

ЕВРОПЕЙСКИЙ БУДДИЗМ: ФОРМЫ ДУХОВНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Я хотел бы начать с таких слов, которые постоянно приходится слышать от вполне образованных людей. Они цитируют фразу Киплинга из «Баллады о Востоке и Западе»: «Запад есть Запад, Восток – есть Восток, и вместе им не сойтись». И, как правило, эта фраза, к моему сожалению, преподносится как аксиома, звучат как приговор. Восток, мол, дело тонкое, и европейским умом его не постичь. Однако если мы обратимся к фактическому материалу и истории, и современности, то, напротив, увидим ситуацию активного взаимопроникновения и взаимодействия Востока и Запада. Попытки эти, не всегда удачные и неоднородные, так или иначе ведут нас к более полному взаимопониманию и взаимопризнанию.

Тема взаимодействия культур может рассматриваться с разных сторон. Интересны исследования, анализирующие функционирование западной культуры на Востоке. Но для меня более интересны формы бытования Востока на Западе, в частности, буддизма в современной европейской культуре, в которую я включаю и европейскую часть современной России. Исходная предпосылка моих рассуждений – не фиксация межобъективных сцеплений, социальных систем или структурно-функциональное соответствие, но внутренняя интересубъективная сопряженность, межличностное пространство признания и взаимопонимания. Поэтому критерием достоверности для меня служит не столько взаимозависимость внешне объективных данных, сколько понимание человека как излучение духовного творчества, благодаря которому осуществляется история культурного развития.

Все мы являемся свидетелями обращения людей Запада к Востоку в целом и к буддийскому мировоззрению в частности. Мы видим, что и в России, и в странах Европейского Союза, и в Америке, буддизм с каждым годом усиливает свои позиции,

видим, что это духовное учение востребовано. Оно приходит как ответ на вызовы наших культур. К нему обращаются и те, кто расшифровке мира с помощью образа гетерономного божества-демиурга противопоставляет неограниченный потенциал человека, его интуицию, ответственность за себя и мир в целом. Впрочем, такая позиция – не единственный мотив вхождения буддизма в нашу культурную жизнь. Несмотря на то, что буддизм попадает на всевозможные уровни регулирования, которые зависят от образования, степени готовности к диалогу, типов восприятия, целей, мотиваций, предрасположенности конкретных людей, в контексте европейской культуры он часто интерпретируется как целостный, культурный феномен. Но это не так. Представленный в поликультурном разнообразии, буддизм дает повод говорить о различных сценариях его интеграции, его включений в живую среду западной культуры. Анализ этих включений позволяет нам выделить различные формы.

Одна из наиболее очевидных форм – заимствование. Под этим условным термином я разумею покрытие духовных дефицитов и поиск дополнений к собственной культуре или мировоззрения. Это может происходить по законам родства человечества, но может выражаться и как некий скандал, вызов «культуре мейнстрима».

Другая вполне очевидная форма – это подмена своего чужим, когда буддизм становится способом духовной эмиграции. Это происходит, конечно, и с другими традициями. Мы видим здесь ситуации подмены своей культурой совершенно иной культурой, когда человек, принимая ее, полностью в ней растворяется. Пример тому – буддийские монастыри на западе Европы, в Англии, в Америке.

Третья форма – это подделка. Данный термин может звучать не совсем научно, но, по-моему, он точно определяет содержание. Речь идет о неорганичном заимствовании, когда буддизм становится духовной заплаткой, предметом искусственного

интеллектуального конструирования. Подобное нам известно по книгам Е. П. Блаватской, трудам современных авторов типа Лазарева или Мулдашева и т. п. Инициированные спецслужбами или, может быть, запутанностью авторов и харизматических лидеров, такие подделки известны нам и по своим драматическим последствиям, таким как всем известные события в Токийском метро, вызванные деятельностью последователей Сёко Асахара. Конечно же, подобные акции компрометируют буддизм в глазах непосвященных.

Четвертая форма, которую имеет смысл выделить, это псевдоморфизм. Это ситуация сохранения традиционных буддийских элементов с выхолащиванием их внутреннего содержания. Эта форма характерна для так называемой простонародной версии буддизма, когда просят, например, ламу, чтобы он помолился за здоровье или за упокой. Я такие сцены в петербургском дацане наблюдаю регулярно. В этой форме буддизм часто воспринимается как элемент национальной культуры, допустим, бурятской или калмыцкой. То же происходит и с православными людьми, которые считают православие частью национальной культуры. Хотя это тоже не так. В общем, псевдоморфизм – это такая ситуация, когда культурная упаковка сохраняется, а внутреннее содержание уходит или изменяется.

