



История философии


History of Philosophy

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-392-401>

Научная статья / Research Article

Буддизм как учение «осевого времени» в творчестве Александра Меня

С.А. Нижников  , Ле Тхи Хонг Фьонг 

Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6
 nizhnikov_sa@rudn.ru

Аннотация. В статье проводится анализ интерпретации о. Александром Менем (1935—1990) буддизма как учения «осевого времени». За основу взято его семитомное произведение «История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни» (1970—1983). Прежде всего определяется методология, используемая о. Александром, которая носит компаративный и герменевтический характер. При этом он исходит из теистическо-христианской ценностной позиции, что, тем не менее, позволяет ему уважительно относиться к иным религиозно-философским традициям. Определяется своеобразие авторской интерпретации буддизма, как адекватные ее черты, так и односторонние, задаваемые ценностной установкой. Разводятся понятия трансценденции и трансцендентного, что позволяет провести компаративный анализ буддизма и христианства, оценок, даваемых о. Александром. Отрицание трансцендентного в буддизме не означает отсутствия трансценденции, особенно в понимании статуса нирваны, которая определяется сугубо апофатически. В индийском мирозерцании он находит пять существенных принципов, которые роднят буддизм и христианство, несмотря на все различие их позиций: апофатизм, отрицание высшей ценности земных благ, признание высокого достоинства личной аскезы в духовной жизни, понятие «кармы» как воздаяния (подчеркивается именно аспект воздаяния), представление о спасении-освобождении как главной цели религии. Эти принципы, по его мнению, «составляют прочный мост, соединяющий восточный религиозный опыт с Евангелием». Творчество А. Меня способствует расширению культурного горизонта, освобождению как от националистической, так и европоцентристской точек зрения, способствует развитию диалога, так необходимого именно сейчас. Отмечается, что концепция «осевого времени» К. Ясперса в целом позволяет избегать односторонних оценок, вскрывая общий исток всех осевых учений, который можно определить как «прорыв в трансцендентное»

Ключевые слова: буддизм, диалог, компаративный метод, осевое время, профетизм, теизм, трансценденция, трансцендентное

© Нижников С.А., Ле Тхи Хонг Фьонг, 2022



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Информация о финансировании и благодарности. Публикация выполнена в рамках научного проекта РФФ № 22-28-00162, «Концепция „осевого времени“ в контексте ин-теркультурного диалога».

История статьи:


Статья поступила 10.01.2022

Статья принята к публикации 19.03.2022

Для цитирования: *Нижников С.А., Ле Тхи Хонг Фьонг.* Буддизм как учение «осевого времени» в творчестве Александра Меня // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 392—401. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-392-401>

Buddhism as Teaching of the “Axial Age” in the Work of Alexander Men

Sergei A. Nizhnikov  , Le Thi Hong Phuong 

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University),
6, Miklukho-Maklaya str., Moscow, 117198, Russian Federation
 nizhnikov_sa@rudn.ru

Abstract. The article analyzes the interpretation of Fr. Alexander Men (1935—1990) of Buddhism as teaching of the “Axial Age”. It is based on his seven-volume work “History of Religion: In Search of the Way, Truth and Life” (1970—1983). First defines the methodology used by Fr. Alexander, which is comparative and hermeneutic in nature. At the same time, he proceeds from a theistic-Christian value position, which, nevertheless, allows him respectfully treats other religious-philosophical traditions. The originality of the author’s interpretation of Buddhism is determined, both its adequate features and one-sided, set by the value orientation. The concepts of transcendence and transcendent are differentiated, which allows conducting a comparative analysis of Buddhism and Christianity, assessments given by Fr. Alexander. The denial of the transcendent in Buddhism does not mean the absence of transcendence, especially in understanding the status of nirvana, which is defined purely apophatically. In the Indian worldview, he finds five essential principles that make Buddhism and Christianity related, despite all the difference in their positions: apophaticism, denial of the highest value of earthly goods, recognition of the high dignity of personal asceticism in spiritual life, the concept of “karma” as retribution (it is the aspect of retribution that is emphasized), the idea of salvation-liberation as the main goal of religion. These principles, in his opinion, “constitute a strong bridge connecting Eastern religious experience with the Gospel”. The work of A. Men contributes to the expansion of the cultural horizon, liberation from both nationalist and Eurocentric points of view, contributes to the development of a dialogue that is so necessary right now. It is noted that the “Axial Age” concept by K. Jaspers as a whole allows avoiding one-sided assessments, revealing the common source of all axial teachings, which can be defined as “a breakthrough to the transcendent”.

