объяснить каждый отдельно-взятый факт и их

совокупность – это этап собирания однотипных фактов. Далее следует формальный этап фиксации результатов эмпирического исследования, то есть сведение данных фактов в определенную структуру. На основании данной структуры мы можем умозаключить некоторые сходства и различия, что позволяет нам выделить эмпирические обобщения. Далее представляется возможным придумать гипотезу, объясняющую те или иные сходства и различия в ряде фактов.

Далее происходит, казалось бы, парадоксальное явление, однако это общепринятый в науке принцип, каждая гипотеза должна быть проверена на опыте, поэтому шестым шагом мы возвращаемся к эмпирическому исследованию. Если гипотеза проходит проверку опытом, то исследователь может двигаться дальше и формулировать закон, что, соответственно, является седьмым шагом. Далее множество однотипных законов формируется в теорию, которая снова проверяется на опыте, и, в случае, если она подтверждается опытом, теория становится общепринятой, а если эта теория не подтверждается эмпирическими данными, мы переходим к этапу принятия дополнительных гипотез. Таким образом мы видим, что «алгоритм научного исследования заикливается сам на себя» [39, с. 11]. Также мы видим заикленность научного исследования на эмпирическом восприятии реальности.

Далее, следует разобраться с тем, что происходит после принятия той или иной теории, а также совокупностей данных теорий. При накоплении достаточного количества знаний о законах природы возникает потребность создать метатеорию, которая объединяла бы в себе все данные знания: «Чтобы подчеркнуть фундаментальный характер основных и важнейших знаний о природе, ученые ввели понятие естественнонаучной картины мира, под которой понимают систему важнейших принципов и законов, лежащих в основе окружающего нас мира» [39, с. 110]. Первой такой совокупностью теорий стала механистическая картина мира (мы опускаем натурфилософию

и аристотелевские размышления о метафизике, так как все это считается предпосылками к созданию механики), которая объединила в себе весь опыт анализа механического перемещения тел как простейшей формы движения материи. Формирование классической механики происходило по двум основным направлениям: обобщение законов движения (в том числе свободно падающих тел) и создание методов для количественного анализа движения в целом. Таким образом, мы вновь наблюдаем направленность научного познания на эмпирический опыт.

Уже с XIX в. мы наблюдаем за тем, как механистическая картина мира замещается электромагнитной. Идеи механического атомизма постепенно заменяются континуализмом и динамизмом. Наряду с веществом, объектом для исследования становятся различные поля. Корпускулярная модель, преобладавшая в предыдущей картине мира, заменяется идеями корпускулярно-волнового дуализма. Утверждается следующий тезис: «Между веществом и полем не существует непроходимой границы: в определенных условиях элементарные частицы вещества обнаруживают волновые свойства, а частицы поля свойства корпускул» [39, с. 120]. Таким образом, в XIX веке физика различала два вида материи: вещество, которое дискретно и состоит из корпускул (атомов), частицы вещества обладают массой покоя; и непрерывное поле, которое не имеет массы покоя и распространяется со скоростью света.

Для нас в электромагнитной картине мира особенно важным является отход от линейного восприятия причинно-следственных связей, что наблюдалось до этого. Переменное электрическое поле порождает переменное магнитное поле, которое, в свою очередь, порождает снова переменное электрическое поле и т.д. [43, с.21]. Здесь мы видим переход к взаимозависимому происхождению элементов системы, а также процесс перехода к пониманию того, что материя может существовать в нескольких формах.

То, что объективный подход (подразумевающий установку чего-то одного) к корпускулярно-волновому дуализму некорректен, заметил еще Н. Бор, говоря о том, что это субъективное явление, так как мы видим электрон то как корпускулу, то как волну в зависимости от эксперимента и приборов, которые для этого эксперимента необходимы. Таким образом волна и корпускула – это лишь субъективные проекции, создаваемые прибором [43, с. 28].

Если взглянуть на мировоззренческие изменения, вызванные принятием философско-методологических выводов квантовой механики, то можно выделить следующее:

- перенос вектора изучения мира с макроуровня на микроуровень;
- расширение системного восприятия мира, то есть восприятие его не как суммы неких частей, а представление о мире как целостной системе.
- расширение знаний о структуре и свойствах материи.

Квантовый подход и релятивистский в двадцатом веке были синтезированы в квантовой теории поля, где каждая из частиц воспринимается как возмущение поля в пространстве и времени, а само поле понимается как поток частиц или волновых наслоений. Таким образом, квантовая теория поля окончательно сдвинула механистическую парадигму в сторону современной картины мира, за основу которой взята релятивистская исследовательская программа.

Наука постепенно движется к пониманию мира как цельной взаимосвязанной системы, причинно-следственные связи перестают быть линейными и распространяются на весь материальный мир. Развитие теории волновых функций подтверждает представление о взаимосвязи элементов бытия и возможности взаимодействовать на другие формы через отдельно взятую часть.

Вместе с принятием этого факта происходит резкий перелом в процессе естественнонаучного познания, ведь принимаются положения, которые резко противоречат картезианскому субъект-объектному разделению в сфере гносеологии. Наука признает возможным единство наблюдающего и наблюдаемого в процессе наблюдения, так как квантующиеся объекты могут изменять свои свойства, подвергаясь наблюдению. Наблюдается сдвиг вектора в пользу субъективности, что подтверждается тезисами Н. Бора о том, что состояние волны или корпускулы – это лишь субъективные проекции, вызванные измерительными приборами.

Таким образом, современная наука приходит к рассмотрению мира исходя не из субъект-объектной *дихотомии*, что наблюдалось ранее, а из *взаимоотношений* субъект-субъект, что ранее было характерно разве что для психологии или педагогических дисциплин. В процессе познания на тончайших уровнях материи мы наблюдаем «субъект 1» – данные с приборов, наблюдающих объект, представленный некоей совокупностью характеристик, способных к изменениям, в зависимости от того, каким образом они наблюдаются; «субъект 2» – сознание, интерпретирующее показания приборов, исходя из заранее установленных теорий, подвергающихся экспериментальному подтверждению. Переход к субъект-субъектному познанию как никогда ранее актуализирует вопрос о феномене понимания и природы сознания как такового.

1.2 Особенности буддийской гносеологии.

Наиболее рациональным подходом к сравнительному анализу буддийской философии и концепций современной науки представляется гносеологическая проблематика. Во-первых, рассуждение о познании дает нам четкую методологию, в рамках которой мы можем работать и

обосновывать свои суждения. Во-вторых, познание в целом и его отдельно взятые инструменты являются наиболее значимыми для буддизма, так как во многом именно они определяют весь путь духовного становления буддиста. Гносеология в буддизме имеет не только теоретическую и практическую значимость, а также – сотериологическую.

В-третьих, постановка вопроса о познающем и познаваемом в целом определяет как характер религиозного отношения к космологии, так и антропологическую модель конкретной религии, о чем можно судить, например, на основании наличия диаметрально противоположных мировоззрений в современном мире, базирующихся на определенных гносеологических основаниях (теизм, с его пониманием человека и мира как проявления созидательной силы творца и противоположный ему атеизм, утверждающий самостоятельное развитие мира и человека из преобразования и комбинирования разных форм материи; идеализм-материализм и т.д.).

Необходимо задать рабочее определение гносеологии в рамках данной работы. Гносеологию можно рассматривать с разных позиций: во-первых, как философскую дисциплину, предметом исследования которой является познание как таковое; во-вторых, как теорию познания в целом; в-третьих, как раздел науки, опирающийся на данные когнитивных наук, занимающийся проблематикой знания и его области в рамках современной науки.

Так или иначе гносеология базируется на рефлексивном выделении проблематики познания в чистом виде, то есть, иными словами, она отвечает на вопросы «что такое знание и познание?»; «каковы формы познания?»; «где и как определяются границы познание?» и т.д. Гносеологическая проблематика в науке и буддизме нами будет рассматриваться в широком понимании, с особым вниманием к инструментам познания (что особенно важно для понимания буддийской философии).

Как было сказано ранее, гносеология в буддизме является наиболее значимой для соотнесения с философией науки. Она обретает в рамках буддийского учения онтологический и даже сотериологический смысл. Но, прежде чем говорить о гносеологических особенностях буддийской философии, следует начинать с того, что буддизм как таковой представлен совокупностью различных течений и направлений, которые зачастую имеют абсолютно противоположные друг другу религиозные доктрины. Об этом говорят и классики отечественной буддологии (например, О.О. Розенберг). Если мы коснемся буддизма махаяны, то вообще можно сказать о том, что эта школа представляет собой весьма разноплановые и разнородные течения и направления, структурно обозначенные термином «Махаяна» [34].

