

ІСТОРИОСОФІЯ ОСЯГНЕННЯ ТИБЕТСЬКОГО БУДДИЗМУ У ЄВРОПЕЙСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

Капріцин І.І. (м. Запоріжжя)

Анотація

В статті дається аналіз тенденцій історіософського осягнення буддизму у західній культурі.

Ключові слова

БУДДИЗМ, ТИБЕТСЬКИЙ БУДДИЗМ, ТРАДИЦІЇ КАРМА КАГЬЮ, БУДДОЛОГІЯ, ПОПУЛЯРИЗАЦІЯ, ІНТЕРПРЕТАЦІЯ, СИНКРЕТИЗАЦІЯ, ІНТЕГРАЦІЯ, ВТОРИННИЙ ЕКСПОРТ БУДДИЗМУ

Вступ

Буддизм - світова релігія, на протязі 2,5 тис. років традиційно розповсюджена в азіатському регіоні. У ХХ ст. світ став свідком поширення буддійського світогляду в країнах Заходу. Спостерігається ріст кількості його послідовників у Європі, Північній і Південній Америці та Австралії. На Заході буддизм представлений у всіх своїх традиційних формах (хінаяна, махаяна, ваджраяна), але найбільшу поширеність набули традиції *тибетського* і китайсько-японського напрямку (дзен-буддизм), що належать до ваджраяни, та виявляють методологічну спорідненість. Серед шкіл тибетського буддизму переважає традиція Карма Кагью. На сьогодні чисельно до Карма Кагью себе відносять приблизно тридцять тисяч носіїв європейської культури [9,384]. Традиція представлена у країнах: Франція, Голландія, Австрія, Німеччина, Швейцарія, Данія, Польща, Румунія, Сербія, Угорщина, Україна, Росія, Беларусь, Болгарія, Греція, Іспанія, Італія, Канада, США, Перу, Бразилія, Колумбія, Венесуела, Мексика, Болівія, Австралія, Нова Зеландія, Японія. Найбільшою кількістю громад Кагью вирізняються: Німеччина (75), Польща (50), Росія (75), більше п'ятнадцяти громад на Україні, які розташовані у найбільших містах країни. Соціальне середовище, у якому розповсюджений буддизм Кагью на Заході, представлене середніми шарами населення. Уникаючи перебільшення в поширеності буддизму серед населення західних країн, усе ж таки необхідно визнати, що в країнах європейської культури він є вже очевидним соціокультурним феноменом, що вимагає систематичного і всебічного дослідження.

Мета статті:

- дати аналіз зрушень в усвідомленні буддизму у західній культурі;
- визначити адекватність європейського уявлення про тибетський буддизм його практичному функціонуванню;
- проаналізувати тенденції у сприйнятті буддійського вчення на Заході.

Обговорення проблеми

Загальновідомо, що Будду протягом століть шанують у країнах Азії, ряді областей Сибіру й у Калмикії. Менш відомо, що діяльність Будди Шак'ямуні знайшла своє визнання й у Європі. У якості святого Будда має

своє місце в християнській релігії. У XVI столітті під ім'ям святого Йоасафата він з'являється у "Римському матриролозі". Православна церква також прийняла його до лику святих і 19 листопада відзначає пам'ять Йоасафа Прекрасного, царевича індійського, разом з пам'яттю преподобного Варлаама [16,68].

Знання про індійських мудреців-гимнософістів є присутнім у давньоруській літературі, починаючи з 14 століття: "Олександрія", "Про приходу в Рахманы", "Про Рахманех", "Ходіння Зосима до рахманів" містять приклади взаємодії грецької філософії і брахманських мудреців. Таким чином, ідеї індійської філософії доходили до російського читача задовго до Нового Часу [6,107-113].