Keywords: Buddhism, dialog, comparative method, Axial Age, prophetism, theism, transcendence, transcendent

Funding and Acknowledgement of Sources. This paper has been supported by the Russian Science Foundation, grant no. 22-28-00162, “The ‘Axial Age’ Conception in Intercultural Dialogue”.

Article history:

The article was submitted on 10.01.2022

The article was accepted on 19.03.2022

For citation: Nizhnikov SA, Le Thi Hong Phuong. Buddhism as Teaching of the “Axial Age” in the Work of Alexander Men. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(2):392—401. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-392-401>

Введение: методология исследования

Отец Александр Мень (1935—1990) в своем многотомном произведении «История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни» (1970—1983) стремился написать «христианское изложение истории мировых религий» [1. С. 443]. Однако при этом он не отрицал значимости иных духовных традиций. Как и для Константина Леонтьева, для него многообразие украшает истину, которая, как и у Карла Ясперса, имеет единый исток в «осевом времени». В связи с этим можно слышать обвинения в адрес его исследования в апологии нехристианских верований. Вот как прокомментировал это Патриарх Московский и всея Руси Алексей II: «В своем богословском дерзновении отец Александр иногда высказывал суждения, которые, без специального рассмотрения нельзя охарактеризовать как безусловно разделяемые всей Полнотой Церкви. Что ж, „надлежит быть разномыслиям между вами, дабы явились искуснейшие“» [2. С. 213]. Сам о. Александр признавался в письме Юлии Рейтлингер (август 1985 г.), что он не занимается догматическим богословием, ибо не дерзает анализировать недоступные разуму тайны: «считаю свои знания в этой сфере недостаточными... Я просто верю, что истина у Бога и она превосходит мое понимание, и она прекрасна... Меня нередко обвиняют в рационализме, между тем я от него весьма далек. И на первое место ставлю веру, веру, которая является для меня единоспасающей» [3. С. 608—609].

Глубокое внимание к иным и восточным традициям обусловлено герменевтическим методом о. Александра, который стремился не отрицать, а понять другого, нисколько при этом не ставя под сомнение, не умаляя собственную веру. Стремиться понять другого не значит отказаться от своего, родного, но всегда связано со стремлением проникнуть в суть иных духовных миров. Глобализирующийся мир уже не даст возможности жить только со своим, но вынуждает соотноситься с другим, а для этого необходимо понимание, взаимопонимание, коммуникация и диалог. Как пояснял сам о. Александр, без проникновения в самый дух вероучений, без хотя бы частичного отождествления себя с их исповедниками невозможно ничего понять в сущности религий. Таковую герменевтику можно определить как метод постижения иных духовных миров: «Только путь внутреннего сопереживания, когда мы будем искать истину вместе с анимистом, буддистом, или греческим мыслителем, поможет нам уловить подлинную динамику религий» [4. Т. 1. С. 11]. При этом, конечно, он и не сторонний наблюдатель, ибо ставит своей целью вскрыть единую цепь развития религиозного сознания, так или иначе

приводящего к Новому Завету. Компаративистика для него — не бессмысленное и бесцельное сравнение в виде нагромождения эмпирических фактов. В предисловии к первому тому он пишет, что в христианстве завершился длительный всемирно-исторический процесс религиозных исканий человечества. Вместе с тем «христианство закрытого типа», отмечал о. Александр, не жизнеспособно в век глобализации [4. Т. 6. С. 155]. И он, как православный христианин, давал свой ответ на новый вызов современности — не уклоняться от злободневных вопросов, не отвергать иное и других, а стремиться понять, в полной мере сохраняя свою духовную идентичность.

Другой мотив, «оправдывающий» о. Александра, заключается в том, что он был убежден в универсальности духовного опыта, на основе которого и возможен диалог между представителями различных религий. Он стремился взглянуть на Евангелие в широкой мировой перспективе. Этот универсализм вытекал для него из «единства человеческой природы», тех переживаний, которые вызывают у человека «чувство Высшего и мысль о Нем» [4. Т. 1. С. 63]. При этом он не строил вавилонской башни некой панрелигии, как это делала Е. Блаватская в «Тайной доктрине» (на деле включая все религии в, по сути, индуизм), или, как это ни странно, кумир о. Александра — Вл. Соловьев, с его идеей объединения церквей под эгидой Первосвященника. Такая эклектика, которая на деле завершается устранением православия, как минимум, его растворением в иных религиях или конфессиях, вряд ли бы удовлетворила его. О. Александр отмечает, что несмотря на известную привлекательность подобного подхода к религиям, на деле оказывается, что он неизбежно приводит к их нивелированию и выхолащиванию как всякой конкретики, так и духовного многообразия. Подлинно христианское решение проблемы он видел как в преодолении «теософского обезличивания религий» [4. Т. 2. С. 9], так и «неоправданной узости псевдобиблеизма» [там же]. Он призывал к признанию ценного ядра в древних учениях, к осмыслению религиозных истоков и устремлений человечества.

