



УДК 1/14

ЧЕЛОВЕК И ОБРАЗ ЕГО ВНУТРЕННЕГО МИРА В ЗАПАДНОЙ И ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ



Тетюев Леонид Иванович – доктор философских наук, профессор кафедры этики и эстетики, Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского. E-mail: tetjuewl@mail.ru

Фахрудинова Эльмира Рэстэмовна – кандидат философских наук, ассистент кафедры философии, гуманитарных наук и психологии, Саратовский государственный медицинский университет имени В. И. Разумовского. E-mail: elmirafah@yandex.ru

В статье анализируются исходные основания философской рефлексии образа человека и его внутреннего мира, получившего свое историко-философское выражение в модусах мировых культур Европы и Запада. На основе компаративистского анализа осуществляется реконструкция трех философских подходов – герменевтического, философского историзма и метафизического в современной ориенталистике. Методология философской компаративистики призвана обосновать многообразие мировой философии, дополнить диалогом существующие представления. Отмечается, что формируется экзистенциалистский вариант прочтения философской мысли на Востоке. Если европейский Запад символизирует собой волю, активность и рациональное достижение цели, то Восток – недеяние, покорность и отрешенность. В философии буддизма, однако, получает развитие трансцендентально-философская традиция, близкая взглядам представителей европейского трансцендентализма. Буддийская идея «вѣдения», «созерцания» понимается как основа действования. Подобно взглядам представителей европейского трансцендентализма, выдвигается положение, что действовать означает созерцать, а абсолютная воля является конечной. Уникальность восточного способа мышления в том и состоит, что абсолютное небытие воспринимается как «конечная» реальность. Параллели между буддийской философией небытия и трансцендентализмом Хайдеггера усматриваются в обращении к философии Аристотеля и Канта.

Ключевые слова: философская компаративистика, философия европейского Запада и Востока, буддийская философия небытия, европейский трансцендентальный идеализм Канта и Хайдеггера.

DOI: 10.18500/1819-7671-2017-17-4-410-415

История мировой философской мысли свидетельствует о том, что постижение образа человека и его внутреннего мира всегда опирается на устойчивые элементы культурного наследия, традицию народа, самобытный взгляд на человека и его жизненный мир. В основании мифологического, религиозного, теологического и философского подходов к феномену человека следует усматривать историю самосознания человека. Как заметил М. Шелер, известный антрополог европейской мысли, вся история

философско-антропологической мысли должна рассматриваться как «летопись самосознания человека».

Г. Хенгстенберг в книге «Натуральная философия» пишет, что в каждом вопросе, поставленном человеком миру и самому себе, сам человек прямо или косвенно ставит себя под вопрос – причиной тому эволюция самой природы и самозволюция человека. «Человеку свойственен принцип выражения», который можно определить как своего рода «изначальное» отношение к миру, Богу и самому себе. Немецкий философ выделяет в качестве принципа выражения человека принцип личности. Этот принцип выступает *лейтмотивом понятия человека*, в котором понятие «человек» является «динамической формой слияния духа и тела» [1, S. 330]. Как видим, сущность человека не только определяется как нечто «срединное» или некое «промежуточное» существование, а имеет сугубо объединяющий характер, сочетающий в себе *интегративные проекции* бытия мира материального и духовного, природного, тварного и идеального, божественного.

Во всем многообразии подходов к интерпретации человека и его внутреннего мира в мировой философской мысли традиционно выделяются две традиции – *восточная* и *западная*. При всей видимости разноречивости философских школ и направлений стран, регионов все больше выявляются их общая определенность и взаимодополнительность. Современный полифоничный мир требует «кооперативной коммуникации» в философии, синтетичности построений, учитывающих опыт Запада и Востока [2, с. 3–6]. Бинарные оппозиции прошлого в философии («Европа–Восток») сегодня должны быть *проверены* на предмет поиска универсальной составляющей. Методология философской компаративистики в этом случае призвана обосновать многообразие мировой философии, дополнить диалогом существующие представления. Как определяет А. С. Колесников, «философская компаративистика нацелена на поиски выхода за пределы обособленных философских культур через обогащение содержания языка философских понятий и смысла рефлексии. Опираясь



на методологию трансцендентальности, она выделяет предельные типы философствования, рассматривает их соотношения, анализирует особенности индивидуального творчества. В эпоху наступления различных форм глобализации философская компаративистика раскрывает многообразие духовной культуры, заботится о самобытности философских культур, пытается найти их универсальную составляющую» [3, с. 28–29].

