

## **СПЕЦИФІКА СТАНОВЛЕННЯ ІРРАЦІОНАЛЬНО-МІСТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ БУДДИЗМУ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ**

**ЛЕОНІД МОЗГОВИЙ,**

*кандидат філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, соціально-політичних і правових наук Слов'янського державного педагогічного університету*

**У статті проаналізовано стратегії синтезів сучасної філософії з ірраціонально-містичними вченнями, зокрема буддизмом. Визначено історико-філософський зміст феномена містики. Установлено логіку розвитку буддології в європейській та вітчизняній традиціях.**

**Ключові слова:** буддизм, ірраціональне, містика, синергетика, антропологія, трансцендентне.

**Постановка проблеми і стан її вивчення.** Останнім часом у філософії намітилася й отримала значний розвиток тенденція відродження ірраціонально-містичних учень як духовних феноменів. Розгляд їх змісту показує, що в реальному історико-філософському процесі ірраціонально-містичного вчення в більшості випадків являють собою традиції, які розвиваються впродовж багатьох століть, що накладає відбиток на специфіку їх становлення та розвитку, протягом якого відбувається поступовий перехід від образно-символічної форми викладу змісту вчення до інтуїтивного характеру сучасної репрезентації містики.

Простеження тенденцій розвитку та методологічного становлення ірраціонально-містичної філософії буддизму дає можливість підійти до розгляду цього питання в сучасній філософській думці, яка має тісний зв'язок із європейською ірраціонально-містичною філософією й розвивалася в межах розуміння цього феномена у світовій філософській традиції.

Ірраціонально-містична філософія буддизму є певною методологією дослідження природи людини. Давні філософські та релігійні традиції, перш за все, традиції Сходу, мають досить цікаву техніку роботи зі свідомістю й тілом, спрямовану на досягнення вищих рівнів свідомості. Поряд із цим усе популярнішими стають ідеї, що вказують на недоліки позитивізму й раціоналістичної логіки. Люди все більше й більше переконуються в тому, що прогрес науки і техніки сам по собі не веде до реалізації мрій людства, не вирішує глобальних проблем, не позбавляє людини хвороб, страждань, смерті і воєн. Критична і скептична позиція щодо ірраціонально-містичної філософії як способу пізнання до сьогодні зберігаються. Справа в тому, що методи пізнання в містичних практиках такі, що суперечать методології класичної науки. Ставлячи на перше місце сотеріологічні ідеї, а разом із ними і пізнання певної трансцендентної реальності, духовні практики пропонують людині, яка прагне до істини, розвинути містичну інтуїцію, вироблення якої має супроводжуватися відмовою, з одного боку, від емпіризму, а з іншого - від логіко-дискурсивного мислення, цих двох стовпів західної науки й філософії. По-

дібна настанова ірраціонально-містичної філософії сприяла тому, що протягом тривалого часу наука не бажала включати містичний спосіб пізнання в число претендентів на володіння істиною.

Сьогодні ж, коли відбувається своєрідне "повернення" до ірраціонально-містичної філософії з боку науки, усе частіше звучать висловлювання про самоцінність містичних практик у пізнанні навколишньої дійсності та внутрішнього світу людини. Саме тому ряд дослідників (серед них Т. П. Григор'єва, В. С. Стьопін, В. В. Налімов та ін.) визначають синергетику не тільки як міждисциплінарну, нелінійну науку, де зближуються природничі й гуманітарні знання, але і як діалог, "зустріч" науки і релігії, раціоналізму і містицизму, Заходу і Сходу. Виявляючи великий інтерес до ірраціонально-містичної філософії, сучасна наука і філософія намагаються переосмислити її онтологію, антропологічні настанови, гносеологічні ідеї.

**Мета** цієї роботи - проаналізувати стратегії синтезів сучасної східної філософії з ірраціонально-містичними вченнями, зокрема буддизмом, простежити логіку розвитку буддології.

**Виклад основного матеріалу.** Наукова парадигма східної філософії останнім часом стає одним із претендентів на розкриття сутності антропологічного [1, с. 114]. Ця течія, на думку багатьох учених (Ф. Капрі, С. Грофа, К. Уїлбра та ін.), усе більше претендує на роль нової філософії людини. Її вихідний постулат: філософія повинна бути спрямована не на вивчення окремих проявів психіки людини, а на осмислення природи людини в цілому - у широкому світоглядному контексті, заснованому значною мірою на побудовах сучасної науки - теорії відносності, квантової фізики, космогонії та східної (а точніше - буддистської) антропології. С. Хорунжий зауважує, що, наприклад, тибетський тантричний буддизм та ісихазм - "найбільш глибоко від-рефлексовані метаантропологічні стратегії; вони побудовані на найбільш вивірених методиках організації, перевірки та тлумачення духовного досвіду. Пильність і методичність цих стратегій, сукупно із загальною приналежністю до парадигми духовної практики, не могли не спричинити суттєвих збігів у їх баченні реальності.