Пятая форма, индивидуализация – тоже один из интересных типов. Это распространенная среди европейцев форма увлечения буддизмом, в основе которой лежит психологическая потребность ощутить себя особенным, не таким как все. «Я принадлежу к особой эзотерической группе», или «я посвящен в некое тайное знание», к какой-то субкультуре.

Шестая форма – профессиональное востоковедение. Благодаря востоковедам буддизм также входит в нашу культуру – питерскую, российскую, европейскую. В подходах востоковедов есть свои сильные стороны, но есть и слабые. Среди последних могу назвать такие, например, как европоцентризм, который

вроде бы преодолен, на словах, уже давно, но фактически это происходит не всегда – по крайней мере, в отношении тех методов, которые люди используют в изучении. Филологический подход тоже вроде бы как давным-давно преодолен, но это тоже не так. По крайней мере, если вы не знаете восточных языков, заниматься этим на профессиональном уровне сложно. И не потому, что недостаточно информации, а потому, что есть некий корпоративный интерес и т. п. Как и в любом научном подходе, здесь очень важным становится стерильность ссылок, в ущерб, может быть, герменевтическому погружению, сопереживанию, живому вхождению в тему. Преувеличение важности территории собственной компетентности и, наконец, ревностное отслеживание перехода границы этой территории со стороны смежных дисциплин.

Особый интерес среди многих буддистов-европейцев вызывают новые интеграционные мировоззренческие модели, пользующиеся буддийскими идеями и концепциями для создания гипотез и теорий, которые касаются очень широкого спектра областей гуманитарного и естественно-научного знания. Эти новые синтетические мировоззренческие модели – тоже очень интересный тип. Трудно не заметить, что ряд новых научных направлений не только не противоречит буддийским положениям относительно природы реальности и психологии человека, но и черпают в них свои основания. Буддизм попадает в круг интегральных исследований в области философии, политики, медицины, экологии, образования, физики, биологии, трансперсональной психологии и т. д. и т. п. Вот, к примеру, известный автор 16 книг, изданных на 20 языках, – Кен Уилбер, – создающий общую теорию и методологию познания на новых интегральных основаниях, со всей очевидностью (он и сам это не скрывает) черпает вдохновение в буддийской медитации, традиций ваджраяны и дзэн. Его описания интегральности как сияющей ясности непреходящего осознания немногим отличаются от того, что можно услышать от современных мастеров медитации различных традиций. Планы созданного им в 2003 г. Института интегральной психологии, объединившего около 400 ученых всего мира, весьма амбициозны. «Теперь мы

можем проводить параллели между состояниями медитативного осознания и некоторыми паттернами электрической активности мозга», пишет Уилбер, не пытаясь сводить одно к другому. Мы можем отслеживать физиологические сдвиги, сопутствующие духовному опыту, мы можем наблюдать за уровнями нейромедиаторов во время психотерапевтического лечения, отслеживать общественные способы производства и видеть соответствующие изменения в культурном мировоззрении. Можно выявлять формы самости, которые соответствуют различным видам техно-экономической инфраструктуры, и т. д.

Помимо новых форм освоения мирового духовного наследия, обращает на себя внимание граница, на которой встречаются буддизм и естественная наука. В частности, квантовая механика, физика бесконечно малых частиц и разные теории относительности в физике бесконечно больших величин. Здесь следует отметить, что исследования, в которых исследуются ненаблюдаемые события, в современной физике создают теории по косвенным признакам – в условиях, когда сам факт эксперимента влияет на результат. Предоставляя философские основания созданию гипотез, буддизм приобретает новую фактическую базу, а естественная наука – опору для теоретизирования. Например, одно из центральных понятий буддизма – взаимозависимость явлений: ничто не существует само по себе и не является причиной собственного существования, объект может быть определен только по отношению к другим объектам – все это нашло экспериментальное подтверждение в открытии группы Аль Аспер? из Парижского университета в 1982 г. Учеными было установлено, что элементарные частицы, например, электроны, могут мгновенно сообщаться друг с другом вне зависимости от расстояния. Это открытие фактически нарушает постулат Эйнштейна о том, что предельная скорость – это скорость света, и фактически доказывает преодоление этого временного барьера. Развитие теории на основе этого открытия привело известного физика Лондонского университета Дэвида Бома к утверждению, что действительность в реальности не существует и что несмотря на ее очевидную плот-

