

БУДДИЙСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ САНГХА РОССИИ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫЙ ОБЩЕСТВЕННЫЙ ФОНД
«ОБЩЕСТВО БУРЯТСКОЙ КУЛЬТУРЫ АЯ-ГАНГА»
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ РАН

**БУДДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА:
ИСТОРИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ,
ЯЗЫКОЗНАНИЕ И ИСКУССТВО**

Пятые Доржиевские чтения

БУДДИЗМ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

**Материалы конференции
Санкт-Петербург**

13 – 15 июня 2012 г.

Санкт-Петербург

ГИПЕРИ 

2013

УДК 294.3
ББК Э35-39
Б 90

Редакционная коллегия:

Ответственный редактор
доктор филос. наук, проф. *А.О. Бороноев*

Ведущий редактор
Ц.А. Самбуева

Научные редакторы:
доктор филолог. наук *И.В. Кульганек*, канд. истор. наук *Ю.В. Болтач*,
канд. истор. наук *Е.Ю. Харьковца*

Все статьи печатаются в авторской редакции

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Санкт-Петербургского общественного фонда «Общество бурятской культуры
Ая-ганга» и Комитета по межнациональным отношениям и развитию гражданских
инициатив Администрации Президента Республики Бурятия

**Б 90 Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание
и искусство: Пятые Доржиевские чтения.** — СПб.: Гиперион,
2013. — 376 с.

ISBN 978-5-89332-211-8

В сборнике представлены статьи, подготовленные по материалам докладов и выступлений на Пятых Доржиевских чтениях, которые прошли в Санкт-Петербурге 13–15 июня 2012 г. В Пятых Доржиевских чтениях приняли участие представители ведущих буддологических центров Санкт-Петербурга, Москвы, Улан-Удэ, Элисты, Читы и других регионов и городов России. Особое место в сборнике занимают работы, посвященные личности Агвана Доржиева, его роли в распространении и сохранении буддийской традиции в нашей стране. Авторы освещают актуальные проблемы буддийского мировоззрения, истории буддизма, путей и этапов его распространения в России, его влияния на культуру и повседневную жизнь народов, исповедующих буддизм. В сборник также включены доклады, посвященные буддийской культуре, истории, источниковедению, языкознанию и искусству, научным экспедициям в буддийские регионы, полевым исследованиям.

УДК 294.3
ББК Э35-39

ISBN 978-5-89332-211-8

© Коллектив авторов, 2013
© Издательство «Гиперион», 2013

С.А. Бурмистров

«Письма о буддийской этике» Б.Д. Дандарона и западная философия

Буддизм, как и любая религия в современном обществе, претерпевает изменения, обусловленные необходимостью адаптации к условиям современности. Поиск контактов с наукой, другими религиями, современным секулярным искусством, политикой и т. д., необходимость интеркультурного диалога и, в частности, диалога с западной цивилизацией — все это требует пересмотра (порой радикального) основополагающих философских установок буддизма и переоценки тех ценностей, которые традиционно исповедовались буддистами. Одним из хороших примеров того, как буддисты пытались и пытаются наладить диалог с западной культурой, является концепция буддийского мыслителя Б.Д. Дандарона (1914 – 1974), который примечателен тем, что не только прекрасно знал западную философскую традицию, но и подвергал определенному пересмотру сами ценности буддийской культуры, глядя на них в известной степени глазами человека секулярной эры.

Влияние современного секулярного мировоззрения на его философию видно уже из того, что сам он ставил перед собой цель построения именно научной метафизики, полагая возможным совместить буддийскую философию и позитивную науку. «Современные необуддисты, — писал он, — ставят своей целью построение научной философии. Для этого философия должна вступить в связь с другими науками; иными способами (мы полагаем) она не может быть построена. Современные люди, воспитанные на точных науках, не могут допустить возможности априорного построения метафизики, но также не могут допустить и построения ее при помощи только экспериментальной науки. По нашему мнению, данные отдельных наук, на которые следует опираться при построении метафизики, необходимо приводят к связи с общими проблемами познания. Необходимо исходить из опытных данных, но в то же время необходимо подвергать их логической обработке, чтобы соединить в одну систему. Так как потребность строить метафизические теории в человеческой природе неискоренима, то даже при устранении метафизики метафизические построения будут продолжаться в отдельных частных науках, как говорит Вундт. Поэтому вместо того, чтобы предоставить их построение случайности, лучше разрабатывать их методически»¹. Иными словами, говорил Дандарон, сами позитивные науки если и способны разработать какую-то метафизику, то получится она у них внутренне противоречивой, бессистемной и в результате бессильной дать какое-либо единое, связанное мировоззрение. Философия выступает у него своего рода координатором или коммуникативной средой, в которой различные конкретные науки смогут найти точки взаимодействия друг с другом и которая одна способна вывести их к основной (и, с точки зрения Дандарона, сугубо философской) проблематике всякой вообще науки — к теории познания, так что задача философа — «методически разрабатывать» метафизику, сводя в единую систему данные позитивной науки.