Вопреки различию культурных традиций Европа и Восток следуют все же одной человеческой логике, отделяя телесное (природное, физическое, материальное) от ментального (связанного с культурой и социальностью) и духовного (идеального, божественного, святого). Сравнительный анализ показывает, что, несмотря на общую единую – трансцендентальную логику развития образа человека, восточная и западная традиции, однако, существенно отличаются. В западной культуре образ человека восходит к идее «эллинистического чуда» греческой философии. Тема человека впервые ставится Сократом и софистами. Протагор определяет человека «мерой всех вещей». Человек, по мнению Платона, есть душа, и задача его жизни состоит именно в том, чтобы разумно приготовить к окончательному «освобождению души из тела-темницы» и посредством самосовершенствования достигнуть мудрого созерцания идей, образов другого – истинного бытия мира. Аристотель разрушает платоновский дуализм души и тела, соединяет их в одной природной субстанции, определяя две неполных природных сущности в качестве формы и материи. Философский образ человека во многом обязан европейской философии, породившей в науке этику самообладания и самовоспитания человека.

Европейская концепция человека основывается на предельно личностном представлении о Боге. Греки и римляне, как и восточные народы (вавилоняне, шумеры, египтяне), опирались в своих представлениях на древние космогонические гипотезы. Истина о человеке в истории европейского самосознания восходит к единственному и абсолютному первоначалу всего сущего, в том числе мужчины и женщины, – к Богу. Человек есть творение Бога, и потому он – образ и подобие Бога. Бог, Абсолют вступает в личные отношения с человеком. Человек создает свою собственную историю и собственную судьбу. Через деяние Христа мы все христиане – дети одного Отца и потому все братья и все равны. Конечной целью человека является идея полного достижения блага как такового, а в качестве конечной цели – полное постижение Бога как

высшей истины и высшего блага. Христианский Бог – Бог евангельского откровения [4, с. 64–70].

Немецкий идеализм воскрешает платоновский идеал человека – свою полноту человек обретает через совершенное знание. Самым энергичным сторонником философской антропологии, считает М. Бубер, был И. Кант [5, с. 203]. В трансцендентальной философии И. Канта человек обосновывается как моральное существо, опыт которого не ограничивается сознанием эмпирического Я, но восходит к трансцендентальному единству самосознания всеобщего. Человек есть сам по себе цель и вместе с этим – цель всего человечества. «Цель всех успехов в области культуры, которые служат школой человеку, – применять полученные знания и навыки к миру, – пишет И. Кант, – но наиболее важный предмет в мире, к которому эти знания могут быть применены, – это человек, поскольку он есть собственная последняя цель» [6, с. 138]. Однако уже в философии Гегеля человек превращается в умозрительное существо, в качестве одного из моментов развития Абсолютного Духа. Гегелевское стремление к поиску Абсолюта утверждает пантеистический взгляд на мир, в котором идея конкретного человека и личности «снимается» рационалистическим представлением о Едином и Целом.

Современные направления антропологического толка, такие как феноменология, персонализм, экзистенциализм и собственно философская антропология, выявили одну странную закономерность: предмет философии должен сводиться к разъяснению и раскрытию смысла бытия. При этом смысл человеческого существования выявляется через обращение к субъективности (человеку как индивидуальному субъекту) как действующей первооснове всякой объективности, раскрытие субъективных человеческих форм конституирования (учреждения) мира. Сама же идея человека растворяется в специальных дисциплинах, и ее образ расписывается по всевозможным моделям и парадигмам теоретического знания.

Однако все настойчивее исследователи начинают говорить о единой философии человека [7], о единой философской традиции землян. Эта проблема решается уже на пути поиска человека как образа целостности. Главное различие в понимании человека на Востоке и Западе в последнее время связывается с установлением отношения подчиненности между выявленными структурными элементами [8].