Если давать определение буддизму, то можно выразить его следующим образом: «Буддизм суть только имя для обозначения направлений и течений, рассматривающих себя в качестве буддийских» [44, с. 19]. Однако так или иначе представляется возможным говорить о некоем стержне буддийских учений, а именно: Четыре Благородные Истины; учение о причинно-зависимом происхождении и карме; доктрины анатмавады («не-души») и кшаникавады (учение о мгновенности); буддийская космология [35]. Рассмотрение Благородных Истин поможет нам непосредственно перейти к обозначению гносеологических установок, поэтому с этого мы и начнем.

Первая Благородная Истина суть есть следующее: «Все есть страдание. Рождение – страдание, болезнь – страдание, смерть – страдание. Соединение с неприятным – страдание, разлучение с приятным – страдание. Поистине, все пять групп привязанности суть страдание» [44, с. 20-21]. Вторая Благородная Истина повествует нам о причине страдания, которую можно понимать как неправильная привязанность человека и всего живого к жизни. Третья Благородная Истина – о прекращении страдания, или нирване, а четвертая Благородная Истина посвящена Благородному Восьмеричному Пути или пути к прекращению страдания.

Сразу отметим, что классическое определение гносеологии [30] так или иначе связано с субъектно-объектной дихотомией, что не совсем допустимо в рамках буддийской картины мира. Во-первых, это связано с различиями понимания субъекта на Западе и Востоке. Нам привычно понимание субъекта как личностного «Я», в то время как «все буддийские школы, вне зависимости от их разногласий по поводу других философских и психологических проблем, утверждают, что индивидуальное «Я» в действительности отсутствует и является иллюзией не имеющей истинной реальности» [8, с. 33]. Объекты же в буддизме понимаются как шунья, то есть как пустота, это подразумевает отсутствие собственной природы (*свабхава*) у внешних объектов. Разделение мира на субъектно-объектные отношения в буддизме и вовсе рассматривается негативно с точки зрения сотериологии буддизма, т.к. признание «Я» в себе и другом является следствием проявления привязанности к жизни, что согласно Второй Благородной Истине есть причина страдания. Исходя из этого нам нужно определить вектор, в рамках которого мы можем коснуться гносеологических проблем в буддизме.

Нам наиболее удачным в этом плане кажется возможность рассматривать теории познания через опыт, то есть за основу философского познания в буддизме можно взять эмпиризм (с некоторыми оговорками). Экспериментальная сторона буддизма – это именно та часть, на которую направлен интеллект в достижении просветления. Человек должен исходя из собственных суждений приходить к осознанию истины, именно поэтому буддийскую проповедь часто обозначают термином «эхипассико», что означает «придите и посмотрите сами» [29]. Об этом также можно говорить в контексте учения Будды о срединном пути и крайностях, ведь «о крайностях Будда говорит не на основании лишь абстрактного знакомства с ними, а опираясь на собственный жизненный опыт» [34, с. 109]. Это также прослеживается и в проповедях Будды: в изложении своего учения он использовал диалоги, в которых умело подводил людей к истине, давая им

возможность самим выразить это знание. То есть Будда, проповедуя свое учение, уделял внимание индивидуальному опыту каждого из своих слушателей. Будду не интересует бытие мира, отдельное от конкретного индивида. Духовная практика буддиста – это опыт освобождения через трансцендентальное постижение истины, которое включает в себя слушание, рассуждение и медитацию.

Сам Далай Лама XIV говорит об опоре на опыт следующее: «Один из основополагающих подходов, роднящий буддизм и науку, состоит в эмпирическом подходе к реальности и в неприятии тех, пусть даже традиционных, воззрений, которые оказываются в противоречии с эмпирическим опытом» [3].

В теории познания буддизма (особенно характерный для махаянской традиции) можно выделить доказательный принцип, опирающийся не на логику или учение само по себе, а являющийся неким синтезом этих явлений – это принцип «четырех опор», выражен он может быть следующим образом: 1) опора на учение, а не учителя; 2) опора на смысл, а не на слова, его выражающие; 3) опора на окончательный смысл, а не промежуточный; 4) опора на совершенную мудрость глубинного опыта, а не на простое знание [27, с. 62]. Огромная роль в данном случае уделяется пониманию смысла и различению его с простым знанием. Буддизм предлагает человеку отвлечься от имен, признаков и представлений, говоря о том, что «вещи не имеют ничего общего ни с оценкой и с оценивающим, ни с возникновением, пребыванием и разрушением» [6]. Таким образом, мы приходим к осознанию того, что буддийская гносеология оторвана от деления мира на субъект и объект; все отраженное в человеческом сознании включено в его сознание. Это понимание мира как психокосма является ключевым в буддийской онтологии, что применимо также и к гносеологии. Субъект и объект в буддизме не существуют по отдельности, они представляют собой единую сумму. Это и есть первая гносеологическая установка буддизма, второй

установкой (если ее можно так назвать) является эмпиризм и экспериментализм познания в буддизме.

Третья установка, о которой все-таки следовало сказать вначале – это причинность и взаимозависимость всех явлений в психокосме. Причинно-следственные связи в буддизме выстраиваются в самой буддийской доктрине, а именно Четырех Благородных Истинах, здесь мы видим страдание как следствие и его причину и так далее. Более ярким примером становится структура сансарического бытия, представленная цепью из двенадцати звеньев, каждое из которых взаимообусловлено остальными одиннадцатью. Именно «факт, что вещи обладают причиной» - «идапаччаята» - составляет философскую основу буддизма. Понимание причины и следствия в буддизме также неразрывны, как и субъект-объектные отношения, одно не существует без другого – это объясняется тем, что одни дхармы сменяются другими, в связи с чем нет оснований для того, чтобы видеть какую-либо форму предсуществования следствия в причине.

В.Г. Лысенко, рассуждая о причинно-следственных отношениях в буддизме, говорит о том, что буддийская космология вовсе не имеет ни причин, ни следствия, а имеет лишь условия [34, с. 152]. Такая постановка вопроса позволяет сделать вывод о том, что в сансарном бытии, с точки зрения буддизма, нет сущностей, которые существуют вне зависимости друг от друга, не имеется ни одной абсолютной причины и ни одного абсолютного следствия, что в очередной раз подчеркивает иллюзорность сансарического бытия.

В рамках заявленной иллюзорности все же следует определить критерии познаваемости или правильного познания. В рамках буддизма, так же, как и в научных теориях, правильным познанием определяется то, которое не противоречит опыту, однако следует учитывать, что этот опыт строго субъективен. В буддийской традиции есть разграничение по отношению к объектам познания (с оговоркой на то, что объектами они

названы для понимания в рамках европейских концептов) на объекты истинно-сущие, которые составляют внеопытную «подкладку» сознания индивида и объекты, которые скорее являются не-объектами, т.е. ощущаемые на опыте нереальные сущности: «Познание наше так организовано, что человек может достичь, то есть понять на опыте только нереальные объекты» [43, с. 65].

Далее мы обозначим основные характеристики буддийского учения:

1. Уверенность в собственных силах – в данной черте буддизм находит огромную силу человеческого потенциала, заявляя о том, что один лишь человек может спасти самого себя: «Ибо сам человек совершает зло, и сам оскверняет себя. Не совершает зла он тоже сам, и сам очищает себя. Чистота и скверна связаны с самим собой. Одному другого не очистить» [29. 165]. Будда, являясь учителем, не является спасителем, потому что только лишь человек сам, своими силами может достигнуть очищения.

2. Внимание к экспериментальной стороне – здесь мы видим ключевую роль интеллекта в достижении просветления. Сам Будда называл свою Дхамму (проповедь) термином «эхипассико», что означает «придите и посмотрите сами» [29]. Таким образом Дхамма должна быть осознана пытливыми умами и принята или отторгнута людьми, в соответствии с тем, что они посчитают благотворным, а что вредоносным для своего просветления.

3. Универсальность – данная черта присуща буддизма, благодаря проблематике его этики, ведь в основе лежит наиболее универсальная из всех этических проблем – проблема человеческого страдания. Отталкиваясь от данной проблемы, буддизм с легкостью адаптируется к различным условиям, не теряя при этом своего индивидуального значения, а также воспринимается всеми, кто встречается на его пути.