По существу, Дандарон, хоть и является по воспитанию и вероисповеданию буддистом, высказывает мысль, до известной степени сближающую его мировоззрение с философией позитивизма. Для основателя позитивизма Огюста Конта философия имеет своей задачей определение духа каждой конкретной науки, выявление ее взаимосвязей с другими науками, сведение воедино полученных ими данных; иначе говоря, философия сведена у него к методологии науки². У Дандарона, впрочем, философия к чистой методологии науки не сводится, сохраняя не только самостоятельность по отношению к науке, но и способность влиять на нее, а не только испытывать влияние с ее стороны. Более того, он прямо пишет, что философия сама является наукой: говоря, что философия должна вступить в связь с другими науками, он фактически ставит ее в один ряд с ними. Дандарон даже пытается навести какие-то мосты между буддийской философией и современной физикой и доказать ограниченность последней: «Если наука видит, что за элементарными частицами скрывается пустота — шуньята, то там, в шуньяте, не

¹ Дандарон Б.Д. Письма о буддийской этике. СПб.: Алетей, 1997. С. 83.

² Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб.: Пневма, 2003. Т. 4. С. 195.

применимы экспериментальные и математические методы исследования. Ибо там заканчивается материя вообще и, в частности, вместе с нею ее динамическая структура, приостанавливаются постоянно текущие процессы и явления материального мира. Собственно, на этом рубеже исчезают объекты, с которыми можно было бы экспериментировать³. Естественно, наведение такого рода мостов — дело в высшей степени рискованное, чтобы не сказать — сомнительное, однако важен сам тот факт, что Дандарон, выстраивая свою философскую систему, пытается, насколько позволяют ему его познания в физике, подкрепить свое учение данными естественных наук, тем самым признавая их вес и значение для философской рефлексии. Воззрения такого рода сомнительны главным образом по той причине, что в них смешиваются две совершенно различные формы интеллектуальной деятельности, детерминированные совершенно разными правилами и имеющие дело с разными областями мира, — позитивные науки и философия. Наука опирается на данные наблюдений и экспериментов, на математические расчеты, ее теории проверяемы и опровержимы (по критерию Поппера), о философии же ничего подобного сказать нельзя: философскую концепцию невозможно опровергнуть — из нее можно только вырасти; она не может быть истинной или ложной — она может быть только адекватной той культурной среде, в которой существует, или неадекватной, способной предложить какие-то ответы на те вопросы, решить которые с позиций науки пока невозможно, или неспособной. В приведенных рассуждениях Дандарона мы видим типичный случай смешения интеллектуальных полей (в том смысле, который придал этому термину Пьер Бурдьё) — ситуацию, при которой на поле науки пытаются играть по правилам философии или на поле философии — по правилам науки.

Тем не менее сама такая попытка показательна, ибо демонстрирует стремление буддистов (по крайней мере некоторых из них) найти какие-то точки взаимодействия между буддизмом и наукой. Не менее показательны и многочисленные сравнения буддизма с различными течениями западной философии, рассыпанные по всему тексту «Писем о буддийской этике» и призванные доказать, что различия между буддизмом и западной философской мыслью не настолько значительны, чтобы какое-либо взаимопонимание между ними стало вовсе невозможным. Это видно, в частности, по проводимым им параллелям между буддизмом и философией Артура Шопенгауэра, который, как известно, сам испытал некоторое влияние индийской философской мысли (насколько она вообще была известна в Европе в его время). «Пять эмоций — незнание, любовь, гнев, гордость, зависть — проявления несовершенства, что, видимо, тождественно с волей к жизни у Шопенгауэра, — пишет Дандарон. — Эти эмоции управляют человеческим действием в мире и порождают муки и зло. Йог, идя по пути совершенства, постепенно уничтожает эти пять эмоций, а вместо них приобретает пять божественных добродетелей»⁴. Иными словами, воля у Шопенгауэра, по мнению Дандарона, аналогична буддийской *trṣṇā* («жажда»),

³ Дандарон Б.Д. Мысли буддиста. «Черная тетрадь». СПб.: Алетей, 1997. С. 231.

⁴ Дандарон Б.Д. Письма о буддийской этике. С. 60.