Важливим, на наш погляд, фактом у питанні складання мисленнєвої моделі тибетського буддизму в західній культурі є те, що *першими його європейськими трансляторами, починаючи з XII століття, були християнські місіонери* [20,18]. "Звіти" християнських місіонерів навіть залучалися як джерела в роботах, присвячених Будді та його вченню [8,4]. Подана ними в мемуарах інформація відбиває все крізь призму християнського дуалізму. Природно вона не могла претендувати на об'єктивність у висвітленні буддизму, проте залишила глибокий слід у свідомості європейців. У цілому християнські дослідники демонстрували і продовжують демонструвати дві позиції ставлення до буддизму як до предмета свого інтересу: *критичну і ліберальну*. Але загальною, "цеховою" для них думкою є визнання ролі буддизму в історії релігії, як такої що підготовлює ґрунт для сприйняття християнства [19,298].

Початок планомірного нецерковного інтересу до буддизму на Заході датується кінцем XVIII ст. Його вивчення було підпорядковане цілям колоніальної політики і велося на ґрунті транснаціональних компаній (Ост-Індійської та ін.). Пізніше, на початку-середині XIX ст., інтерес до цього самотнього явища поширився в академічному середовищі, що стало причиною появи нового напрямку в європейській сходознавчій науці - *буддології*, яка зайнялася систематичним вивченням проблем виникнення буддизму, його ранніх текстів, впливу на культуру Сходу.

Інтерес до буддизму в Європі також стимулювався увагою до східних духовних феноменів представників німецької ідеалістичної філософії (А. Шопенгауер, Р.Вагнер, Ф.Ніцше). Вважається, що філософія А. Шопенгауера виросла з критики Гегеля і захоплення давньоіндійською філософією [12,299]. "Свій онтологічний песимізм і вчення про звільнення Волі Шопенгауер разом з кантовим апіоризмом підкріплював чотирма шляхетними істинами буддизму [21,12]. Філософ розгортав тему кризи європейської культури, яка зароджується, протиставляючи Світову Волю - Розуму, що необхідний тільки для того, щоб у разі потреби розбудити Волю, яка, у свою чергу, діє за своїми власними не-розумними законами. Виникаючу проблему "смиріння"

Волі, А. Шопенгауер припускав вирішувати за допомогою творчості, що на його думку, є найбільш чистим вираженням Волі. Саме так розумів свою музику композитор і філософ Р. Вагнер. Другий спосіб приборкання Волі, за Шопенгауером, - аскетизм, вмертвіння плоті "буддійська неутягненність у світову боротьбу за задоволення своїх бажань і жаль до усіх живих істот, у цю боротьбу втягнутих" [21,300].

Знайшовши в буддизмі співзвучну собі ноту страждання, А. Шопенгауер не звернув достатньої уваги на існування шляху припинення страждання. Інтерпретація Шопенгауером буддизму як песимістичної релігії у ХІХ ст. завдяки популярності філософа поширилася у філософській літературі. Але, аналізуючи зміст терміна "песимізм" - (від лат. *pessimus* - найгірший) як уявлення про те, що у світі переважає негативний початок; настрої безвихідності, невір'я в майбутнє і таке інше [21,8], виникають підстави переглянути істинність сталого звичним словосполучення «буддизм - песимізм». *Буддизм не може бути песимістичним вченням*, - у ньому немає безвихідності, страждань можливо позбутися та існує шлях звільнення від них. М. Еліаде з іншого боку підходить до того що "буддизм не можна прирівняти до "песимізму". «Йдеться про характерне для загального комплексу світових релігій вчення, засноване не на твердженні, а на запереченні. Прихильники чіткої логіки могли помітити визначену подібність між методикою Будди і методиками деяких неопозитивістів, зокрема Вітгенштейна» [23,71]. Проте, шопенгауерівське звернення до Сходу відіграло величезну роль у процесі (що не закінчився, втім, і до тепер) подолання філософського європоцентризму. Саме, починаючи з Шопенгауера, східна, насамперед, індійська, думка перестає розглядатися винятково як деяка "передфілософія", визнається не тільки її історико-філософська, а й власне філософська цінність [21,12]. Шопенгауерівські екскурси в сферу східної думки стимулювали і саме сходознавство, що поступово переходило від суто *філологічної до культурологічної та історико-філософської проблематики*.