*№ 3 (110) березень-квітень 2011 р.*

Вони дають подібну феноменологічну дескрипцію наявного буття й емпіричної людини, розглядаючи останню як енергійну сутність - послідовність моментальних енергійних конфігурацій, які не містять у собі ніякого субстанціонального суб'єкта, ніякого принципу особистості або самоідентичності, але все ж несуть певні елементи структури та впорядкованості. Було б поспішним вважати, що в цьому енергійному баченні людини виражається східний погляд, на відміну від субстанціоналістського та есенціалістського західного погляду: в індійській думці буддизму передує субстанціоналістське вчення брахманізму" [5, с. 57]. Але далі обидві стратегії розходяться, приймаючи діаметрально різні настанови по відношенню до енергійної людини. Орієнтуючись на телос особистого буття-спілкування, християнська практика прагне до співпраці з енергіями цього буття, протягом якого структури людської істоти трансформуються унікальним чином - поступово сходять до поєднання з божественними енергіями, до набуття людиною особистості та ідентичності. Прагнучи до телоса нірвани, буддистська практика воліє припинення всіх афективних проявів, протягом яких енергійні структури людської істоти трансформуються також унікальним чином - поступово сходять до знищення більш повного, ніж фізична смерть, що обриває колооберти сансари і вже свідомо виключає особистість та ідентичність. Ці дві настанови - чисте втілення двох типів світоглядності, що відповідають світогляду космосу й світогляду особистості. Перед нами - буттєва біфуркація, онтологічний вибір, причому цей вибір стоїть поза опозицією "істинне - хибне": предмет вибору - аж ніяк не "предмет" судження, яке може бути істинним або хибним, а буттєва стратегія з відкритим результатом. Варто зауважити також, що в духовній ситуації наших днів склалися певні фактори, що сприяють буддистському вибору. Буддизм починає з того, чим закінчує сьогодні постмодернізм: із посиленого та полемічного затвердження смерті суб'єкта, ілюзорності всіх субстанціональних основ, із затвердження безособової людини, яка бачиться як потік станів. У східному християнстві немає цього пафосу негачії: тут також відсутній субстанціональний суб'єкт, але він відсутній спочатку і ніякої драматичної смерті його не відбувається, навпаки, тут панує пафос нового життя, який відкривається Христом. У підсумку виникає взаємне тяжіння і виборча спорідненість двох танатоцентричних дискурсів: для постмодерністської свідомості буддизм уявляється як природний подальший крок, як прямиий шлях поглиблення досягнутого й пережитого досвіду. Живі приклади сьогодні поширюються навколо нас, змушуючи згадати прогноз Карла Юнга: "...В історичній перспективі найважливішою рисою ХХ століття виявиться інтеграція буддизму до західної культури, релігійна складова якої постала в психологічному сенсі порожньою. У ній немає конструктивної духовності - конкретної культури допомоги людині, яка йде шляхом індивідуалізації. У кожній великій релігії багато часу й місця займає ритуальна частина, через яку нерідко важко пробитися до суті релігії. Ось чому сучасна філософія прагне показати суть шляхів духовного зростання, звертаючись до містичної традиції, яка, згідно з його думкою, поєднує в собі глибинне знання й тонке практичне мистецтво, що несуть принципіві наслідки для різноманітних сфер і думки, і життя [6, с. 15].

Ірраціонально-містична філософія буддизму в цьо-

му напрямі виступає не тільки як об'єкт дослідження, але і як об'єкт співвідношення й сполучення, орієнтир руху науки й розвитку людини. Піддаючи критичному аналізу стару методологію дослідження, яка ґрунтувалася насамперед на соціології, сучасні дослідники намагаються повернути ірраціонально-містичну проблематику до філософії. Не можна не погодитися із Є. Торчиновим щодо обмеженості сфери застосування соціологічної парадигми: "Різні соціологічні концепції релігії характеризують її тільки зовнішнім чином, описуючи й пояснюючи її функціонування, але не її сутність" [4, с. 21]. Ірраціонально-містичні явища мають у собі, перш за все, філософську основу, на що вказують уже самі методики містичних практик, а також поставлені цілі та завдання: досягнення особливого (зміненого) стану свідомості, контроль над концентрацією і диханням, досягнення певного інтуїтивного пізнання. Досягнення нірвани в буддизмі є шляхом духовного розвитку людини, її психічної трансформації.