Так, на Востоке в качестве внешнего проявления человека в мире определяют его физическое тело – своего рода символ воплощенного



эфирного тела как матрицы и образа, которое и является физическим телом. Эфирная форма тела является воплощением тела астрального, астральное же состояние выражает определенную форму воплощения ментального тела. Согласно Веданте, началом в человеке является Атман – душа, дух, самость, субъективность, соответствующая по своей внутренней природе всеобщему началу – Брахману. Главное – это охватить разумом Первую Сущность, Единое (Целое). Осознать его – это все равно, что осознать весь мир, жизнь и судьбу человека. Брахман – «это вся Вселенная» и тем не менее природа его духовная; «жизнь – его тело, форма его – свет, душа его – пространство»; в нем заключены все деяния, желания, запахи и вкусы [9, с. 223–224]. Первозданная сущность сотворила мир и человека. Атман олицетворяет в человеке божественную сущность. Определенные основания тому дает и сама «восточная реальность» с действительно характерным для нее доминированием религии. Атман и Брахман идентичны. Бог – великий дух универсума.

Изучение истории философии и религии на Востоке породило уже на ранних этапах становления ориенталистики три философских подхода. Первый определяется *герменевтикой* Ф. Шлегеля, одного из первых санскритологов, заложившего начала идеалистического толкования восточной философии. Второй восходит к *философии истории* Г. Гегеля [10, с. 9, 11]. Известно толкование Гегелем в «Лекциях по философии религии» всех восточных форм религии как «религий субстанции», восходящих от представления о религии Китая – как «абсолютно пантеистической» – до естественных религий, а именно «религий духовной индивидуальности», к которым он относил иудаизм, греческую «религию красоты» и христианство как «религию истины и свободы».

Третий – *метафизический*, восходящий к учению об идеях и натурфилософии А. Шопенгауэра. В становлении его философской системы современные философы усматривают влияние нескольких философских традиций: кантовской, платоновской и древнеиндийских – брахманистской и буддистской. Как известно, в упанишадах А. Шопенгауэр нашел основоположения для обоснования онтологического статуса «жизненной силы» человека. «Вечное око мира» не может быть тождественно конечной жизненной силе человека, представляющего мир в пространстве и времени. Но как объективный субъект «вечное око мира» – единое существо, которое видит «великий сон», снящийся ему так, что «вместе с ним его видят и все участники сновидения».

Как субъект познания все мы одно существо воли [11, с. 242]. Некоторые идеи буддийской религии А. Шопенгауэра сегодня рассматриваются даже в качестве возможных моделей для Запада.

Сегодня формируется и *экзистенциалистский* вариант прочтения философской мысли на Востоке. Он восходит к понятию «осевого времени» К. Ясперса. Согласно К. Ясперсу, мировая история имеет универсальный смысл, доступный человечеству в целом как накопленный «капитал смысла», что и обуславливает диалог времен и культур. В жизни человечества он выделяет локальную историю и «ось мирового времени», которая определяется периодом между 800-м и 200-м гг. до н. э., когда одновременно сосуществовали греческие философы, израильские пророки, творцы зороастризма в Иране, основатели буддизма и джайнизма в Индии, конфуцианства и даосизма в Китае. Связь времен и культур способна осуществить только философия, поскольку только она способна, исходя из идеи существования общечеловеческой веры в истину, установить основы «истинной коммуникации» между различными регионами и культурами.

Как замечает современный сторонник компаративистского метода в философии Х. Смит, в культуре Запада с утверждением иудео-христианской веры укореняется представление, что этот мир с течением времени может быть преобразован и тем самым спасен. Восток же убежден, что надежде нет места и что мир спасти нельзя. Европейский Запад символизирует собой волю, активность и достижение рационально поставленной цели, Восток – недеяние, покорность и отрешенность [12, с. 19]. Как свое время писал М. Вебер, все так называемые популярные религии Востока – ислам, индуизм, буддизм, джайнизм, конфуцианство – не содержат мотивов или ориентации на рациональное этическое моделирование мира в соответствии с «системой жизненной регламентации» и святыми заповедями. Все они принимали этот мир как извечно данный, а значит «наилучший из миров» – результат одного определенного типа группового социального действия.

Согласно буддизму, опыт самодостаточен, непрерывен, и он является единственной реальностью. Буддизм склонен интерпретировать жизнь как сознание человека, как своего рода человеческую форму порождения реальности. Как отмечается в философии буддизма, в частности ойгачары, сознание служит результатом специфического в своей целостности контакта между общей «чувственностью» субъекта и объектом чувств [2, с. 362–367]. Это и есть непосредственный опыт в буддизме.