У своїй творчості Ф. Ніцше, критикуючи християнство, протиставляв йому буддизм [10,33-36]. У його філософії, як відомо, неабияке місце займає теорія «надлюдини», що набула популярності у Росії на початку ХІХ сторіччя. Ступінь наближеності надлюдини до людини змінюється у різних творах в залежності від глибини розчарування філософа реакцією свого читача [11]. Але за загальною характеристикою надлюдина Ніцше у його перших творах за цією темою дуже нагадує опис стану Вивільнення у буддизмі.

Перші буддологічні дослідження велися на основі палійських джерел хінаяни, завдяки чому виникла так звана *Палійська школа буддології* (Б.Х. Ходжсон, Х. Керн, М. Мюллер, і ін.), представники якої не визнавали інших джерел, крім хінаянських. «Методологічний» підхід, що

оцінює тхераваду як щирий, першоджерельний буддизм, зберігся дотепер [13,17].

На початковому етапі свого розвитку, сходознавство як область наукового знання через нерозвиненість культурологічного аспекту ґрунтувалося на філологічних методах дослідження, концентруючись як на об'єкті дослідження на тексті, а не на людині. Аналогічний підхід поширювався і на буддологію. Філологічний підхід до перекладів буддійських текстів, викликав несприятливі наслідки для подальших буддологічних досліджень. Одним з наслідків панування "філології" у буддології було *уявлення про буддійську філософію* через її несхожість з європейською, що найчастіше вело до заперечення існування буддійської філософії як такої, у свою чергу, гальмуючи вироблення методологічних принципів до виділення філософії буддизму.

Значуща роль у рішенні проблеми дисбалансу лінгвістики і філософії в буддології належить *російській школі* (Б.Я. Владимирцов, Ф.І. Щербацький, С.Ф. Ольденбург, і ін.). Заслугою засновника школи В.П. Васильєва було звертання до китайської і монгольської буддійської літератури, як перекладної із санскриту, так і оригінальної. Залучення непалійських джерел дозволило йому впритул підійти до розуміння буддизму як складної системи ідей і досить об'єктивно простежити етапи розвитку цієї системи [13,12]. Зупиняючись на внеску найбільш видних представників російської буддологічної школи, наголосимо, що Ф. І. Щербацький у буддології відомий як один з перших західних перекладачів індійських філософських текстів із санскриту, "не філологічним методом, а з огляду на присутність в текстах філософського мислення" [22, 11]. Учень Ф.І. Щербацького О.О. Розенберг визнаний одним з реформаторів і творців буддологістської методології ХХ століття. Його інтерпретація деяких категорій буддійської філософії (дхарми, і ін.) багато в чому актуальна і в даний час [13,6].

Все ж, як вважає сучасний буддолог Є.А. Торчинов, представникам російської школи не вдалося перебороти тонких форм європоцентризму. На думку Торчинова, вони "послідовно використовували неокантіанську парадигму для опису буддійської філософії. Імпліцитно підтримуючи віру як в універсальність європейської філософської мови, так і в її здатність адекватно описувати феномени інокультурної думки" [18]. На підтвердження цього зауваження, читаємо в Щербацького, що для того, щоб зробити буддійську філософію "доступною особам не знайомим ані із санскритською, ані з тибетською мовами,...мова буддійських філософів передана по можливості мовою сучасної йому європейської філософії" [22,6].

За професійним інтересом філософів, науковців та теологів буддійською культурою цікавилися та використовували її аспекти у своїх творах літератори, у їхньому ряду: І. Гете, Ф. Шиллер, Г. Гейне - у Західній Європі; І. Франко, Л. Українка, К. Бальмонт, А. Білий, М. Волошин, Д. Мережковський, - у Східній Європі.