При этом стоит отметить, что, хотя о. Александр множество раз указывал на величие Вл. Соловьева, даже посвятил первый том его памяти, назвав «великим христианским мыслителем» [4. Т. 1. С. 7], однако на деле их взгляды не тождественны. Взять хотя бы отношение к Платону и понимание его: у первого отрицательное, у второго — восторженное. Здесь сталкиваются, как отмечает А. Еремин, христианин-персоналист и христианин-платоник [1. С. 469]. Тем не менее о. Александр полагал, что он реализует намерение Вл. Соловьева — «объяснить древние религии...» [4. Т. 1. С. 10]. В своих лекциях — «Русская религиозная философия» — он также весьма высоко отзывается о Соловьеве, но и признает, что в его идее объединения церквей, всемирной теократии, «был элемент утопизма» [1. С. 55]. Подробный философский анализ концепции всеединства Вл. Соловьева он не осуществляет и не упоминает о его последнем периоде творчества, предсмертной работе «Три разговора...» (1900), в которой философ расстается со своей утопией и переходит на позиции эсхатологии.

Концепция же всеединства и богочеловечества Вл. Соловьева носит пантеистический и хилиастический характер, в то время как о. Александр понимал несовместимость христианства с отождествлением Бога и мира.

Отдавая должное пантеистической форме верования, о. Александр, тем не менее, не останавливается на ней. «Велика правда этого пантеизма, который нашел свое законченное выражение в Упанишадах, даосизме и в некоторых греческих и западноевропейских философских системах. Однако в сей правды пантеизм заключать в себе не может. Распространенность его связана с тем, что он открывает Бога в мире природы, в том, что доступнее всего наглядному созерцанию. Свою ограниченность он переносит на Абсолют и отождествляет Божество с безликой силой, пронизывающей Вселенную. Между тем безликость — свойство низшего бытия, на вершинах же мировой иерархии стоят личностные, разумные и самосознающие существа» [4. Т. 1. С. 48].

Первый том семитомника «История религии...» имеет вводный характер и касается истоков религиозного сознания и религий. Во втором речь идет о доисторической эпохе, магии, мифологии и начале великих духовных традиций. Третий том, «У врат молчания», посвящен уже собственно событиям осевого времени. О. Александр как бы дополняет исследование Карла Ясперса «Истоки истории и ее цель», выявляя «осевые черты» в культурах Древнего Китая, Индии, в четвертом томе — Греции, а в пятом — исследует собственно профетическое движение. И здесь мы обнаруживаем еще один метод, который берет на вооружение о. Александр — компаративный. Особенно очевиден этот метод в построении шестого тома, в котором анализируются все осевые культуры и их учения: «настоящее восстание против рабства природе и традиции, против институтов и верований, построенных на магической основе, произошло лишь в I тысячелетии до н. э. Мы имеем в виду проповедь великих *Учителей человечества*. На фоне старых ритуальных культур перелом этот представляется каким-то чудом, таинственным посещением из иного мира. Пошатнув тысячелетние устои, пророки, философы и основатели религий дали народам мощный импульс, который, подобно расходящимся по воде кругам, захватил почти все цивилизованные страны» [4. Т. 6. С. 10—11]. Именно тогда был заложен фундамент, на котором были воздвигнуты величественные здания мировых религий.

Анализируя все многообразие духовных учений человечества, о. Александр стремится увидеть и общее. Так, например, он обнаруживает его в, казалось бы, таких разных учениях, как даосизм и исихазм: здесь, в китайском даосизме, «мы обнаруживаем те общечеловеческие духовные корни, которые являются залогом сближения всех народов» [4. Т. 3. С. 30]. В осевое время, подчеркивает А. Мень, «большинство Учителей пересмотрело веру в космическую роль обрядов и сделало основой религиозного служения сферу нравственности» [4. Т. 6. С. 11]. Относясь с глубоким уважением ко всем духовным традициям человечества, вскрывая их универсализм, о. А. Мень, вместе с тем, видел и особенное в каждой из них.