ность, Вселенная в своей основе – фикция, гигантская, роскошно детализированная голограмма. Принцип голограммы показывает, что если брать какую-то целую картинку, рассекав ее на маленькие части, то мы получим не отдельные кусочки этой картинки; каждая из этих небольших частей будет содержать в себе целую картину, только меньшего размера. И интерпретируя эксперимент Аспрехта в голографической парадигме, Бом утверждает, что элементарные частицы взаимодействуют на любом расстоянии не оттого, что они моментально обмениваются информацией, какими-то таинственными сигналами, а потому, что их разделенность – иллюзия. Значит, на более глубоком уровне все предметы в мире бесконечно взаимосвязаны. Другой вариант этой гипотезы состоит в том, что реальность – это суперголограмма, в которой прошлое, настоящее и будущее существуют одновременно. Нейрофизиолог из Стэнфордского университета Карл Прайбрум пришел к тем же выводам при исследовании мозга. Голографическая парадигма накладывает отпечаток и на биологию. Согласно Кей Фордес из Вермонтского колледжа (Вирджиния), поскольку реальность – всего лишь голографическая иллюзия, то нельзя больше утверждать, что сознание есть функция мозга, скорее наоборот, сознание создает мозг, равно как тело и все наше окружение, которое мы интерпретируем как физическое. Как известно, понятие взаимосвязанности всех явлений в буддизме напрямую связано с идеей пустоты, которая означает не ничто, но отсутствие самостоятельного, самоопределяющего и самодостаточного существования. Об этом же говорят Нильс Бор и Гейзенберг. Мы больше не можем рассматривать атомы и электроны как реально существующие частицы с определенными свойствами, такими как скорость, положение в пространстве, теперь мы должны считать их частью мира, составленного из потенциальных возможностей, а не из объектов и фактов. Сама природа материя и света определяются взаимозависимыми отношениями. Качество материи и света больше не является чем-то неизменным, но может варьироваться в результате взаимодействия между наблюдателем и наблюдаемым объектом. Материя утрачивает свою вещественность и по другим теориям, например, по довольно известной теории су-

перструн, где любая частица или волна представляет собой всего лишь возбужденное состояние пространства. Это можно представить следующим образом. Все пространство как бы заполнено бесконечными струнами, которые вибрируют – но самих струн нет. Есть только звук от них. При этом каждая точка пространства обладает бесконечной энергией, а самого пространства фактически не существует. Согласитесь, это очень созвучно махаянской аксиоме о том, что пустота есть форма, а форма есть пустота. Физики, исходя из абсолютно других предпосылок, приходят в общем-то к таким же мыслям. Конечно же, и у современной науки, и у буддизма абсолютно разные методы исследования природы реальности, но это не служит поводом для их противостояния, а, напротив, ведет к их гармоничному взаимодействию, потому что в поисках истины наука и буддизм ценят подлинность, точность, логичность. Неслучайно западные буддисты-миряне не относятся к учению Будды как к религии, как к системе верований и даже не считают себя религиозными людьми. Для них буддизм – это наука об исследовании ума и своих возможностей, наука, позволяющая постигать сознание всесторонне. Одна из наиболее перспективных, на мой взгляд, форм взаимодействия культур – это встреча с другой культурой, другим типом опыта как со своими возможностями. В наше время широкое развитие получают движения мирского, социального буддизма, обращенные к обновлению вопросов социального, культурного и политического характера. Среди известных присутствующим назову представленные в Петербурге международные общины «Алмазный путь» и «Дзогчен-община» Намкая Норбу; кроме них, есть также около десятка других европейских буддийских центров и общин. Практически все их последователи – это миряне, ищущие трансперсонального опыта на внутреннем уровне и путей адаптации буддизма к проблемам современной жизни на внешнем, социокультурном уровне. Задача перед ними стоит не из легких, поскольку буддизм зачастую не имеет практического опыта в решении проблем современного западного образа жизни. Взять, к примеру, Тибет, Бутан или Сикким. В социальном плане буддизм в этих странах ориентирован на нужды сельскохозяйственных об-