Помимо данных характеристик, следует упомянуть и еще одну специфическую черту буддийского религиозного опыта, а именно – «искусство в выборе средства» [29]. Данная особенность вытекает из проповеди Будды, который находил индивидуальный подход к каждому из учеников, но это не значит, что она распространяется лишь на личность Будды. На пути к просветлению каждый использует те средства, которые считает наиболее удачными в достижении цели (что особенно заметно в школах махаяны). Далее, характеризуя буддийскую доктрину нам вновь придется коснуться Четырех Благородных Истин, а точнее их основной идеи – наличия страдания в мире. Дуккха (то как чаще всего переводиться словом «страдание») – есть та самая причина всех условностей мира, которая в свою очередь и сама нестабильна и непостоянна из-за отсутствия неизменной основы. Словом «дуккха», скорее, следует обозначать отсутствие в мире совершенства, оно обращает особое внимание на некую пропасть между состоянием идеальным для человека – состоянием постоянного счастья и проблемами, с которыми следует столкнуться на пути к данному состоянию. Дуккха является ключевым элементом для взаимосвязи Четырех Благородных Истин между собой, данная же взаимосвязь в свою очередь представлена нам в логической причинно-следственной цепи. Истины сложены в систему примерно следующим образом: первые две истины показывают закон причинности следствия по отношению к страданию, причем страдание как следствие указано до того, как ознакомить последователей с причиной страдания – желаниями; вторые две истины указывают закон причины и следствия по отношению к счастью, опять-таки сначала указано существование счастья и освобождение – Ниббана, а затем способы ее достижения – Благородный Восьмеричный путь [29].

И так резюмируя выше сказанное мы можем выделить в буддизме следующие гносеологические установки: отношение к окружающей реальности как к психокосму; причинно-взаимозависимое происхождение всего в психокосме; представление субъектно-объектных отношений как

единой суммы познавательного процесса, то есть неразграничение мира на познающего и познаваемое; опора на собственный опыт, который ограничен сознанием.

Конечно же, изучение европейцами буддизма и буддистами – европейской науки и философии заставило многих задуматься о сходстве некоторых гносеологических и методологических установок буддизма и науки. Далай Лама XIV говорит на этот счет следующее: «За последние тридцать лет у меня было много встреч с различными учеными. Беседуя с ними, я всегда старался ухватить суть метода научного мышления, а также увидеть область применения отдельных научных теорий и новых открытий. Так мне довелось познакомиться с такими отраслями научного знания, как физика элементарных частиц, космология и биология, включая нейрофизиологию и психологию. И поскольку мое собственное образование основывалось в первую очередь на изучении буддийского наследия, я часто задумывался о возможности сопоставления ключевых идей буддизма и базовых концепций современной науки» [3].

1.3 Перспективы осмысления научной гносеологии представителями современного буддизма.

Как мы уже можем увидеть исходя из прошлого параграфа, поле развития диалога между наукой и буддизмом имеет широкие перспективы. Начинать следует с того, что, как в естественнонаучном методе, так и в буддизме важным представляется опора на опыт, так как чувственное восприятие – это первый этап познания. Гносеология буддизма старается покинуть этап «загрязненного» сознания и перейти к осмыслению мира в дхармических категориях. Резким расхождением здесь, однако, становится, как и говорилось ранее, субъект-объектное деление мира: для буддизма не

характерен такой взгляд на вещи, мир представлен психокосмом, в котором субъект и объект не существуют независимо друг от друга.

Причинно-следственные связи в буддийском понимании представлены как взаимозависимое происхождение элементов, которые обусловлены и детерминированы на всех этапах (если мы говорим о сансарическом существовании), вне зависимости от того, с какой «точки» ведется отсчет. В классическом естествознании же мы видим, что причинно-следственные отношения ограничиваются линейными структурами, в которых следующее обусловлено предыдущим в одностороннем плане. Однако в современном естествознании мы наблюдаем переход от статического восприятия объектов к динамическому, что является огромным шагом на пути сближения науки и буддизма, ровно как и развития диалога между Западом и Востоком. Более того, отказ от статического восприятия окружающего мира приводит к пониманию того, что материя может существовать в нескольких формах, что также подтверждается буддийским взглядом на материальное измерение.

Наука постепенно движется к пониманию мира как цельной взаимосвязанной системы, причинно-следственные связи перестают быть линейными. Буддизм в этом плане ушел далеко вперед, так как причинно-следственное взаимозависимое происхождение в буддийской доктрине признается для всех сфер существования живого и неживого. Развитие теории волновых функций подтверждает представление буддистов о взаимосвязи элементов бытия и возможности взаимодействовать на другие формы через отдельно-взятую часть. Принятие этого факта заставляет переосмыслить философию классического естественнонаучного познания, ведь принимаются положения, которые резко противоречат картезианскому субъект-объектному разделению в сфере гносеологии.

Сдвиг вектора в пользу субъективности обеспечивает еще больше точек взаимодействия для буддизма и современной науки в области физики. По представлению буддистов, мир представлен психокосмом, отношения в

котором полностью стирают рамки субъект-объектного разделения. Любые же проекции внешнего мира создаются познающим сознанием, в случае загрязненности данного сознания мы получаем иллюзорные проекции сансарного бытия. В случае же очищенного сознания данные проекции заменяются на дхармические потоки, что вполне можно соотнести с физическими положениями следующим образом: иллюзорное бытие сансары заставляет человека рассматривать мир в материальных красках, то есть видеть некие укорененные в бытии объекты – это рассмотрение элементов в форме частиц; дхармический поток, в свою очередь распространяется на неограниченное пространство и не ограничен в своих функциях, так как представляет собой вечно изменяющийся набор дхарм, которые также мгновенны – это вполне сопоставимо с определением волны.

Таким образом, суммируя вышесказанное, можно заявить о том, что диалог между наукой и буддизмом может быть плодотворным по значительному количеству вопросов, причем обсуждение данных вопросов плодотворно как для буддизма (что неоднократно отмечает Его Святейшество Далай Лама XIV), так и для науки.

Глава 2. Космологическая проблематика в современной картине мира и в буддийской философии.

2.1 Особенности общенаучной космологии.

Исаак Ньютон, формулируя общие законы для установленной в последствии на продолжительный промежуток времени картины мира, рассуждал о построении умозаключений в физике и описывал их следующим образом: «Не должно принимать в природе иных причин сверх тех, которые истины и достаточны для объяснения явлений. Поэтому, поскольку возможно, должно приписывать те же причины того же рода проявлениям природы.» [7, с. 502]. В связи с этим многие явления видимого мира описывались по аналогии, а именно – свойства объектов макромира передавались объектам микромира и наоборот, что не всегда, как оказалось в дальнейшем, соответствовало реальности.

Теперь проанализируем положения, выдвинутые Альбертом Эйнштейном. Основные постулаты специальной теории относительности можно сформулировать следующим образом: всеобщность принципа относительности (сформулированного еще Галилеем), что потребовало отказа от принципа дальнего действия, принятого в механистической картине мира; постоянство скорости света в вакууме. Результатами СТО стало принятие того факта, что пространство и время связаны и взаимозависимы друг от друга, а также «выявление связи между энергией и массой тела» [41]. Как мы видим, в теории относительности принимаются принципиально новые положения о времени и пространстве и пространственно-временные отношения между физическими объектами. В разных системах координат, движущихся равномерно относительно друг друга, присутствует разное течение времени, что неоднократно проверялось экспериментами.

Общая теория относительности углубляет изменение отношения к пространству и времени, так как добавляется положение об изменении пространственно-временных характеристик в гравитационных полях. В общей теории относительности А. Эйнштейн распространяет принцип относительности на неинерциальные системы. Учитывая гравитационные характеристики, А. Эйнштейн доказал, что структура пространства и времени напрямую зависит от распределения масс материи. Таким образом, появилось представление о том, что, если материальные вещи исчезнут, то также исчезнет пространство и время, в отличие от принятого ранее положения, об абсолютности пространства и времени, вне зависимости от наличия в них материальных объектов.

Помимо этого, вместе с этим развивается идея волновых функций, выдвинутая Э. Шредингером, согласно которой волны могут накладываться на другие волны, образуя при этом новые волны; квантовая частица при этом может рассматриваться как комбинация различных волновых функций. Мы получаем в какой-то мере систему взаимоисключающих состояний. При учете того, что частица рассматривается как волна, появляется возможность рассматривать ее местоположение во всем пространстве: она может одновременно находится тут и там. Комбинации нескольких таких частиц простираются на неопределенные расстояния, и, что самое интересное, не теряют взаимодействия; таким образом, воздействуя на одну часть системы, мы одновременно оказываем влияние на другие ее части, которые в каком-то смысле представляют единое целое.

Концепция волновых функций коренным образом изменила понимание реальности в естественных науках, ведь признавая систему частиц за единое целое, неизбежно приходится признавать и неразрывность наблюдающего и наблюдаемого в самом процессе наблюдения: «Квантовая связь между наблюдающим, наблюдаемым и актом наблюдения находится в прямом

противоречии с научным методом» [33], так как разрывает принятое в науке субъект-объектное разделение.

2.2 Особенности буддийской космологии.

Разговор об онтологии буддизма следует начинать с того, что она представлена «онтологией бессубстратного процесса» [44, с. 36]. Именно из-за этого буддизм часто подвергается критике со стороны западного философского мышления как «антиметафизически» настроенное учение. Будда отказывался подробно обсуждать онтологические вопросы, однако это не помешало буддистам отрефлексировать свой религиозный опыт в рамках онтологии. Метафизика буддизма занимается толкованием бытия как совокупности динамических процессов, а не отдельных сущностей, субстанциальных в своем бытии. Все вещи вовлечены в динамический процесс таким образом, что ни одна из отдельно взятых сущностей не может существовать вне потока взаимообусловленности.