Торкнемося тут маловідомих сторінок життя українського Каменяра, який вважається фундатором української орієнталістики. У 1893 році Іван Франко захистив докторську дисертацію про Варлаама-Будду й одержав ступінь доктора філософії за роботу з орієнталістики. Його науковим керівником був учений-славист Ватрослав Ягіч (1838-1923). Проте головну роль у індологічній освіті І. Франка відіграв М. Драгоманов [7]. Заслугою І. Франка перед українською орієнталістикою є першість у наукових дослідженнях ("Короткий нарис староіндійського (санскритського) письменства"; "Варлаам і Йоасаф"), художньому перекладі (уривки з "Махабхарати", "Маркандея-пурани", "Сутта-ніпати") і науковому перекладі (Л.Фер "Будда і буддизм", Е. Елачич "Крайня північ - отчина людськості"). Таким чином, І.Франко може справедливо вважатися предтечею власне української за духом і мовою індології (включаючи буддологію), яка до нього була російськомовною [7].

Поетеса Леся Українка (1871-1913) після поради свого родича (дядька) Михайла Драгоманова працює над книгою "Стародавня історія східних народів", що містить розділ "Первісні арійці", а також переводить гімни Ригведи [7].

Заслуговує уваги популяризаторська діяльність теософського товариства (О. Блавацька, А. Безант, Р. Штейнер та ін.). Метою товариства його засновники бачили в "злитті широких об'єднуючих ідей Сходу з точним аналізом європейського Заходу" [3,49]. У книзі "Таємна доктрина" О.П. Блавацька, спираючись на Книгу Дзіан (Дзан), "не відому філологам" претендує на знання базового вчення існуючого в сутності всіх релігій" [4,XI]. Буддизм розглядається як моральне і фізіологічне вчення, що у цілому відтворює розповсюджене уявлення. Але, претендуючи на історичний огляд розвитку духовності, Блавацька ігнорує культурно-історичну специфіку, притаманну будь-якій окремо взятій релігії з їх від'ємними, властивими лише конкретному явищу цілями, не розрізняючи брамінське і буддійське вчення. Спираючись на історизм як метод перевірки претензій на володіння абсолютною істиною, можна помітити, що вона не зробила теософів більш функціональними в порівнянні з послідовниками інших духовних напрямків.

Необхідно також відмітити і популяризаторську активність ентузіастів - Миколи й Олени Рерихів. Подружжя Рерихів використовує деякі буддійські ідеї у своєму вченні "Живої Етики" ("Агні Йога"), прагнучи узагальнити й об'єднати містичний досвід буддизму, індуїзму, кабали, суфізму з науковими досягненнями і духовно-практичним досвідом Заходу, "Жива Етика" вбирає в себе і "Таємну Доктрину" О.Блавацької, її космогонічні й антропогонічні ідеї [1]. Практично "Жива Етика", як і "Таємна Доктрину" задовольняє інтелектуально-духовні потреби тієї частини сучасного населення, що орієнтована на постулювання думки про єдність усіх релігій, і загальну дискусивність по колу близьких питань. Практично вивірені і діючі методи "розширення свідомості" "Жива

Етика" з причин своєї еkleктичності і малого строку побутування надати не може.

Особливе місце в ряді популяризаторів буддизму на Заході займає К.Г.Юнг, який вважав, що, незважаючи на величезне значення дзен-буддизму для розуміння трансформаційного релігійного процесу, його використання Заходом неймовірно. У європейській культурі відсутні духовні потенції для дзена. "Єдиний рух у нашій культурі, що частково розуміє, чи, принаймні, повинен розуміти ці зусилля – психотерапія» [24,327]. Як свідчить сучасність, в оцінці «духовних потенцій» Заходу Юнг виявив зайву обережність. За свідченням Лами Оле Нідала, «...японці майже забули його (Дзен, І.К.). Вони дуже зайняті виробництвом "Соні" та "Дацунів", до такого ступеню, що почали імпортувати дзен-буддистських учителів з Америки" [9,29].