Конечно, современная наука ушла далеко вперед, но прежде чем строго судить этот многотомный труд о. Александра Меня, необходимо помнить о времени, в котором он его создавал, и условия, в которых он жил, по сути ожидая ареста.

Буддизм в творчестве о. Александра Меня

Говоря о буддизме, у о. Александра можно найти такие строки: «Проникнутый отвращением ко всякому бытию, Будда рассматривал угасание жизни как конечную цель для познавшего истину. Продолжая традицию Упанишад, он учил о тщете всех земных усилий и довел до апогея жажду чистого Абсолюта» [4. Т. 6. С. 25]. Ссылаясь на исследовательскую литературу и исходя из своей теистической позиции, о. А. Мень определяет буддизм Будды как атеистический, религию не спасения, а освобождения, основанного на собственных усилиях. Вместе с тем он отмечает эволюцию некоторых направлений буддизма в сторону возможного теистического толкования, что анализировали также А. Торчинов и А. Пятигорский. Прежде всего, о. Александр ценил буддийскую этику, но отсутствие веры он характеризует отрицательно, полагая, что мораль может основываться только на положительной метафизике и немислима без нее. Однако буддизм не теистическая религия, и поэтому вера в трансцендентное начало не характерна для него. Поясним эти принципиальные моменты.

Ясно, что во многом та исследовательская литература, на которую опирался А. Мень, оставляла желать лучшего, многие исследования уже устарели. Вместе с тем интересным оказывается тот факт, что он увидел в буддизме принципиальную черту осевого времени: «Будда же остановился на радикальном отрицании бытия со взором, прикованным всецело к Трансцендентному» [4. Т. 6. С. 25]. И действительно, трансценденция обнаруживается в трактовке основополагающего понятия буддизма — нирваны, которая определяется сугубо апофатически: «Прежде всего мы должны отбросить мысль, что учение о Нирване — теоретическая догма. Напротив, Будда как будто бы намекает именно на то, что в теоретическом плане ее невозможно осмыслить, ибо она выходит за пределы нашего логического понимания. Итак, путь к ней — путь чистого созерцания» [4. Т. 3. С. 144]. Кроме того, нирвана, которую можно было бы определить как состояние чистого сознания, трансцендентна по отношению к его содержанию. На трансцендентность, присутствующую в буддизме, указывает и А. Пятигорский [6. С. 282, 283]. О. Александр, опираясь на апофатическую характеристику нирваны, отмечает, казалось бы, парадоксальный факт, что на самом деле Будда отверг не трансцендентное, а «все, кроме Трансцендентного» [4. Т. 3. С. 146]; для Будды «залогом спасения от быстротекущего и мятежного мира сансары и дхарм является наличие некоего трансцендентного Сверхбытия» [4. Т. 3. С. 145]. Тем не менее, известный отечественный буддолог А. Торчинов, напротив, отмечает, что

буддийское понимание причинности — *пратитья самутпады* — «носит сугубо имманентный характер, не оставляя места для скрытой таинственной трансцендентной причины (Бог, судьба и тому подобное)» [7. С. 239].

Спор об отсутствии или присутствии в буддизме чего-то трансцендентного можно разрешить через разведение и уточнение используемых понятий — *трансценденции* и *трансцендентного*. Отрицание трансцендентного не означает отсутствия трансценденции, особенно, как было сказано, в понимании статуса нирваны. Другой современный исследователь буддизма, А. Пятигорский, кроме прочего, обнаруживает возможность и трансцендентного толкования «Я» в некоторых школах буддизма [8. С. 97].

По аналогии можем обратиться к творчеству М. Хайдеггера, который в своих работах негативно высказывался о теологии, отрицая метафизику трансцендентного. Но он же, вместе с тем, развивал учение о бытии-сознании, «вот-бытии» — *Dasein*, как трансценденции: «Бытие есть трансценденция в прямом и первичном смысле» [9. С. 205]. Таким образом, мы можем выделить общую черту буддистской нирваны и хайдеггеровского бытия, — это трансценденция, всецелый апофатизм, недопустимость какой-либо объективации (хотя представляется, что хайдеггеровское *Dasein* все же в большей степени субстанциально, чем буддистская нирвана). М.К. Мамардашвили называет такое трансцендентное, следуя кантовской традиции, «пустым понятием», то есть «понятием, которое не имеет предмета», которое «действует в качестве символа», является некой «точкой опоры» для сознания [10. С. 25]. О. Александр (Мень) отмечает в этой связи, что это некое «иное, как безатрибутное *Абсолютное Начало*, о котором учит мистическая философия Востока и Запада» [41. Т. 3. С. 145—146]. Таким образом, можем констатировать, что в буддизме нет субстанциального трансцендентного, но есть трансценденция.