Для того, чтобы обозначить онтологическую и космологическую картину буддизма, нам вновь следует обратиться к Четырем Благородным Истинам. Особенно нас интересуют первые три, из которых мы получаем следующую информацию:

- Первая Благородная Истина – все есть дуккха. Исходя из этой истины и космологии, мы можем отметить, что страданию подвержены все формы жизни, включая божеств: «Поистине все 5 групп есть страдание» [35]. Данные группы – это скандхи, о которых будет оговорено ниже.

- Вторая Благородная Истина о причине страдания, которая кроется в привязанности к жизни. Под жизнью здесь подразумевается сансарическое бытие, которое регулируется законом кармы. Карму можно рассматривать как совокупность всех совершенных в течение жизни

действий, исходя из этого, определяются параметры следующего рождения. Очень важно отметить, что сансара не подразумевает под собой эволюционную цепочку, это не постепенное восхождение к Абсолюту, а мучительная несвобода, детерминированная на всех этапах законом кармы.

- Помимо человеческого существования, в буддизме предполагается наличие еще пяти типов пребывания в сансаре: дэв (божество), асур (титан), животные, преты (вечно-голодные духи) и обитатели преисподней. Соответственно выделяются типы счастливого перерождения – дэвы и асуры, а также несчастливые формы – животные, преты, обитатели ада. Человек занимает особое место среди форм перерождения, так как он является в какой-то мере создателем обусловленности и соответственно страдания всего остального сансарического бытия, за него страдают невинно, но при этом человек может порвать цепи сансары и достичь мокши – освобождения в нирване.

- Сансарическая структура бытия представляет собой причинно-следственную цепь из 12 нидан, которые взаимообусловлены на каждом этапе: Авидья – невежество, то есть не понимание Четырех Благородных Истин и заблуждение насчет собственной природы; Самскар – подсознательное влечение к жизни, которое удерживает сознание в сансарическом бытии; Виджняна – сознание, которое неоформленно и аморфно пребывает в сансаре; Нама-Рупа – осмысление в рамках имен и форм; Шад аятана – шесть органов чувств, среди которых 5 привычны западноевропейскому мышлению, а место шестого занимает манас (ум); Спарша – соприкосновение с объектами чувственного восприятия; Ведана – чувство приятного, неприятного или нейтрального; Тришна – влечение; Упадана – привязанность; Бхава – жизнь в сансарическом бытии; Джати – новое рождение, которое возникает вследствие упомянутых выше стадий; и Джала-Марана – старость и смерть, которые заканчивают одно из пребываний.

- Основанием сансарического бытия как такового можно считать клеши или аффекты, среди которых выделяются: гнев, страсть и неведение; избавиться от них можно только путем перехода в нирвану.

- Нирвана характеризуется как «лучшая», «высшая», «первая», а также «несотворенная», «нерожденная» и т.д. [34, с. 175]. Также нирвану нельзя свести к некоему Абсолюту, в понимании, привычном для западноевропейского сознания. Она не представляет собой некую мировую душу или Бога.

Далее следует сказать о теории дхарм. Многие буддологи характеризуют дхармы как некие феномены, в которых явление и сущность неразличимы, из чего может сложиться впечатление, что для буддизма в целом не характерно данное различие. Однако в буддизме данное различие строится не на основании понимания дхарм как чего-то неизменного и постоянного, а на понимание человеком себя как потока данных дхарм. Это можно понять из деления сознания на омраченное и пробужденное, только сознание, пробужденное от сансарного сна способно видеть мир как поток дхарм.

При этом в процессе познания объект не изменяется – это все тот же мир, который воспринимается очищенным сознанием, познавательные механизмы которого отличны от сансарного видения. Чередование дхарм – это не просто смена образов и мыслей, а некое рассмотрение образов и мыслей в их обезличенной и нейтральной форме, с акцентом на изменчивости данных форм. В данном случае мы сталкиваемся с отличным от европейского пониманием психики человека, где наблюдается единство наблюдающего и наблюдаемого, где они в некотором смысле вместе движутся к освобождению. Психология, онтология и этика таким образом рассматривается в сотериологическом ключе.

Мир в буддизме представлен психокосмом, имеющим три слоя: кама-дхату – чувственный мир; рупа-дхату – мир образов и форм; арупа-дхату –

мир не-форм. Это можно рассматривать как три уровня духовного становления буддиста, где соответственно представлены: космос обыденного, чувственного сознания, космос форм и отношений, а также бесформенный космос. Быть дхармой в данном мире – это быть чем-то непостоянным, то есть иметь начало и конец, что в буддизме характеризуется категорией анитья, а также быть лишенным сущности, то есть чего-то субстанциально укорененного, что характеризуется категорией анатма. Быть дхармой – это не бытийствовать в мире, а со-бытийствовать в нем, так как дхармы представляют собой единый поток, где дхармы находятся среди других дхарм.

Таким образом, говоря о бытии, следует помнить о данной оговорке. Буддийская картина мира представлена двумя формами – сансарическим бытием страдания, обусловленным законом кармы и трансцендентным ему сверхбытием блаженства в нирване. Основным аспектом сансарического бытия является страдание (дуккха). Сансара в своей сущности – безначальна и вечна, страдание выступает ее главным аспектом, так как сансарическое существование есть ни что иное как «мучительное однообразие циклической воспроизводимости одного и того же содержания» [44. с. 24]. Сразу же следует обратить внимание на то, что мир в восточной философии цикличен и сансара не может восприниматься как некая лестница на восхождении к Абсолюту (религиозным системам Индии и вышедших из ее лоно течений чужда идея эволюции). Сансарическая структура бытия представляет собой причинно-следственную цепь, состоящую из двенадцати звеньев, которых будет логично коснуться ниже при рассмотрении антропологических особенностей буддийского учения. Смысл данной цепи заключается в том, что она причинно-обусловлена на всех этапах и не оставляет места для какой-либо трансцендентной причины. Таким образом, живое существо является рабом данной обусловленности, отсюда и проистекает его страдательное положение. Бытие формируется дхармами, которые возникают и исчезают, заменяясь новыми, обусловленными предыдущими, согласно закону

причинно-зависимого происхождения. По природе своей они бессубстанциальны, но в своей совокупности образуют некий поток вечно меняющихся элементарных состояний, которые также не утверждены в бытии. Поэтому онтология буддизма – это онтология бессубстратного процесса [40]. Сансарическое бытие устроено согласно учению о мгновенности, которое утверждает следующие характеристики:

1. Все непостоянно;
2. Все есть страдание;
3. Все бессущностно или лишено самости;
4. Все нечисто.

Таким образом, следует сказать, что мир в буддизме представлен психокосмом, то есть тем, что отражено в сознании человека и таким образом включено в его сознание.

Итак, резюмируя все вышесказанное, следует сказать следующее:

- Онтология буддизма представлена онтологией бессубстратного процесса, метафизика в котором рассматривается в рамках динамических процессов, а не субстанциальных объектов.
- Сансарическая структура бытия представляет собой взаимообусловленную причинно-следственную цепь, которая не допускает в себя внешнего трансцендентного вмешательства; все в рамках данной цепи характеризуется категорией дуккха.
- Противоположностью сансары является нирвана, которая представляет собой экзистенциально – состояние необусловленного счастья, а онтологически – абсолютную запредельность сансаре.
- Онтология буддизма рассматривается в сотериологическом ключе.

- Мир в буддизме представлен психокосмом, состоящем из дхарм; быть дхармой в рамках данного психокосма, значит со-бытийствовать с другими дхармами в потоке дхарм и соответствовать категориям анитья и анатма.

2.3 Перспективы осмысления общенаучной космологии представителями современного буддизма.

Постараемся выделить основные положения механистической картины мира, среди них можно выделить следующее:

- Одинаковость состояний механического движения по отношению ко времени, ввиду обратимости времени [39, с. 117].
- Строгий детерминизм, согласно которому определение состояния механической системы целиком опирается на ее предыдущее состояние.
- Пространство и время имеют абсолютный характер, не вмешиваясь в процесс движения тел.
- Все формы движения (сложные и простые) сводятся к механическому движению: «Связь механицизма с принципом дальнего действия, согласно которому действия и сигналы могут передаваться в пустом пространстве с какой угодно скоростью» [39, с.117].
- Материя рассматривается как вещество, из которого состоят все тела.