щин, где деревни и монастыри образовали некоторые симбиозы. Проблемы, возникающие в таких условиях, отличаются от тех, с которыми сталкивается современное западное общество, где нет единого мнения по религиозным и нравственным вопросам, а индивид существует вне строгой системы родственных отношений и иерархических структур. Рассматривая этот методологически выделенный тип взаимодействия культур более детально, можно обнаружить разные аспекты, варьирующие внутри указанной формы, что предполагает, конечно, введение обусловленных этой формы взаимодействия понятий, привлечение различных методов и уровней интерпретации. Сегодня уже можно говорить о появлении среди европейских последователей буддизма профессиональных буддистов и тех, для кого буддизм не стал формой социальной реализации, но внес в жизнь новую систему координат, которая основана на интеллектуальном, нравственном, ценностном и психологическом уровнях. Многие представители мирского европейского буддизма, в особенности к востоку от Рейна, осваивая буддийские практики и мировоззрение, пытаются очистить учение от азиатской культуры, выработать адекватные современности стили поведения, максимально использовать родной язык и найти эквиваленты терминам религиозного опыта и философии. С этой целью открываются и буддийские университеты – специально для европейцев – в которых носители традиции преподают философию, языки, на которых зафиксированы классические памятники буддийской мысли. Но есть, конечно, и другие опыты.

Распространение буддизма сегодня связано и с развитием современных информационных технологий. Благодаря интернету поддерживаются связи общин, последователи которых рассеяны по всей планете, осуществляется свободный доступ к актуальной информации, проводятся виртуальные встречи и конференции с учителями. Конечно, для учеников очень ценно, когда они, находясь в разных странах, могут встретиться со своим учителем в режиме on-line, задать ему какие-то вопросы, получить на них ответы. Рассылаются всемирные и региональные буддийские вести. Абсолютно новым явлением становится появление «кибер-

сангхи» – сети буддийских групп и ассоциаций, объединенных посредством компьютерной сети в виртуальную международную буддийскую общину. От того, насколько успешно буддизм сможет себя переосмыслить, для демократического Запада будет зависеть то, в какой мере он станет влиять на современность. Возможно, напряженность внутри буддизма приведет к расколу между консервативными и прогрессивными направлениями, аналогично расколу, который произошел в III в. до н. э., разделив буддизм на хинаяну и махаяну. Или, если вспомнить годы установления советской власти, то разделение буддистов на ортодоксов и обновленцев. Впрочем, на мой взгляд, вероятнее другой сценарий, по которому стремительно исчезающее центрально-азиатское дальневосточное наследие будет с западной помощью собрано и сохранено, и станет не только книжным знанием, но и каким-то реальным опытом, и все это впоследствии аккумулирует материал для переработки в какую-то самобытную форму буддизма. Никто не мешает ему развиваться, пользоваться высшими достижениями западной науки, оказывая целебное воздействие на изменчивый мир западной мысли. Возможно, результатом продолжительного саморазвивающегося синтеза и отбора буддизма на Западе, в России, Америке, будет рождение некой «новояны», «новой колесницы», которая, естественно, выросла из тех же буддийских корней, что и другие, уже давно ставшими традиционными в странах Тихоокеанского региона, Центральной и Южной Азии.

В заключение своего доклада хочу вспомнить слова Арнольда Тойнби, который назвал распространение буддизма на Западе одной из величайших коллизий XX века. Он считал, что в мировую культуру буддизм вносит сложную психологию, технику медитации, углубленную метафизику и вызывающий всеобщее одобрение моральный кодекс, а Запад, соответственно, вносит практицизм, прозрачную политику, прагматическую науку, технологию и приверженность к либерализму. Возникновение понимания и доверия между Западом и культурами буддийского Востока помогает человеку цивилизации преодолеть кризис потери аутентичности, связанный с затянувшимся процессом

секуляризации западной культуры, а человеку традиции – приобщиться к плодам цивилизации, к информационным потокам, к либерализму. В сравнительно недалеком прошлом трудно было бы представить мощь современных межкультурных связей и взаимовлияния. В этом плане буддизм, открытый для любых инноваций, представляет собой некий альтернативный вариант глобализма, который основан на иной по отношению к традиционной европейской жизненной парадигме. Это становится очевидным при анализе его учения, предлагаемых методов обретения трансперсонального опыта, социокультурных идеалов. Но так или иначе эти социокультурные явления пронизывают сегодня все новые сферы культуры, и элитарной, и массовой, становятся нормативными. Сегодня уже не удивляет, что петербуржец может обучать молодых тибетцев традиционной живописи тханка, или что выходец из Шанхая быть христианином или мусульманином, быть по-европейски академическим фигуристом или оперным певцом. Человек больше не зависит от географии своего рождения и может выбирать культурные и духовные традиции, способные наилучшим образом раскрыть его творческий и духовный потенциал. И мало того, он сам может внести ценный вклад в сохранение и развитие этих традиций.