Сегодня можно с полным правом говорить и о развитии *трансцендентально-философской* традиции. Как подчеркивает Нисида Китаро, японский философ и логик [13, с. 263–272], буддийская идея «видения», «созерцания» должна пониматься как основа действия. Подобно взглядам представителей европейского трансцендентализма (Канта, Фихте, Гегеля, Хайдеггера), он выдвигает тезис, что действовать – значит созерцать, и в этом смысле абсолютная воля является конечной. Уникальность восточного способа мышления в том и состоит, признается философ, что оно рассматривает абсолютное небытие как «конечную реальность». Исследователи подчеркивают некоторое сходство буддийского понятия «места» с хайдеггеровским *Dasein* [14, р. 467–470]. Параллели между буддийской философией небытия Нисиды Китаро и трансцендентализмом М. Хайдеггера усматриваются в обращении к философии Аристотеля и Канта.

Касаясь вопроса о соотношении Бога и мира, Н. Китаро пишет, что любовь к Богу выступает фундаментальной характеристикой личности, но эта любовь в контексте буддийской и христианской религии имеет свою специфику. Нечто большее, чем просто небытие, – это Бог. «Бог – бесконечная любовь, бесконечная радость и мир». Китаро подчеркивает, что понятия человек и человеческое бытие – тождественные, поскольку только в Боге человек возвращается к своему «изначалу». Поклонение и любовь к Богу должны основываться на единстве личности. В своей трактовке личности он исходит из понимания субъективной самости, близкой идее Канта, как некоего единства познания (знания), чувствования и воления. В понятии же личности, наделенной Богом способностью к самореализации, Н. Китаро опирается на идеи, сформулированные в азиатской традиции понимания *места* личности в универсуме. Буддийская религия является «кульминацией познания и любви», «мы можем познать Бога через любовь, веровательную интуицию» [13, с. 435–436].

Как видим, компаративистский подход содействует межкультурному диалогу между мыслителями Востока и Запада. Буддийский космос не тождествен космосу древнегреческой мысли, так как натурфилософская основа носит в нем условный характер. Центр внимания в буддизме перенесен с мира явлений на *внутренний мир личности*, в то время как внешний мир рассматривается, прежде всего, как функция ее психических процессов, проецирующих в сознании иллюзию мирового круговорота (микрокосмосансары), причем сами эти процессы, в свою очередь, выступают как отражения некоторых

«метапсихических» явлений или онтологических универсалий (макрокосма – нирваны), не поддающихся, с точки зрения буддистов, рациональному исследованию. Европейская философия и буддийская философия при таком взгляде выступают двумя путями одной, единой «мировой философии». Более того, диалог культур в настоящее время является важнейшим условием выживания всего человечества [15, с. 18].

Полагаем, существующее противопоставление Запада и Востока должно быть вновь осмыслено, и критично. Как заметил еще в начале XX века О. О. Розенберг, неокантианец и ученик, последователь Ф. И. Щербатского, «невозможность понять мир Востока есть не что иное, как неумение сосредоточиваться на их ассоциациях, задерживать при этом свои привычные. Неумение вполне понятное, вполне простительное при настоящем положении науки об этих странах, но, тем не менее, лишь неумение, а отнюдь не какая-то таинственная преграда между мирами Европы и Востока. Загадочность Востока – это тайна неизвестного, а не тайна непостижимого <...> Допустим даже, что различение Востока и Запада правильно. На самом же деле, Востока и Запада нет по отдельности» [16, с. 320–321].

Сегодня уже очевидно, что Россия как философское пространство мысли включает в себя три мира – христианский, роднящий ее с Европой, мир мусульманского Юга и мир буддийского Востока. Так попытаемся же снять препятствия в установлении интеллектуальных контактов с культурой Большого Востока. Образ человека на протяжении столетий приобретал собственную культурно-историческую специфику, поскольку культурный мир человека и общества неповторим и уникален в своей многообразной целостности, связанной с образом самосовершенствования человека.

Список литературы

1. Hengsternberg H.-E. Philosophische Antropologie. Stuttgart, 1997. 316 S.
2. История современной зарубежной философии : компаративистский подход. СПб., 1997. 480 с.
3. Колесников А. С. Методология компаративистского изучения философии и культуры Востока // Вестн. Рус. христианской гум. акад. 2008. Т. 9, вып. 1. С. 19–29.
4. Вальверде К. Философская антропология. М., 2000. 412 с.
5. Бубер М. Два образа веры. М., 1995. 464 с.
6. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Собр. соч. : в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994. Т. 7. С. 138–376.