Далее следует рассмотреть отношение буддизма и классического естествознания к пространству и времени. Как мы уже выяснили выше, данные категории в механистической картине мира являются абсолютными, и вселенная в целом рассматривается как единая и единственная система. В буддизме же «пространственная организация включает в себя три сферы»

[12]. Первая – камалока, которая включает 11 уровней и представляет собой чувственный мир; вторая – рупалока, которая включает 16 уровней и представляет мир форм; третья – арупа-лока, включает в себя 4 уровня и представляет мир не форм, то есть сферу чистого сознания.

Вселенная в буддизме бесконечна и безначальна. Помимо этого, встречается отношение к пространству как к живому проживанию, то есть пространство существует до тех пор, пока оно живое [12]. Время в буддизме осмысливается после пространства, и исчисляется калпами, так как она невыразима в обычных единицах измерения, помимо этого, время циклично, т.к. «в конце каждой калпы вселенная разрушается и все начинается сначала» [12]. Несмотря на это, время также представляется единым и делится на три времени лишь в сознании человека, однако это единство также пустотно, так как оно распадается на бесконечное множество мгновений.

Отношение к материи в буддизме также нелинейно, в то время как в механистической картине мира материя представляет собой составные части тех или иных тел. В буддизме мы видим следующие концепты для обозначения материального: «дхату» - элементы или совокупность элементов психического опыта; «дхармадхату» - обозначение целостности психокосмического бытия; «лока» - чувственно-переживаемый мир; «дхарма» - элементы из которых состоит опыт существования; «акаша» - нечто приближенное к понятию эфир; «рупа» - телесное, материальное измерение; «скандха» - группы элементов; «дравья» - конкретная вещь.

Теория относительности резко перевернула принятые в области научной космологии положения, заявив о том, что пространство и время не представляют собой абсолютные реальности. Пространственно-временные характеристики также зависят от перемещений масс материи, как и все остальные материальные формы. Более того, эксперименты с замедлением времени показывают, что время и пространство могут быть рассмотрены как субъективные элементы, однако, с точки зрения традиционной науки, это не

так: «Время и пространство объективны и реальны, то есть существуют независимо от сознания людей и познания ими этой объективной реальности» [42]. Также пространство и время здесь признаются универсальными формами бытия материи, в связи с чем устанавливается тезис о том, что не существует объектов вне времени и пространства.

Пространство в науке обратимо, так как в каждую его точку можно возвращаться любое количество раз, время же необратимо и однородно, движение его линейно и вектор этого движения направлен от прошлого к будущему через настоящее. Касаемо времени и пространства в буддизме мы можем сказать только о реальности времени, в каком-то смысле оно объективно, в отличие от пространства, которое в буддизме воспринимается иллюзорным. Вектор времени нельзя определить с точностью, так как разделение единого времени на три происходит под воздействием омраченного сознания, а значит является неверным восприятием. Если наука утверждает, что предметы и явления не могут существовать вне пространства и времени, то буддизм в этом плане, скорее, заявляет о том, что все явления и предметы, в том числе пространство и время, не могут существовать вне сознания.

Как мы видим, в современном научном познании и буддийской космологии множество схожих черт, однако внимание следует обратить именно на различия, так как в современной публицистике и популистской литературе присутствует мнение чуть ли не о полной тождественности указанных концепций. Различия между буддизмом и научным методом современного естествознания следующие:

- Субстанциальность элементов – пожалуй, самый серьезный барьер на пути сближения науки и буддизма, так как элементы в буддизме пустотны и мгновенны, что не позволяет им укорениться в бытии.
- Естественнонаучное познание ограничивается материальным измерением бытия, затрагиваемые проблемы можно рассматривать только в

их принадлежности к кама-локе или рупа-локе, в то время как для буддизма максимально притягательным является мир чистого сознания – арупа-лока.

- Признание пространства и времени универсальной формой существования материи неприемлемо для буддизма, так как пространство и время полностью зависят от сознющего.

- Отношение к материи в школах Махаяны в очередной раз подтверждают тезис Е.А. Торчинова о том, что онтология буддизма есть онтология бессубстратного процесса (в привычном для европейского материализма смысле). У мадхьямиков, отрицающих самосущую основу у явлений сансарического мира, «роль» «европейского» субстрата, обуславливающего многообразие чувственных явлений, как можно предположить, выполняет принцип взаимозависимости или взаимосвязи различных компонентов космоса, тогда как на «месте» субстрата в европейском понимании обнаруживается пустота. У йогачаринов, как можно предположить, «роль» субстрата в западном смысле этого слова выполняет виджняна (сознание), в частности – алая-виджняна как хранилище «семян» предыдущих опытов, тогда как на месте «европейского» субстрата опять же нет ничего, кроме сознания и его деятельности. В то же время, нельзя не отметить своеобразный «субстанционализм» йогачара-гарбхи. Если европейский материализм противопоставляет материальный субстрат и его порождение – сознание как таковое, то йогачара-гарбха подлинный субстрат сущего понимает как чистый пробужденный Ум, противопоставляя ему не сознание вообще (во всех смыслах), а алая-виджняну – неподлинное, замутненное сознание. По мнению сторонников теории татхагатагарбхи, «под» многообразием явлений, образно говоря, «лежит», с одной стороны, чистое сознание как залог подлинности опыта и его внутреннего единства (тождества), с другой стороны, непробужденный аспект Единого Ума как залог неподлинности опыта, его противоречивого многообразия. В данном случае мыслящий субъект опознает в основе обыденного опыта двойственный субстрат, где одна его компонента, образно говоря, «отвечает»

за подлинность опыта, а вторая – за его неподлинность (отождествляемую с многообразием явленного). В европейском материализме основой единства, подлинности, многообразия, а также неподлинности чувственно данного выступает единый монолитный субстрат, который, в отличие от йогачара-гарбхи, не может быть осмыслен как сознание какого-либо рода. В европейском материализме, в отличие от теории йогачара-гарбхи, деятельность «различающего ума», как и противоречивое многообразие опыта, признается подлинностью бытия и благом. В целом, мы приходим к выводу, что «субстанциалистские» тенденции в теории татхагатагарбхи коренным образом отличаются от субстанциализма в европейском материализме: «положительный» субстрат явлений в первом случае мыслится по своей природе как двуаспектный Ум-сознание, тогда как во втором субстрат не является по своей природе сознанием или умом. В теории йогачара-гарбхе «твердость» явлений сансарического опыта, их непроницаемость и ощущаемость обусловлены действием неподлинного сознания, тогда как в европейском материализме их наличие обуславливает объективный субстрат-первоматерия. Перед тем как перейти к осмыслению материи в Махаяне, также следует отметить и то, что бессубстратность махаянистской онтологии встречается в европейском структурализме и постмодернистской концепции бытия. В данном случае фрагменты мира, не имея единого и твердого фундамента, как бы держатся над бездной за счет сцепления друг с другом. Возможно, онтологию этих направлений европейской философии и онтологию махаяны единит стремление уйти от субстанциальной постановки учения о бытии и об основе того, что непосредственно дано в чувствах.

Глава 3. Антропологическая проблематика в современной картине мира и в буддийской философии.

3.1 Подходы к осмыслению феномена человека в современной науке.

Естественнонаучные (в строгом смысле) и научно-философские представления о зарождении жизни неоднородны, среди них можно выделить следующие концепции:

- Креационизм – сотворение живого Богом.
- Самопроизвольное зарождение жизни из неживого вещества (в различных вариациях).
- Концепция жизни как стационарного состояния, то есть принятие того факта, что жизнь существовала всегда.
- Внеземное происхождение жизни.
- Концепция химических и физических взаимодействий, согласно которой жизнь возникла на Земле в результате взаимодействия различных элементов.

К началу двадцатого столетия мы наблюдаем развитие двух последних концепций в науке и также развитие концепции креационизма. Идеи панспермии основываются на факте наличия в метеоритных остатках различных элементов, способных дать начало живому, подобно семени. В целом идея панспермии на наш взгляд обретает свою популярность из-за огромных надежд, возлагаемых на макромир в связи со сменой научной парадигмы и мировоззрения в целом. Однако эта концепция имеет значительный минус, ведь она выносит саму жизнь за пределы Земли в космос, но не дает объяснения, как появилась данная жизнь в космическом пространстве. В конце концов, для науки стало очевидным рассматривать

жизнь как особую форму движения материи, которая закономерно возникла на определенном этапе развития [39, с. 212]. Поэтому сегодня для естествознания характерным является принятие факта самоорганизации материи в процессе происхождения жизни.

В двадцатом веке А.И. Опариным была опубликована работа «Происхождение жизни», в которой описывался процесс перехода химической эволюции в биохимическую вследствие усложнения химических связей. Естественный отбор сохранял целостные системы элементов, в которых была более совершенная форма обмена веществ. Выживающие в ходе естественного отбора системы в конце концов обретали дополнительное качество живого, а именно – наследственность, в связи с чем продолжали свое воспроизводство.