Найголовнішим критерієм виявлення концептуальних основ містичних учень виступає категорія ірраціонального. Під ірраціоналізмом слід розуміти філософську течію, що проголошує примат нерозумного начала й робить його основною характеристикою самого світу. Ірраціональне принципово несумісне з розумом і його можливостями, воно знаходиться за його межами, воно алогічне та неінтелектуальне, не співставне з раціональним мисленням і навіть суперечить йому. Ірраціоналісти вбачають основу світорозуміння в чомусь недоступному розуму, іншій природі щодо нього, наслідком чого виступає сам нерациональний характер буття. У ірраціоналізмі навколишній світ є доступним для пізнання. Процес пошуку істини протікає шляхом її розуміння за допомогою позараціональних аспектів духовного життя людини: волі, почуттів, інтуїції, безпосереднього споглядання, уяви, інстинкту, підсвідомого, містичного "осяння" тощо. Істина, яка найчастіше виступає онтологічною основою філософів-іраціоналістів, є найглибшою таємницею буття, що не походить від системи логічних знань.

Аналіз зазначеної проблеми потребує уточнення самого поняття містицизму. Слово "містика" в перекладі з грецької означає "таємничий" та вживається для позначення особливої практики, спрямованої на досягнення безпосереднього спілкування і єднання з Богом в екстатичних актах одкровення. Містичне переживання має характер "безпосередності", "інтуїтивності" й супроводжується надзвичайно інтенсивними емоційними проявами. Такий підхід визначає містику як умонастрій людини, її власне буття не в координатах нашого чотиривимірного світу, але в ієрархії духовної структури світобудови в цілому. Це світогляд людини, упевненої в розвитку своєї духовної сутності та її еволюції, що спрямовується свідомістю, яка розвивається. Таким чином, містичне в контексті нашого дослідження розглядається як форма прояву іраціонального. Основою самостійності феномена містики є "містичний досвід", який являє собою переживання трансцендування суб'єктивності й буденних умов досвіду; містичний досвід має чітко виражений ціннісно-емоційний характер і може виступати джерелом гармонізуючого ставлення до світу. Генрих Дюмулен звертає увагу на те, що значно розширилися уявлення про містичну складову пізнання. Якщо концепція містицизму була сформована християнськими богословами, які закликали до безпосереднього спілку-

вання з персоніфікованим Богом та ігнорували містичний характер інших вірувань, то виникла необхідність провести межу між концепцією надприродного містицизму божественної благодаті й поняттям природного містицизму. Слід визнати, що нове уявлення не відповіло на деякі запитання, але породило безліч нових. Умовно позначимо містицизм як спробу людини піднятися до надсвідомого й надчуттєвого стану. Виходячи із цієї передумови, зауважимо, що виникає необхідність здійснення своєрідних взаємовідносин із Абсолютом у процесі безпосереднього містичного досвіду. Момент здійснення контакту з Абсолютом характеризується трьома неодмінними умовами, а саме: піднесенням особистості над світом чуттєвого сприйняття, подоланням бар'єрів фізичного існування й досягненням рівня Абсолюту. Залежно від обставин прояв цих трьох елементів може бути різним, але жоден із них неможливо редукувати повністю. Отже, містичну сферу слід диференціювати за характером її проявів, якими постають чаклунство, магія або умоглядна метафізика. З моменту встановлення контакту з Абсолютом містичний досвід, "засоби порятунку" і буддизм - особливо його містичну складову - слід розглядати як прояв релігійного життя. Будда та його послідовники розглядали містичне осяяння ("просвітлення") як "інструмент порятунку", за допомогою якого вони досягали "іншого берега".

Навколо буддистського містицизму створилося велике коло найрізноманітнішої дослідницької літератури. Але в більшості своїй вона має описовий характер, тобто викладає та аналізує основні положення вчень. Сіннет зауважує певну складність. Східний метод інтелектуального розвитку був завжди діаметрально протилежний методу, який народився разом із західною наукою. У той час, як Європа вивчала природу, вільно обговорюючи кожен крок і негайно публікуючи результати досліджень, азіатська наука вивчалася таємно, а її відкриття трималися в таємниці [2, с. 36].