7. Тетюев Л. И. Трансцендентальная философия как основание философского учения о человеке // Человек в современном мире. Саратов, 2003. С. 21–24.
8. Мельник Н. Б. Стремление человека к целостности : западная и восточная философские традиции // Человек в современных философских традициях : в 4 т. Волгоград, 2007. Т. 2. С. 58–61.
9. Элиаде М. История веры и религиозных идей : в 3 т. М., 2001. Т. 1. 432 с.
10. Шаймухамбетова Г. Б. Философия и религия в историко-философском развитии Востока (к постановке вопроса) // Философия и религия в зарубежном Востоке : XX век. М., 1985. С. 5–20.
11. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Соч. : в 6 т. М., 1999. Т. 1. 495 с.
12. Сагадеев А. В. Стереотипы и автостереотипы в сравнительных исследованиях в восточной и западной философии // Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983. С. 17–35.
13. Корнеев М. Я. «Логика небытия» Нисида Китаро. Дзен-буддизм // История современной зарубежной философии : компаративистский подход. СПб., 1997. С. 263–272.
14. Maraldo J. C. Translating Nishida // A Quarterly of Asian and Comparative Thought. Philosophy East and West. Honolulu, 1989. № 4. P. 465–495.
15. Фахрудинова Э. Р. Кросскультурный диалог в глобальном мире : философско-компаративистский анализ // Изв. Саратов. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2011. Т. 11, вып. 3. С. 16–19.
16. Ермакова Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX вв. СПб., 1998. 344 с.

Образец для цитирования:

Тетюев Л. И., Фахрудинова Э. Р. Человек и образ его внутреннего мира в западной и восточной философской рефлексии // Изв. Саратов. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2017. Т. 17, вып. 4. С. 410–415. DOI: 10.18500/1819-7671-2017-17-4-410-415.

**Man and His Inner World
in Western and Eastern Philosophical Reflection**

Leonid I. Tetyuev

Saratov State University
83, Astrakhanskaya str., Saratov, 410012, Russia
E-mail: tetjuewl@mail.ru

Elmira R. Fakhruidinova

Saratov State Medical University named after V. I. Razumovsky
112, Bolshaya Kazachia str., Saratov, 410012, Russia
E-mail: elmirafah@yandex.ru

The article analyzes the original reasons of a philosophical reflection of the image of man and his inner world, which received its historical-philosophical expression in the work world cultures of Europe and the West. On the basis of comparative analysis of the reconstruction of the three philosophical approaches – hermeneutic, philosophical historicism and metaphysical in a modern Oriental studies. The methodology of philosophical comparative studies designed to substantiate the diversity of world philosophy, to be supplemented with dialogue existing views. It is noted that there is a variant of the existential reading of philosophical thought in the East. If the European West symbolizes the will, activity and rational achievement of the goal, the East, non-action, humility and detachment. In Buddhist philosophy, however, has development of transcendental-philosophical tradition that is close to the views of the representatives of the European transcendentalism. The Buddhist idea of «vision», «contemplation» is understood as the basis of acting. Like the views of the representatives of the European transcendentalism put forward the position that the act means to see, and absolute will is the ultimate. The uniqueness of the Eastern mode of thinking lies in the fact that absolute nothingness is perceived as the «ultimate» reality. The Parallels between the Buddhist philosophy of nothingness and Heidegger's transcendentalism is seen in the appeal to the philosophy of Aristotle and Kant.

Key words: philosophical comparative studies, philosophy of the European West and East, Buddhist philosophy of nothingness, European transcendental idealism of Kant and Heidegger.