Розглядаючи *популяризацію буддизму на Заході*, необхідно відзначити діяльність його *інтерпретаторів*: Д.Т. Судзукі, А. Уоттса, Р. Бліса, К. Хемфріса, що намагалися викласти буддизм зрозумілим для європейського читача таким чином, зближуючи окремі поняття буддизму махаяни з поняттями західної філософії і культури [16,309].

Інтерес до буддизму завдяки Д.Т. Судзукі, як вважає К. Хемфріс, так зріс на Заході, що "усе більше і більше західних письменників намагаються виразити невимовне" [16,311]. Вийшло багато книг, автори яких, на думку К. Хемфріса, "не витратили досить часу й енергії для з'ясування місця Дзен в області духовної культури" [16,311].

Висновки:

1. Плодами загальної популяризаторської діяльності стало введення в повсякденний лексикон європейців таких понять східної філософії як реінкарнація, карма, нирвана, що саме по собі свідчить про початок *міжкультурних інтеграційних процесів*. Але забуваючи, що буддистська філософія генетично не зв'язана з європейською, перші дослідники захоплювалися частковими подібностями і бралися до порівняння таких частин, що є схожими тільки тоді, коли вони розглядаються окремо від буддистської системи [13,87]. Однією з головних причин перекошувань буддистського вчення на Заході є те, що література систематичних трактатів довгий час залишалася невивченою [13,86].

2. Аналізуючи інші причини відсутності ясності в західному розумінні сутності вчення Будди, можна вважати, що вони мають як об'єктивний, так і суб'єктивний характер. До *об'єктивних* причин належить те, що аматорські та "філологічні" переклади (ще й зроблені на ґрунті християнської парадигми), на яких у більшості засновували свої висновки західні дослідники, легко вели до "перекошеного розуміння Буддизму" [13,82]. До *суб'єктивних* засад неадекватного розуміння буддизму належить тенденція "наклеювання" негативних ярликів, типу "релігія втоми" (О. Шпенглер) чи "релігія стомленого фіналу цивілізації" Ф. Ніцше [10,36], "релігія егоїзму" (В.С. Соловйов [15,391]). Іншим боком суб'єктивного підходу в буддології є апологетична спрямованість деяких

дослідників (Ф.І.Щербацький, Д.Т.Судзукі), що призводило до невинного паралелізму, до прагнення викласти буддійську філософію в рамках європейської філософської системи.

Як до об'єктивних, так і до суб'єктивних факторів, що знижують істинність уявлень про досліджуваний феномен, може бути віднесене упереджене перебільшення буддологами значимості окремих частин буддійського вчення, чи-то хінаяна, на прикладі Палійської школи, чи махаяна - Д.Т. Судзукі, який писав: "У процесі свого розвитку буддизм вилився у форму, яка так сильно відрізняється від первісної, чи "примітивної", що ми маємо право підкреслити його історичний поділ на дві школи: хінаяна ("малий шлях порятунку") і махаяна ("великий шлях порятунку") [16,333]. *Виділені нами "переваги" буддологів виявляють залежність від хронологічної послідовності відкриття Заходом частин буддійського вчення й актуалізації різного рівня повчань на Сході в різні історичні проміжки.*

3. Відзначаючи ентузіазм і працездатність перших дослідників-інтерпретаторів, необхідно зазначити, що ми зобов'язані їм значним стимулюванням інтересу до буддизму, а також багатьма стереотипами, що не відбивають реальне положення явища. "Інтерпретаторський період" на Заході, без сумніву, має історіографічну цінність і є закономірним епістемологічним етапом у вивченні цього феномена.