Началом жизни на Земле принято считать появление нуклеиновых кислот, способных к производству белков [39, с.222]. Это происходит исходя из того факта, что данные клеточные структуры способны к самопроизводству с передачей клеточной информации, что в свою очередь формирует наследственные структуры и ведет к усложнению живого. Основная проблема в данном вопросе связана с тем, что описан лишь принцип, согласно которому представляется возможным происхождение живого из первичного состава биосферы, но экспериментально «создать самую простую клетку из набора биохимических компонентов пока никому не удавалось» [41], и, более того, еще в XVII веке было опровергнуто представление, присущее многовековому естествознанию, о происхождении живого из неживого, Ф. Реди установил, что возникновение жизни закономерно движется из предшествующей данному организму предкового организма [41].

Так или иначе проблема возникновения жизни была и остается научно-мировоззренческой, но помимо этого важным является вопрос определения жизни как таковой. С точки зрения науки жизнь – это одна из форм

существования материи, которая включает в себя функции обмена веществ, хранения и передачи генной информации и химический состав присущий живому веществу (клетке). Учитывая общие законы природы и химической физики жизнь можно характеризовать следующим образом: «Жизнь – это явление, обусловленное несамопроизвольным синтезом сравнительно малостабильных химических веществ. Она характеризуется возникновением под влиянием физических факторов и действием термодинамических сил, самообновляющихся супрамолекулярных полииерархических структур, состоящих из воды, органических и неорганических соединений разнообразной природы. Эти структуры возникают и функционируют, в основном, в близких к равновесию условиях, существующих внутри самих живых объектов. Более того, жизнь возможна только в определенных диапазонах колебания температур, давления и других термодинамических параметров окружающей среды. Жизнь возникает и развивается в квазиравновесных динамических квазизакрытых системах, входящих в состав природных открытых систем» [10].

Важно понимать, что жизнь рассматривается как составляющая эволюционного развития материи. В то время как религиозными мировоззрениями жизнь воспринимается как уникальная форма существования. Данные мировоззренческие системы на сегодняшний день сходятся в положениях информационного подхода к изучению мира. Согласно данному подходу, жизнь рассматривается как создание информационного кода, способного сохранять информацию, при этом живое рассматривается как носитель данной информации, в отличие от неживого.

3.2 Особенности буддийской антропологии.

Все буддийские течения отрицают наличие некоего укорененного «Я», признание же «Я» как чего-то субстанционального влечет за собой влечения и

страсти, что, в свою очередь, сильнее погружает индивид в сансару. Личность в буддизме рассматривается исключительно как имя, которое обозначает единство пяти скандх (групп элементов):

- Рупа – группа чувственно-воспринимаемого.
- Ведана – группа ощущений приятного, неприятного и нейтрального.
- Самджня – группа опознавания различий, то есть формирование дуальных категорий добро-зло и т.д.
- Самскара – группа волений, другими словами привязанностей к чему-либо.
- Виджняна – группа сознания.

Таким образом, личность в буддизме воспринимается как «имя, призванное обозначить структурно-упорядоченную комбинацию пяти групп несубстанциальных и мгновенных элементарных психофизических состояний – дхарм» [26].

Учитывая психологичность буддизма, мы можем сопоставить вышеупомянутые группы с психологическими конструктами. Рупа – сопоставимо с понятием тела, как сфера досознательного материального опыта; Ведана – это сфера чувств, то есть психическая реакция на внешние раздражители; Самджня – сфера восприятия, то есть процесс распознавания чего-либо и подведения под определенные понятия; Самскара – это сфера деятельных аспектов психики, то есть склонность к моральным или аморальным действиям; Виджняна – сознание [16, с.254].

Далее следует отметить мгновенность дхарм, они постоянно возникают и заменяются новыми, согласно принципу кшаникавады. Это обусловлено причинно-следственными отношениями, описанными во Второй Благородной Истине, где каждый набор дхарм заменяет предыдущий, согласно одной из нидан. Это замещение дхарм другими и создает поток

дхарм, который в повседневном опыте мыслится как человек. Поэтому мы и говорили о том, что быть дхармой значит соответствовать категориям анатма и анитья.

Все вышесказанное в очередной раз подтверждает тезис о том, что буддизм переносит вектор гносеологии с познания статичных объектов бытия на осмысление динамического процесса. В рамках рассмотрения концепции личности мы можем сказать о том, что перенос данного вектора сильно отражается на этической стороне вопроса. Если до этого личность рассматривалась субстанциально, то есть вечно и в связи с этим неизменно, то личность буддизма непостоянна и изменчива, а, значит, зависит от морального выбора в каждом из своих изменений, и, соответственно, несет моральную ответственность за каждое из этих изменений, согласно закону кармы. Более того, данный динамизм связан с внешним фактором, ведь человек, совершая тот или иной моральный выбор, влияет и на окружающий его дхармический поток, каждая дхарма в данном потоке испытывает воздействия от волевых решений человека. Дуккха распространяется на все формы существования посредством данного выбора.

Следующим важным аспектом в антропологии буддизма является то, что человек не может отождествляться с личностью, ввиду наличия в буддийской метафизике принципа анатмавады. буддийские учения отрицают существование некоего вечного «Я», и, более того, чувство этого самого «Я», по мнению буддистов, вызывает все привязанности, страсти и влечения, а значит, и страдание. Личность, в конечном итоге, есть лишь имя, обозначающее единство пяти групп элементов опыта (скандх). Скандхи разделяются на:

1. Рупа – группа чувственного, то есть воспринимаемого чувственно и в большинстве своем материального.
2. Ведана – группа чувствований, то есть ощущения приятного, нейтрального или неприятного.

3. Самджня – группа осознания различий, то есть формирование понятий типа черное-белое, холодное-горячее и т.д.

4. Самскара – группа волений, то есть привязанностей к чему-либо (ответственна за формирование кармы соответственно).

5. Виджняна – сознание.

Таким образом, человеческая личность есть ни что иное как совокупность его восприятия и воспринимаемого им; другими словами, для буддийского мыслителя не существует отдельно субъекта и объекта, они представляют собой единую сумму. Именно на этом основании буддизм отрицает существование единого «Я», признавая лишь некие условно выделяемые субстанции, из которых сложено данное «Я». Эти субстанции и есть скандхи. Однако, тут опять возникает конфликт между западным и восточным типами сознания, так как заявление о том, что скандхи субстанциальны, противоречит буддийскому учению. Скандхи – это группы элементов, а субстанциальны в некотором смысле, то есть реальны в своем бытии лишь элементы – дхармы. Дхарма, безусловно является неделимым элементом, но классическое индийское понимание субстанции предлагает наличие множества качеств, в то время как дхарма имеет лишь одно качество – свое собственное. Буддизм утверждает то, что несомое качество (дхарма) и его носитель (дхармины) – тождественны. Помимо вышесказанного, нужно отметить, что дхармы мгновенны (как и любая другая часть бытия, согласно учению кшаникавады). Таким образом, принцип анатмавады – это принцип, согласно которому буддизм смотрит на личность лишь как на «имя, призванное обозначить структурно упорядоченную комбинацию пяти групп несубстанциальных и мгновенных элементарных психофизических состояний – дхарм» [26].

Суммируя вышесказанное, мы можем говорить о том, что человек в буддизме представлен безличным потоком непостоянных и мгновенно-изменяемых элементов, которые существуют в одном взаимозависимом

потоке влияя на остальные дхармы. То, что мы понимаем под личностью, является лишь именем для обозначения совокупности данных элементов – в этом и состоит одно из ключевых различий в мировоззрениях Востока и Запада.

3.3 Перспективы осмысления общенаучной антропологии представителями современного буддизма.

С точки зрения буддизма, жизнь, конечно же, не представляет собой этап развития материи. Тем не менее в области биологии также отличаются сходства буддизма и современной науки. Дэвид Бараш обращает внимание на то, что есть как минимум три точки соприкосновения, среди которых выделяются следующие: положение о непостоянстве личностного «я» в буддизме согласуется с представлениями современных исследователей мозга, которые фиксируют человека как продукт унаследованных генов и биологических процессов; процесс перерождений вполне согласуется с положениями о переработке органического материала; постулаты взаимозависимости в буддизме фактически лежат в основе экологии, где организмы определяются окружающей средой и определяют ее в свою очередь.

Если рассматривать буддийскую космологию, то можно в некотором смысле сказать о том, что буддизм придерживается «концепции большого взрыва» в вопросах происхождения живого и неживого. Кальпа пустоты сменяется кальпой возникновения, в связи с чем постепенно появляются растительность, животные и люди. Однако в отличие от прогрессивного эволюционного процесса, принятого в науке, буддизм описывает картину мира, в которой эволюция может носить регрессивный характер, так как кальпа возникновения заменяется кальпой разрушения, которая знаменует

эпоху морального распада перволюдей, и, соответственно, их загрязнение в сансарическом бытии. Нельзя, однако, отождествлять кальпу пустоты с сингулярным состоянием вселенной: кальпа пустоты должна, на наш взгляд, восприниматься не как абсолютное ничто, а как арупа-лока, то есть мир неформ, мир чистого сознания, которое видит мир вне различительных категорий.