Можна відзначити, що сьогодні існує багато дослідницьких робіт із буддизму як вітчизняних, так і зарубіжних учених, але в кожного дослідника можна знайти індивідуальну оцінку, індивідуальний підхід до тієї чи іншої проблеми, тим не менш відсутнє цілісне бачення доктрини буддизму як ірраціонально-містичної філософії.

Наукове вивчення буддизму почалося в Європі на початку XIX століття. Протягом цього століття поступово складаються основні буддологічні школи, які відігравали важливу роль протягом першої половини XX століття, й продовжують існувати до сьогодні.

Початок вивчення буддизму в Російській імперії належить до 20-х - 30-х років XIX століття, коли член Петербурзької Академії Наук Я. І. Шмідт опублікував низку буддологічних досліджень. Його роботи, написані на основі вивчення монгольських і тибетських джерел, мали широкий резонанс у Європі, а на його статтю про праджня-Парамо навіть послався А. Шопенгауер у кінці першого тому "Світу як волі й уявлення". Але справді наукове вивчення буддизму в Росії пов'язане з іменем академіка В. П. Васильєва.

Наступним видатним дослідником буддизму став О. О. Розенберг. Формально будучи учнем Ф. Щербатського, О. Розенберг, проте, був цілком незалежним і самостійним дослідником, висновки і методи якого значно відрізнялися від висновків та методологічних принципів видатного академіка. О. О. Розенберг - автор книги - "Проблеми буддистської філософії", яка

є другою частиною єдиної праці під назвою "Вступ до вивчення буддизму за китайськими і японськими джерелами". Уже звернення переважно до китайських і японських джерел відокремлює О. Розенберга від Ф. Щербатського, який обмежувався вивченням суто індо-тибетських джерел.

Книга О. О. Розенберга ознаменувала собою переворот у буддології. Він полягав у такому: О. Розенберг показав наявність декількох рівнів у буддизмі й принципову відмінність популярного буддизму від філософського буддизму. Він позначив необхідність вивчення буддистського вчення не тільки за суттю, але й за систематичними філософськими трактатами. Саме тексти шастри дозволяють зрозуміти філософський рівень буддизму, представлений і в сутрах, але не в систематичній формі. О. О. Розенберг уперше довів, що саме Абхидхарма є основою філософії буддизму, а головний предмет Абхидхарми - теорія дхарм - розглянута Розенбергом детально й усебічно. Він показав, що ніякого буддизму "взагалі" немає. Буддизм історично існував й існує тільки у вигляді окремих шкіл і напрямів. Разом із тим, одне положення теорії дхарм в інтерпретації О. Розенберга тривалий час видавалося досить загадковим. Справа в тому, що російський буддолог розглядає дхарми як певні трансцендентні й непізнавані носії, які лише маніфестують себе миттєвими спалахами в емпіричному "буванні". Тим часом класичні абхидхармістські тексти, включно з "Абхидхармакоша" Васубандху, на якій передусім базувалися розробки О. Розенберга, не містять у собі ніяких підстав для подібної інтерпретації: дхарми в них цілком "іманентні" елементарним психофізичним станам. Для розуміння інтерпретації О. Розенберга важливо пам'ятати, що працював він із китайськими та японськими джерелами, перш за все йогачаринської школи Хосо-сю. Тим часом на Далекому Сході із часів полеміки Фа-цзана проти Сюань-цзана проводився поділ між сутністю, або природою дхарм та проявами, або феноменами цієї сутності. Перше в інтерпретації О. Розенберга перетворилося на "трансцендентний" носій, друге - у його емпіричну маніфестацію. Проте якими б не були наукові здобутки О. О. Розенберга, засновником вітчизняної буддологічної школи став все-таки не він, а його старший сучасник, колега і вчитель - академік Ф. І. Щербатський. Перша з його монографій присвячена вченню логіко-епістемологічної гілки школи Йогачара, друга - філософії мадх'ямака і розуміння мадх'ямакою нірвани, третя - логіко-епістемологічному напрямку Йогачара. Вже з цього видно, що Щербатський та його школа займалися переважно буддистською філософією в її найбільш рафінованих формах, причому із часом значення філософського рівня буддистської традиції цією школою навіть абсолютизувалося, розглядаючись поза релігійно-доктринальним та практичним контекстами буддизму. Для опису буддистської філософії Ф. І. Щербатський використовував термінологію та інструментарій неокантіанської філософії, представленої в Росії насамперед такими мислителями, як А. Введенський та І. Лапшин.