4. Уявлення про *тібетський буддизм* у Європі в зв'язку з тривалою політикою закритості Тибету і досі є несформованим остаточно. Його вивчення базувалося переважно на субкультурних формах, похідних від тібетських гілок буддизму: монгольського, бурятського, калмицького, *що, безперечно, давало уявлення про культурні особливості функціонування буддизму, але не про сутність самого тібетського буддизму*, про який історично відомо, що він зберігає гілку індійської ваджраяни без викривлень.

5. Кризи ХХ століття на Заході викликали безліч форм соціального протесту. Як середовищу найбільш радикальної частини студентської молоді (хіппі, та ін.), так і творчій інтелігенції (бітницький рух) властивий ідеалістичний пошук змісту людського буття в умовах технологізованого суспільства. На *особистному* рівні у пошуках сенсу життя багато молодих людей із Західної Європи, зацікавлених суперечливими відомостями про буддизм, рушили на Схід для знайомства з цим явищем у традиційному для нього середовищі. Протилежним рухом було те, що під тиском китайської агресії та анексії території Тибету наприкінці 50-х років у західних країнах з'явилися перші буддійські лами-емігранти з країни – скарбниці повчань ваджраяни.

На *загальному* рівні важелями розвитку буддизму на Заході були протилежно спрямовані процеси - діяльність західних транснаціональних корпорацій (що розширюють своєю економічною присутністю в східних

країнах) сполучена з переміщенням великої кількості західних фахівців в азіатський регіон світу, та активізація в ХХ столітті міжетнічних міграційних процесів, що зумовило утворення анклавів східних культур у країнах європейської цивілізації, - значно збільшивши площу зіткнення двох цивілізацій.

6. Таким чином, *комплекс цих об'єктивних і суб'єктивних причин у сукупності з зацікавленістю частини інтелектуалів створив передумови для переносу буддійського вчення на Захід.* Як зазначалося, буддизм тут представлений різними напрямками, яким характерно більший чи менший ступінь синкретизації з явищами традиційної культури і соціальної діяльності. "Ряд буддійських ідей увійшли складовою частиною у філософські, соціально-політичні, психологічні, релігійні системи... західного світогляду (екзистенціалізм, "нові ліві", психоаналіз, дзен-католицизм та ін.)" [14,187]. Активні інтеграційні процеси призвели до появи прагматичної, "утилітарної" форми буддизму (використання буддійської медитації як аутотренінгу, засобу психічної саморегуляції, наприклад, спортсменами перед змаганнями, бізнесменами перед важливою угодою; поява понять "дзен-буддизм заради здоров'я", "дзен і гігієна" і ін.), власне кажучи відірваної від його релігійно-філософської основи. *Основними факторами, що вплинули на широке захоплення буддизмом у країнах Заходу, на думку автора, «з'явилися західна філософія і психологія (головним чином екзистенціалізм і психоаналіз)»* [14,193].

7. Активізується видавнича діяльність, як класичної буддійської, так і буддологічної літератури, праць сучасних лам, що викладають буддійський світогляд у умовах сучасного світу. Зростання кількості західних послідовників Будди, у тому числі на пострадянському просторі, привертає увагу дослідників: філософів, соціологів, культурологів, релігієведів (Е.С. Сафронова, Е.А., Торчинов, С.Ю. Лепехов, Н.В. Абаєв, В.Г. Лисенко, В.П. Андросов, В.І. Рудий, В.К. Шохін, Я.В. Боцман і ін.) З відкриттям «залізної завіси» у світі відбувається *процес вторинного експорту буддизму зі слов'янського світу.* Центри Карма Кагью в Прибалтиці, Ізраїлі, Північній Америці, Австралії і Новій Зеландії засновані вихідцями, що емігрували в ці країни з європейської частини пострадянського простору і на 2/3 складаються з них. Таким чином, на сьогодні на Заході буддизм пройшов шлях від елітарного захоплення інтелектуалів - до сфери суспільного досвіду, та представляється у якості засобу медіації кризисних явищ у духовній галузі західної культури. *Особливу актуальність буддизм як альтернатива західному світогляду набуває у умовах системної кризи європейської культури.*

Перспективи подальших досліджень:

До подальшого вирішення постає низка проблем світоглядного характеру:

- аналіз буддизму на Заході та детермінанти його інтеграції;
- аналіз буддійської філософії;

– аналіз західної філософської думки і буддизму.