Живое в буддизме в какой-то мере придерживается принципа Реди, так как новое живое образование возникает только при наличии предкового организма, с той лишь разницей, что предковым организмом является модификация мгновенных элементов кармического предшественника. Дхармы сменяют друг друга в дхармическом потоке, взаимообуславливая происхождение следующих и предыдущих дхарм, что приводит к развитию живого как такового. Дхармы можно назвать – функционально – генами, если принимать во внимание то, что эти гены передают наследственную информацию ежемоментно, так как не могут существовать укорененно в бытии, согласно принципу кшаникавады и сами по себе являются пустотными, неся лишь наследственную информацию (характеристики), согласно принципу анатмавады. Об этом стоит говорить с огромной долей осторожности, так как нет какой-то преемственной традиции в описании данной темы (и вообще в целом анализа подобного рода проблематики), тем не менее, учитывая слабую проработанность темы в научной литературе, мы можем обозначить векторы дальнейшего развития данной темы, что и постарались сделать выше.

Несмотря на то, что буддизм отрицает любую идею эволюции бытия в это же самое время буддизм представляет собой некоего рода лестницу нравственно-духовного совершенствования, в которой если и есть возможность говорить об эволюции, то только об эволюции поступков и уровня осознанности бытия.

Диалог буддизма и биологических наук может производиться по многим вопросам, будь то теория эволюции в рамках материалистических учений или концепция саморазвития жизни. Однако на данном этапе развития диалога между наукой и буддизмом большая часть точек соприкосновения находится в физических дисциплинах, так как там она имеет более ярко выраженный характер и во многом предвосхищает открытия современной физики (хотя бы в плане методологических подходов). Остается лишь ждать разворота вектора данного диалога в сторону биологии, так как буддизм может предложить принципиально новые аспекты рассмотрения живого в науке.

Заключение.

Прежде всего, следует отметить возможность налаживания обоюдoproдуктивного диалога между наукой и буддизмом, который может развиваться в различных направлениях, будь то физика, биология, психология или даже экология при правильной постановке вопросов. Далее же следует выделить следующие выводы:

Как религиозное, так и философское основание буддийской доктрины изложено в Четырех Благородных Истинах.

Для буддизма нехарактерна установка на субъект-объектное разделение процесса познания.

В большинстве школ буддийской мысли отношение к материи носит психологическое истолкование, более того окружающая реальность рассматривается как часть психокосма.

Все элементы психокосма взаимообусловлены причинно-следственными отношениями.

Онтология буддизма представлена онтологией бессубстратного процесса.

Онтология буддизма рассматривается в сотериологическом ключе, так как вопрос о правильном понимании природы материального субстрата определяет качество духовного становления индивида.

Причинно-следственная цепь сансарического бытия не допускает в себя внешнего вмешательства, в связи с чем характеризуется категорией дуккха.

Противоположностью сансары является полностью трансцендентная ей нирвана, которая представляет собой полноту бытия.

Все в психокосме состоит из дхарм, которые обладают бытийствуют с другими дхармами в потоке дхарм (сантане) и соответствуют характеристикам анатма и анитья.

Человек в буддизме представлен безличным потоком мгновенно-изменяемых несубстанциальных элементов.

То, что западным мировосприятием понимается как личность, в буддизме представляет собой лишь имя для обозначения группы элементов.

В механистической картине мира мы видим линейное понимание материи и причинно-следственных связей. В то же время буддизм рассматривает материю во множестве значений, таких как: «дхату» - элементы или совокупность элементов психического опыта; «дхармадхату» - обозначение целостности психокосмического бытия; «лока» - чувственно-переживаемый мир; «дхарма» - элементы из которых состоит опыт существования; «акаша» - нечто приближенное к понятию эфир; «рупа» - телесное, материальное измерение; «скандха» - группы элементов; «дравья» - конкретная вещь. Причинно-следственные связи в буддизме характерны не только для материального измерения, но и для остальных сфер жизнедеятельности.

Пространство и время в классическом естествознании представлены абсолютными реальностями, в связи с чем Вселенная рассматривается как единственно-существующая. Буддизм признает множественность вселенных и субъективное восприятие пространства и времени.

Достижения современного естествознания сближают буддизм и науку, благодаря отходу от мировоззренческих основ механистической картины мира.

Наиболее серьезным барьером для описания буддийской картины мира в естественнонаучных категориях является установка науки на понимание объектов как чего-то субстанциального.

Буддийское отношение к миру вне рамок субъект-объектного разделения находит свое подтверждение в квантовой механике, где познаваемое, познающий и процесс познания постепенно признается единым целым.

Сопоставление биологии и буддийской доктрины крайне проблематично, в силу малоизученности данной проблемы в современной науке.

Буддизм может расширить эволюционную теорию, добавив в нее положения о возможности регрессивного развития живого, а также что является не менее важным, внести фактор морального развития организмов, где фактор естественного отбора не будет ключевым.

Список использованных источников и литературы.

Источники:

1. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша) // Абхидхармакоша – Т.1: Раздел I: Учение о классах элементов. - М.: Ладомир, 1998. – 670 с.
2. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша) // Абхидхармакоша – Т.2: Раздел III: Учение о мире. - М.: Ладомир, 2001. – 755 с.
3. Далай Лама XIV «Вселенная в одном атоме: Наука и духовность на служении миру» [Электронный ресурс] // Гьяцо Тензин Вселенная в одном атоме: Наука и духовность на служении миру – М: Океан мудрости, 2010. – Режим доступа: http://royallib.com/book/gyatso_tenzin/vseleonnaya_v_odnom_atome_nauka_i_du_hovnost_na_sluganii_miru.html
4. Джатака о послушнике Кюнте [Электронный ресурс]// Буддийская традиционная сандха России. Официальный сайт. – Режим доступа: <http://sangharussia.ru/buddiiskoe-uchenie/dzhataka-o-plodakh-karmy>
5. Дхаммапада / [пер. В.Н. Топорова]. – СПб: Изд-во Чернышева, 1993. – 174 с.
6. Ланкаватара-сутра [Электронный ресурс] // Сутра явления на Ланке. - Режим доступа: <http://abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/Lankavatara-cutra.htm>
7. Ньютон, И. Математические начала натуральной философии. – М.: Наука, 1989 – 711с.

Исследования:

8. Абаев, Н.В. Психологические аспекты буддизма // Н.В. Абаев – Новосибирск: Наука, 1991. – 134с.

9. Абаев, Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае / Н.В. Абаев. – Новосибирск: Наука, 1989. – 272с.
10. Баранов, Г.В. Фактор науки и проблема возникновения жизни // Символ науки. – Уфа: ООО Омега Сайнс, 2016. – 215с.
11. Вальцев, С. В. Предпосылки возникновения и основные вопросы науки о человеке // Проблемы современной науки и образования. 2012. №11 (11). С. 13-16.
12. Васькин, А.А.; Уланов, М.С. Пространство и время в буддийской картине мира // Вестник калмыцкого университета. 2013. №3 (19). С. 46-50.
13. Георгиевский, А. Б. Чарльз Дарвин основоположник эволюционной антропологии // Историко-биологические исследования. 2009. С. 137-150.
14. Гладышев, Г.П. Что такое жизнь с точки зрения биологической физической химии // Философия и космология. 2008. С. 67-72.
15. Загускин, С.Л. Возникновение и эволюция жизни с позиции хронобиологии // Пространство и время. 2014. №3 (17). С. 275-282.
16. Зарубко, Е.Ю., Левкин, В.Е. Ранний буддизм и когнитивная психология // Вестник Тюменского государственного университета. Социально-экономические и правовые исследования. 2006. №3. С. 252-258.
17. Обухов, В. Л. К вопросу о месте философской антропологии в системе антропологического знания // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2014. №4 (2). С. 75-83.
18. Пеленкова, А.В. Роль космологии в формировании мировоззрения // Система ценностей современного общества. 2008. №4. С. 69-73.
19. Радхакришнан, Сарвепалли Махаяна // С. Радхакришнан Индийская философия. Том 1. М.: Миф, 1993. – 624 с.
20. Резник Ю. М. Общая антропология: между философией и наукой // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2012. №1. С. 132-143.