Исходя из теистических установок, о. Александр пишет далее, что между этикой Будды и его учением о бытии, то есть метафизикой (онтологией), не было органической связи. Знакомство с современными работами отечественных буддологов, таких как, например, А. Торчинов, В. Рудой, А. Пятигорский и др., хорошо показывает, насколько тщательно и глубоко в буддистской онтологии проработаны данные вопросы: этика в нем непосредственно вытекает из онтологии, учения о дхармах, скандхах и т. д. Однако дынные исследования появились уже после гибели о. Александра, поэтому он и пришел к выводу, что «Будда решительно противопоставил Божество миру и невольно обесценил любую человеческую деятельность, а следовательно, и мораль» [4. Т. 6. С. 26, 28]. Тем не менее, о. Александр описывает понятия дхармы и скадхи и приходит к выводам, сделанным позднее известными российскими буддологами: «В сущности, он, пожалуй, никогда не заходил так далеко, чтобы отрицать всякое непреходящее основание в личности, но ему хотелось рассеять заблуждения касательно того, что есть истинный человек» [4. Т. 3. С. 130—131]. Конечно, о. А. Мень не мог согласиться со статусом души в буддизме, ее несубстанциальностью.

Не со всеми суждениями о. Александра сегодня можно согласиться. Так, например, его оценки «метафизики» буддизма весьма спорны. Видимо, он был ограничен в первоисточниках и качественной исследовательской литературе по данной теме. Будду он называет атеистом, а буддизм — странной религией без Бога. Но Будда скорее умалчивал относительно метафизических вопросов, чем отрицал их. Об этом свидетельствуют исследования, например, А. Торчинова. Завершает свой анализ буддизма о. Александр словами признательности и высокой оценки деятельности Будды, его проповеди сострадания ко всему живому. Таким образом, в целом негативно относясь к «метафизике» буддизма, исходя из теистической парадигмы, о. Александр чрезвычайно высоко оценивал личность Будды. Буддизм для него остается «одним из величайших учений дохристианского мира» [4. Т. 6. С. 26].

Несмотря на всю свою «теистичность», о. Александр, используя компаративный метод, отмечает, что «Бог Израиля столь же непостижим и за пределами, как Нирвана Будды» [4. Т. 6. С. 30], а сам Будда «был одним из первых экзистенциальных философов» [4. Т. 3. С. 124]; «В его проповедях и изречениях сквозит определенная метафизическая система, которую он старательно прячет под агностической фразеологией» [4. Т. 3. С. 125].

В индийском мирозерцании о. Александр находит пять существенных принципов, которые роднят буддизм и христианство, несмотря на все их различие:

- апофатизм;
- отрицание высшей ценности земных благ;
- признание высокого достоинства личной аскезы в духовной жизни;
- понятие о «карме» как воздаянии (здесь подчеркивается именно аспект воздаяния);
- понятие о спасении-освобождении как главной цели религии.

Из этого о. Александр делает следующий вывод: «Невзирая на то, что в Индии эти пять принципов нередко принимали весьма далекие от христианства очертания, они тем не менее составляют прочный мост, соединяющий восточный религиозный опыт с Евангелием» [4. Т. 3. С. 181—182].

Заключение

Буддизм, хотя и не является теистическим учением о субстанциальном бытии, тем не менее также принадлежит к осевому прорыву в сферу трансценденции. Именно тогда «человек Запада и Востока пробудился к мировоззренческому поиску истины своего бытия и своего назначения» [11. С. 300]. Это пробуждение К. Ясперс назвал «одухотворением» [12. С. 21], а мы бы определили как «духовную революцию». А.В. Семушкин констатирует, что «последующая цивилизация предала заветы первых учителей человечества; она вытравила из человека глубину мировоззренческого страха и озабоченности и сделала из него беспечного потребителя и прогрессирующего завоевателя природы. И вот теперь экзистенциальная задача состоит в том, чтобы

восстановить утраченную веру отцов вселенской “философской церкви”, возвратиться к изначальной смысложизненной озабоченности человека самим собой» [11. С. 301]. Именно эта озабоченность чувствуется на страницах многотомной «Истории религии...» о. Александра Меня. Не должна она покинуть и современного человека, если он хочет сохранить себя именно как человека, как существо моральное и стремящееся к высшему. Творчество А. Меня способствует расширению культурного горизонта, освобождению как от националистической, так и европоцентристской точек зрения, способствует развитию диалога, так необходимого именно сейчас.