Джерела

1. Агни йога / Под ред. Г.И. Каган. – Самара, «Афтоор», 1992,-623с.
2. Битек О. Африканские традиционные религии / Пер.с англ.– М.:Наука,1979.–220с.
3. Блавацкая Е.П. Биографические сведения. Репринтное издание. Харьков: РИО облполиграфиздата, 1991. - 145с.
4. Блавацкая Е.П. Тайная доктрина. – М.: Прогресс-Культура, 1992. - 384с.
5. Бонгард-Левин Г. Проповедник, поэт, драматург. Предисловие / Ашвагхоша. Жизнь Будды / Пер. К. Бальмонта. - М.: Художественная литература, 1990. – С. 33-41.
6. Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X – XVII веков: учеб. пособие. – М.: Изд-во МГУ, 1990. - 288 с.
7. <http://igorparusha.narod.ru//modus/1.html>
8. Карягин К.М. Сакиа-Муни (Будда). Его жизнь и философская деятельность. М.: «Форкис», 1991, - 54с.
9. Нидал О. 108 вопросов буддийскому йогину. Встречи с буддийским Учителем Оле Нидалом. – СПб, Питер, Алмазный Путь, 1994. - 84с.
10. Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов. Составит.и общ. ред. А.А. Яковлева: перевод. - М. Политиздат. – 1990. – С.17-93.
11. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей // <http://www.philosophy.ru/library/nietzsche/volya.html>; http://www.nietzsche.ru/books/book12_5.html; <http://www.inkacenter.ru/content/view/695/78>
12. Перцев А.В. Что действительно говорил Ницше? / Ф. Ницше. Утренняя заря. Мысли о моральных предрассудках. – Свердловськ: «Воля», 1991. – С. 291-304.
13. Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М.: Наука: Главная редакция восточной литературы, 1991. - 295с.
14. Сафронова Е.С. Некоторые аспекты эволюции буддизма на Западе. // Вопросы научного атеизма, 1989. - №39 – С. 186-208.
15. Соловьёв В.С. Что такое «доктрина теософского общества» // Гностики или о «лжеименном знании» - К. «Уцим-пресс», 1997. – 478с.
16. Судзуки Д.Т. Основы дзэн-буддизма// Буддизм.Четыре благородне истины. - М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2001. -309-847с.
17. Топоров В.Н. Введение и комментарии. /Дхаммапада/ Пер. с пали. - Рига: УНГУС, 1991. -103с.
18. Торчинов Е.А. Буддизм и мировая цивилизация в прошлом и настоящем // www.members.tripod.com/~etor_best/buddhcivil.html.
19. Уланов М.С. Русские православные богословы (XIX-началаХвв.) о буддизме. // Цирендорджиевські читання–2003. Збірник наукових статей. - К.: Стилос. – С. 293-299.

20. Уоддель А. Лхаса и ея тайны. Очерк тибетской экспедиции 1903 – 1904 года. - СПб.: Типография П.Ф. Пантелеева, 1906.
21. Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. - Л. Изд. Ленинградского Университета, 1990. - 288с.
22. Щербацкой Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть II. Источники и пределы познания. – Спб. Аста-пресс, 1995. - 295с.
23. Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований. - М.: «Рудомино», СПб: «Университетская книга», 1997. - 414с.
24. Юнг К.Г. Предисловие /Д. Т. Судзуки. Основы дзэн-буддизма // Буддизм. Четыре благородные истины: - М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2001. – С. 312-331.

Стаття надійшла 05.06.2006 р.