21. Резник Ю. М. Предметные ракурсы современной антропологии: на пути к интеграции наук о человеке // Ученые записки ЗабГУ. Серия: Философия, социология, культурология, социальная работа. 2010. №4. С. 93-102.
22. Розин В.М. К проблеме демаркации естественных и гуманитарных наук, а также куда мы должны отнести космологию // Эпистемология и философия науки – М.: Институт философии РАН, 2007. №1 (11). С. 111-128.
23. Розенберг, О.О. Метафизика [Электронный ресурс] // О.О. Розенберг Проблемы буддийской философии – Режим доступа: <http://psylib.ukrweb.net/books/rozeo02/txt04.htm>
24. Розенберг, О.О. Проблемы буддийской философии / О.О. Розенберг Труды по буддизму – М.: «Наука», 1991. – 295с.
25. Сукиасян С. Г. О типах человеческой психики с позиций универсальной эволюции // Концепт. 2017. №2. С. 1-12.
26. Торчинов, Е.А. Доктринальная основа махаянской философии (литература сутр) [Электронный ресурс] // Е.А. Торчинов Философия буддизма махаяны – Режим доступа: http://royallib.com/read/torchinov_evgeniy/filosofiya_buddizma_mahayani.html#266240
27. Урбанаева И.С. «Специфика буддизма как философии и религии» // Вестник бурятского государственного университета. 2009. №8 – 264с.

Справочная литература:

28. Анитья [Электронный ресурс]//Энциклопедия философии буддизма под редакцией В.Г. Лысенко, режим доступа: http://www.fshq.ru/ENCYCLOPEDIA_OF_BUDDHIST_PHILOSOPHY/ENCYCLOPEDIA_OF_BUDDHIST_PHILOSOPHY_Anitya.html

29. Бодхи, Бхиккху. Некоторые основные принципы Буддизма [Электронный ресурс] // Бхиккху Бодхи. Лекции, прочитанные на конференции, посвященной памяти Салара Джунга. – Режим доступа: http://www.theravada.ru/Teaching/Books/Some_Basic_Principles_Of_Buddhism/bodhi_some-basic-principles-of-buddhism-1-perera.htm

30. Гносеология [Электронный ресурс] // История философии. Энциклопедия. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/gritz01/gnoseologija.htm>

31. Йогачара [Электронный ресурс] // Философия буддизма – энциклопедия режим доступа: http://www.fshq.ru/ENCYCLOPEDIA_OF_BUDDHIST_PHILOSOPHY/ENCYCLOPEDIA_OF_BUDDHIST_PHILOSOPHY_Yogacara.html

32. Канаева, Н.А. Татхагата-гарбха [Электронный ресурс] // Энциклопедия философии буддизма / Под редакцией В.Г. Лысенко, режим доступа: http://fshq.ru/ENCYCLOPEDIA_OF_BUDDHIST_PHILOSOPHY/ENCYCLOPEDIA_OF_BUDDHIST_PHILOSOPHY_Tathagata_garbha.html

33. Квантовая реальность [Электронный ресурс] // Буддизм алмазного пути: традиция Карма Кагью – режим доступа: <http://www.buddhism.ru/kvantovaya-realnost/>

34. Лысенко, В.Г. Дхармы [Электронный ресурс] // Философия буддизма. - М.: ИФ РАН, 2011. – Режим доступа: http://fshq.ru/ENCYCLOPEDIA_OF_BUDDHIST_PHILOSOPHY/ENCYCLOPEDIA_OF_BUDDHIST_PHILOSOPHY_Dharmu.html

35. Основы буддийского учения [Электронный ресурс] // Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/torchinov-ea/lekciya-2-osnovy-buddiyskogo-ucheniya>

36. Сансара [Электронный ресурс] // Энциклопедия философии буддизма / Под редакцией В.Г. Лысенко, режим доступа: http://fshq.ru/ENCYCLOPEDIA_OF_BUDDHIST_PHILOSOPHY/ENCYCLOPEDIA_OF_BUDDHIST_PHILOSOPHY_Samsara.html

37. Скандхи [Электронный ресурс] // Энциклопедия философии буддизма / Под редакцией В.Г. Лысенко, режим доступа: http://fshq.ru/ENCYCLOPEDIA_OF_BUDDHIST_PHILOSOPHY/ENCYCLOPEDIA_OF_BUDDHIST_PHILOSOPHY_Skandhas.html

38. Топоров, В.Н. Санкхья // Философский-энциклопедический словарь – М. Советская энциклопедия, 1989. – 816 с.

Учебная литература:

39. Концепции современного естествознания [Электронный ресурс] // учебник – режим доступа: http://rpa.studz.ru/_fr/1/uchebnik.pdf

40. Лысенко, В.Г. Ранний буддизм: Религия и философия. Учебное пособие / В.Г.Лысенко. – М.: ИФРАН, 2003. - 246 с.

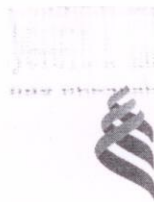
41. Михайлова, Л.А. Концепции современного естествознания. Учебное пособие. [Электронный ресурс] // – Режим доступа: - http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Science/mihail/03.php

42. Островская, Е.П. Классическая буддийская философия. Учебник для студентов вузов / Е.П. Островская. – СПб.: Лань, 1999. – 544 с.

43. Сочков, А.Л. Концепции современного естествознания: Утверждение релятивистской исследовательской программы. Учебно-методическое пособие. / А.Л. Сочков. – Нижний Новгород: Нижегородский госуниверситет, 2010. – 40 с

44. Торчинов, Е.А. Введение в буддизм // Е.А. Торчинов Введение в буддизм: Курс лекций – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.

45. Щербатской, Ф.И. «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов». Часть I. «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхармоттары / Ф.И. Щербатской. – СПб: АСТА-ПРЕСС LTD, 1995. – 395 с.



МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования
«Дальневосточный федеральный университет»

ШКОЛА ИСКУССТВ И ГУМАНИТАРНЫХ НАУК ДВФУ
Департамент философии и религиоведения
Кафедра теологии

ОТЗЫВ РУКОВОДИТЕЛЯ

на выпускную квалификационную работу студента Фролова Артема Романовича
(фамилия, имя, отчество)

Направление 47.03.03 «Религиоведение», группа Б 4406

Руководитель ВКР _____ к. филос. н. И.В. Мезенцев _____
(ученая степень, ученое звание, и.о. фамилия)

На тему _____ Осмысление научной картины мира представителями современного буддизма _____

Дата защиты ВКР «30» июня 2018 г.

1. Актуальность, теоретическая, практическая значимость темы исследования:

Данное исследование, безусловно, является актуальным в контексте развития концептуальных отношений между естественнонаучным знанием и религиозным видением мира. Работа А.Р. Фролова восполняет теоретический пробел в изучении заявленной тематики, а также имеет практическую значимость в разработке курсов, затрагивающих проблему соотношения науки и религии, а также изучающих положение религии в контексте современных форм постижения действительности.

2. Соответствие содержания работы заданию (полное или неполное): полное

3. Основные достоинства и недостатки выпускной квалификационной работы:

К достоинствам работы следует отнести хороший уровень изложения материала, а также понимание автором философской проблематики как буддизма, так и основоположений современного естественнонаучного знания. Существенных недостатков в работе обнаружено не было, однако стоит заметить, что буддийское мировоззрение можно было бы проанализировать более дифференцированно.

4. Оригинальность идей

В работе выдвигается целый ряд достаточно оригинальных идей, например, о схожести концепций современной биологии и генетики с философско-антропологическими установками буддизма.

5. Степень самостоятельности и способности выпускника к исследовательской работе (умение и навыки искать, обобщать, анализировать материал и делать выводы, последовательно и грамотно излагать материал):

Студент формировал текст всецело самостоятельно, так же самостоятельно он осуществлял подбор и анализ источников и исследований по теме. Материал в работе изложен достаточно четко и научно.

6. Результаты проверки ВКР в системе «Антиплагиат»: 86% оригинальности
7. Оценка деятельности студента в период выполнения выпускной квалификационной работы (степень добросовестности, работоспособности, ответственности, аккуратности и т.п.)

Студент добросовестно выполнял поставленные перед ним задачи, ответственно относился к написанию работы.

8. Достоинства и недостатки оформления текстовой части. Соответствие его оформления требованиям ГОСТ, образовательным и научным стандартам:

В целом, работа соответствует ГОСТ, текст грамотно выстроен.

9. Целесообразность и возможность внедрения результатов выпускной квалификационной работы:

Данную работу целесообразно использовать при формировании лекционных занятий в рамках курса «Наука и религия», а также «Религия в современном мире».

10. Общее заключение о присвоении квалификации и предлагаемая оценка выпускной квалификационной работы:

Выпускная квалификационная работа Фролова Артема Романовича выполнена качественно и заслуживает оценки «отлично». Студент достоин присвоения квалификации бакалавр по направлению подготовки «Религиоведение».

Руководитель ВКР
_____ к. филос. н.
(уч. степень, уч. звание)



И.В. Мезенцев
_____ (и о. фамилия)

«08» июня 2018 г.