Список литературы

- [1] Еремин А.А. Отец Александр Меня. Пастырь на рубеже веков. М. : Carte Blanche, 2001.
- [2] Двадцать лет без отца Александра Меня. И с ним. М. : Центр книги Рудомино, 2010.
- [3] Илюшенко В.И. Отец Александр Меня: Жизнь. Смерть. Бессмертие. М. : Центр книги Рудомино, 2010.
- [4] Меня А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: в 7 т. М. : СП «Слово», 1991—1992.
- [5] Меня А. Русская религиозная философия. М. : Жизнь с Богом, 2008.
- [6] Пятигорский А.П. Введение в изучение буддийской философии. М. : Новое литературное обозрение, 2007.
- [7] Торчинов Е. Пути Востока и Запада: Познание запредельного. СПб. : RUGRAM Пальмира, 2021.
- [8] Нижников С.А., Воробьев В.В. Проблема статуса «я» как антропологической категории в буддийской философии // Новые исследования Тувы. 2021. № 2. С. 92—99. <https://doi.org/10.25178/nit.2021.2.8>
- [9] Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие / М. Хайдеггер. М. : Республика, 1993. С. 192—220.
- [10] Мамардашвили М.К. Трансценденция и бытие // Необходимость себя / М.К. Мамардашвили. М. : Лабиринт, 1996. С. 24—40.
- [11] Семушкин А.В. Философская вера экзистенциализма и ее притязания на универсальное мировидение // Избранные сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 2009. С. 285—304.
- [12] Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zurich : Artemis-Verlag, 1949.

References

- [1] Remeni AA. *Father Alexander Men. Shepherd at the turn of the century*. Moscow: Carte Blanche publ.; 2001. (In Russian).
- [2] *Twenty years without father Alexander Men. And with him*. Moscow: Rudomino Center for the Book Publ.; 2010. (In Russian).
- [3] Ilyushenko VI. *Father Alexander Men: Life. Death. Immortality*. Moscow: Rudomino Center for the Book Publ.; 2010. (In Russian).
- [4] Men A. *History of Religion: In Search of the Way, Truth and Life. In 7 vols*. Moscow: Slovo publ.; 1991—1992. (In Russian).
- [5] Men A. *Russian Religious Philosophy*. Moscow: Living with God publ.; 2008. (In Russian).
- [6] Piatigorsky AM. *Introduction to the Study of Buddhist Philosophy*. Moscow: New literary review publ.; 2007. (In Russian).

- [7] Torchinov E. *Paths of East and West: Cognition of the Beyond*. St. Petersburg: RUGRAM_Palmira Publ.; 2021. (In Russian).
- [8] Nizhnikov SA, Vorobiev VV. The Problem of the Status of “Self” as an Anthropological Category in Buddhist Philosophy. *New Reseach of Tuva*; 2021;(2):92—99. (In Russian). <https://doi.org/10.25178/nit.2021.2.8>
- [9] Heidegger M. *Letter on „Humanism“*. In: Heidegger M. *Time and Being*. Moscow: Republic publ.; 1993. pp. 192—220. (In Russian).
- [10] Mamardashvili MK. *Transcendence and Being*. In: Mamardashvili MK. *The Way I Understand Philosophy*. Moscow: Labirint publ.; 1996. pp. 24—40. (In Russian).
- [11] Semushkin FV. *Philosophical Faith of Existentialism and Its Claims to the Universal World Outlook*. In: Semushkin FV. *Selected Works in 2 vols*. Vol. 2. Moscow; 2009. pp. 285—304. (In Russian).
- [12] Jaspers K. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zurich: Artemis-Verlag; 1949. (In German).

Сведения об авторах:

Нижников Сергей Анатольевич — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: nizhnikov_sa@rudn.ru). ORCID: 0000-0002-3456-2445

Ле Тхи Хонг Фьюнг — аспирант, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: 1042195184@rudn.ru). ORCID: 0000-0001-6334-4132

About the authors:

Nizhnikov Sergei A. — CSc in Philosophy, Professor at the Department of History of philosophy, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: nizhnikov-sa@rudn.ru). ORCID: 0000-0002-3456-2445

Le Thi Hong Phuong — PhD student, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: 1042195184@rudn.ru). ORCID: 0000-0001-6334-4132