References

1. Hengsternberg H.-E. *Philosophische Antropologie* [Philosophical anthropology]. Stuttgart, 1997. 316 S.
2. *Istoriya sovremennoy zarubezhnoy filosofii: komparativistskiy podkhod* [The history of modern foreign philosophy: a comparative approach]. St. Petersburg, 1997. 480 p. (in Russian).
3. Kolesnikov A. S. Metodologiya komparativistskogo izucheniya filosofii i kultury Vostoka [Methodology of comparative study of the philosophy and culture of the East]. *Vestn. Rus. Khristianskoy Gum. Akad.* [Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy], 2008, vol. 9, iss. 1, pp. 19–29 (in Russian).
4. Valverde C. Der Mensch als Person. *Philosophische Anthropologie*. Paderborn, 1999. 394 S. (Russ. ed.: Valverde K. *Filosofskaya antropologiya*. Moscow, 2000. 412 p.).
5. Buber M. *Zwei Glaubensweisen*. Munchen, 1950. 178 S. (Russ. ed.: Buber M. *Dva obraza very*. Moscow, 1995. 464 p.).
6. Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. *Immanuel Kants Werke: in 8 Bd.* Berlin, 1923, Bd. 7, S. 119–350. (Russ. ed.: Kant I. *Antropologiya s pragmaticheskoy tochki sreniya*. Kant I. *Sobr. soch.*: v 8 t. Moscow, 1994, vol. 7, pp. 138–376).
7. Tetyuev L. I. *Transcendentalnaya filosofiya kak osnovanie filosofskogo ucheniya o cheloveke* [Transcendental philosophy as the philosophical basis of the doctrine of Man]. In: *Chelovek v sovremennoy mire* [Man in the modern world]. Saratov, 2003, pp. 21–24 (in Russian).



8. Melnik N. B. Stremlenie cheloveka k tselostnosti: zapadnaya i vostochnaya filosofskie traditsii [The human Desire for wholeness: the Western and Eastern philosophical traditions]. In: *Chelovek v sovremennykh filosofskikh traditsiyakh* [Man in modern philosophical traditions]: in 4 vol. Volgograd, 2007, vol. 2, pp. 58–61 (in Russian).
9. Eliade M. *Geschichte der religiösen Ideen*: in 4 Bd. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien, 2002, Bd. 1. 521 S. (Russ. ed.: Eliade M. *Istoriya very i religioznykh idey*: v 3 t. Moscow, 2001, vol. 1. 432 p.)
10. Shaymukhambetova G. B. Filosofiya i religiya v istoriko-filosofskom razvitii Vostoka (k postanovke voprosa) [Philosophy and religion in historical and philosophical development of the East {to question statement}]. *Filosofiya i religiya v zarubezhnom Vostoke: XX vek* [Philosophy and religion in the foreign East: the twentieth century]. Moscow, 1985, pp. 5–20 (in Russian).
11. Schopenhauer A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*: in 2 bd. Köln, 1997, bd. 1. 525 S. (Russ. ed.: Shopengauer A. *Mir kak volya i predstavlenie*. Shopengauer A. *Soch.*: v 6 t. Moscow, 1999, vol. 1. 495 p.)
12. Sagadeev A.V. Stereotipy i avtostereotipy v sravnitelnykh issledovaniyakh v vostochnoy i zapadnoy filosofii [Stereotypes and auto-stereotypes in comparative studies in Eastern and Western philosophy]. *Filosofskoe nasledie narodov Vostoka i sovremennost* [Philosophical heritage of the peoples of the East and modernity]. Moscow, 1983, pp. 17–35 (in Russian).
13. Korneev M. J. «Logika nebytiya» Nisida Kitaro, Dzenbuddizm [«The Logic of nothingness» Nishida Kitaro, Zen Buddhism]. In: *Istoriya sovremennoy zarubezhnoy filosofii: komparativistskiy podkhod* [The History of modern foreign philosophy: a comparative approach]. St. Petersburg, 1997, pp. 263–272 (in Russian).
14. Maraldo J. C. Translating Nishida. *Quarterly of Asian and Comparative Thought. Philosophy East and West*. Honolulu, 1989, no. 4, pp. 465–495.
15. Fakhruđinova E. R. Krosskulturny dialog v globalnom mire: filosofsko-komparativistskiy analiz [Cross-cultural dialogue in a global world: philosophical and comparative analysis]. *Izv. Saratov Univ. (N. S.), Ser. Philosophy. Psychology. Pedagogy*, 2011, vol. 11, iss. 3, pp. 16–19 (in Russian).
16. Ermakova T. V. *Budiyskiy mir glazami rossiyskikh issledovateley XIX – pervoy treti XX vv.* [Buddhist world through the eyes of Russian researchers of the XIX – the first third of the XX century]. St. Petersburg, 1998. 344 p. (in Russian).

Cite this article as:

Tetyuev L. I., Fakhruđinova E. R. Man and His Inner World in Western and Eastern Philosophical Reflection. *Izv. Saratov Univ. (N. S.), Ser. Philosophy. Psychology. Pedagogy*, 2017, vol. 17, iss. 4, pp. 410–415. DOI: 10.18500/1819-7671-2017-17-4-410-415.