Українська буддологія значно відстала від західної і східної буддології й поки ще не може виступати в якості рівного цим науковим традиціям суб'єкта сучасного науково-дослідного процесу. Тим не менше, можна відзначити плідність розробки певних соціально-антропологічних аспектів дослідження ірраціонально-містичної філософії буддизму, яка здійснюва-

лася сучасними українськими авторами - Я. В. Боцманом, А. І. Колодним, А. Е. Конверським, В. В. Ляхом, М. М. Мокляком, Е. М. Причепієм, Л. М. Сохань тощо. Так, В. В. Ляхом, Р. В. Ляхом застосований психоаналітичний підхід до філософії дзен-буддизму. В Інституті філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України під керівництвом В. В. Ляха у 2006 р. була захищена дисертація О. Ю. Стрелковою "Принципи дзен-буддизму у філософії Доучена", у якій розкриті центральні положення дзен-буддизму [3, с. 6].

#### Висновок

Підводячи підсумок, треба констатувати, що, хоча буддологія за останні сто років пройшла величезний шлях і про буддизм написано безліч академічних і популярних книг, дослідження буддизму залишається відкритим горизонтом науки. Одним із факторів, що визначають указану ситуацію, постає брак оглядів первинної та похідної джерельної бази буддистського світогляду. Головна проблема полягає в тому, що залишається не розробленим розуміння буддизму як єдиного у своєму розмаїтті філософського та культурного феномена, а мозаїка окремих текстів і напрямків не дозволяє досягнути цілісності буддизму, що

вміщує в себе все це різноманіття і не існує поза ним. Особливої уваги потребує факт відсутності цілісної розробки антропологічних вимірів ірраціонально-містичної філософії буддизму.

#### ЛІТЕРАТУРА:

1. Гроф С. Психология будущего / С. Гроф. - М. : АСТ, 2001. - 325 с.
2. Синнетт А. П. Эзотерический буддизм / А. П. Синнетт. - М. : Изд-во Духовной литературы, 2001. - 304 с.
3. Стрелкова А. Ю. Принципы дзен-буддизму у філософії Доучена : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук : спец. 09.00.05 / А. Ю. Стрелкова. - К., 2006. - 16 с.
4. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: транс-персональные состояния и психотехника / Е. А. Торчинов. - СПб. : Востоковедение, 1997. - 503 с.
5. Хоружий С. Заметки к энергийной антропологии. "Духовные практики" и "отвержение чувств": два концепта в сравнительной перспективе / С. Хоружий // Вопросы философии. - 1999. - № 3. - С. 55-85.
6. Юнг К. Предисловие к книге Д. Т. Судзуки "Основы Дзэн-буддизма" / К. Юнг // Буддизм. Четыре благородные истины. - М. : ЭКСМО-ПРЕСС, Харьков : ФОЛИО, 1999. - 992 с.

L. Mozhovyy

### **SPECIFICS OF BECOMING OF BUDDHIST IRRATIONAL MYSTICAL PHILOSOPHY IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY**

The thesis represents the analysis of strategies in contemporary philosophy as for synthesis with irrational mystical doctrines in general and Buddhism in particular. The definition is given to the historical philosophical sense of mysticism as a phenomenon. The logic of development which determines European and Ukrainian traditions of Buddhology is being revealed.

*Key words:* buddhism, irrational, mysticism, sinergetika, anthropology, transcendent.

© Л. Мозговий

Надійшла до редакції 04.03.2011

Редакцією журналу "Схід" у попередньому номері (№ 2 (109) лютий 2011 р.) допущена помилка у статті, розміщеній на сторінках 132-134: не вказано ім'я, прізвище і посаду співавтора.

Необхідно читати так:

УДК 1:316.3

## **ЕВОЛЮЦІЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ І. ФРАНКА НА УКРАЇНСЬКУ ІДЕЮ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ПРОБЛЕМ**

**ІГОРЬ ПАСЬКО,**

кандидат філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії  
Донецького відділення Центру гуманітарної освіти НАН України

**ВОЛОДИМИР САБАДУХА,**

кандидат філософських наук, завідувач кафедри соціальної роботи  
Луганського інституту праці та соціальних технологій

№ 3 (110) березень-квітень 2011 р.