желания, постоянно требующие удовлетворения). Однако Шопенгауэр к анализу понятия воли подходит с иных позиций, отталкиваясь в первую очередь от эпистемологической проблемы — познания кантовской «вещи-в-себе». «Во всех вещах, за исключением моего собственного тела, мне известна только одна сторона — сторона представления: их внутренняя сущность для меня замкнута и представляет глубокую тайну, даже если я знаю все те причины, по которым совершаются их изменения. Только из сравнения с тем, что происходит во мне, когда мною движет мотив и мое тело производит известное действие, из сравнения с тем, что составляет сущность моих собственных изменений, определяемых внешними основаниями, — только так могу я проникнуть в тот способ, каким безжизненные тела изменяются в силу причин, и понять, в чем заключается их внутренняя сущность, — между тем как знание причины проявления этой сущности дает мне только закон их наступления во времени и пространстве, и больше ничего. Это возможно для меня потому, что мое тело — единственный объект, в котором я знаю не только одну сторону, сторону представления, но и другую, называемую *волей*»⁵. В отличие от объектов, которые даны лишь как представления, воля дана субъекту непосредственно, помимо разума и рассудка. Более того, само тело человека представляет собой не что иное, как объективацию воли, и все его сознательные поступки и бессознательные действия тоже суть проявления воли, так что все телесные органы, по Шопенгауэру, вторичны по отношению к тем формам воли, которые через них проявляются⁶.

Дандарон, говоря о Шопенгауэре, интерпретирует *Wille* как «волю к жизни»⁷. При таком толковании воля действительно оказывается близка к буддийской *т̣ṣṇā*, которую можно устранить при помощи известных методов психотехники, основанных на буддийской догматике. В интерпретации Дандарона философия Шопенгауэра и в самом деле становится похожа на буддизм: в понимании буддийского мыслителя шопенгауэровская воля толкает все живое на постоянную борьбу, неразрывно связанную со страданием, и единственный выход состоит в том, чтобы посредством аскезы уничтожить волю, так воспитать себя, чтобы импульсы воли не реализовывались в наших действиях, — «самого себя насильно оторвать от феноменального мира»⁸. Воля в таком толковании приобретает черты понятия аксиологического *par excellence*: она предстает как отражение определенного эмоционального опыта, обобщающее в себе различные стороны человеческих переживаний, сближаясь тем самым с еще одним понятием буддийской философии — *duḥkha* («страдание»).

В действительности же само понятие воли у Шопенгауэра связано не столько с эмоциональным опытом индивида (или сколь угодно большого множества индивидов), сколько с чисто онтологическим вопросом — во-

⁵ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Пер. с нем. Ю.И. Айхенвальд. Минск: Харвест, 2005. С. 223 – 224.

⁶ Там же. С. 197.

⁷ Дандарон Б.Д. Ук. соч. С. 60.

⁸ Там же. С. 59.

просом о законе достаточного основания. Все сущее существует по какой-то причине, для существования всего во Вселенной имеется некоторое достаточное основание, и именно его немецкий философ кладет в основу своей онтологии. Воля — единственный элемент шопенгауэровской Вселенной, не подчиняющийся этому универсальному закону. «Что само в себе — воля, то, с другой стороны, существует как представление, т. е. служит явлением. [...] Эта причина носит в камне механический характер, в движении человека она — мотив: но не быть ей нельзя»⁹. По существу, проявление воли в человеческой личности с точки зрения самой этой философии второстепенно: оно не имеет никаких преимуществ перед проявлением той же самой воли в законах механики, что движут солнце и светила, или в инстинктах, побуждающих птиц вить гнезда или волков — охотиться стаей, а не в одиночку. Однако «цепь причин и действий никогда не прерывается первичной силой, на которую бы можно было ссылаться; она никогда не восходит к такой силе, как своему первому звену: самое близкое звено цепи, как и самое отдаленное, одинаково предполагает уже первичную силу и иначе ничего не могло бы объяснить»¹⁰. Воля здесь — это, если говорить очень упрощенно, та сила, благодаря которой вообще приобретает смысл закон достаточного основания, благодаря которой становится возможной причинно-следственная связь.

Как видим, Дандарон перетолковывает взгляды Шопенгауэра в буддийском духе, пытаясь увидеть в них больше буддийских идей, чем там реально имеется. При всей неисторичности подобных попыток они, однако, интересны тем, что явственно демонстрируют стремление к сближению западной и буддийской философии, основанное на посылке, что все философские системы мира говорят, в общем, об одной и той же реальности, только разными словами — примерно так же, как и наука, которая тоже исследует с большей или меньшей точностью и полнотой один и тот же не зависящий от познающего субъекта мир.

Этот поиск точек соприкосновения распространяется на всю западную философию, и опирается Дандарон при этом на мысль о том, что вся философия в конечном счете представляет собой способ (или множество способов) самопознания: все философские концепции с этой точки зрения суть лишь различные пути, ведущие к одной общей цели — созданию в сознании человека истинного образа самого себя. Вопрос об устройстве собственной личности и о том, каким образом ее следует изменить¹¹, выступает как отправной пункт для всякой философской работы, и именно это позволяет Дандарону поставить в упрек западной философии то, что она, погружаясь в самые глубокие и изощренные теоретические исследования, пренебрегает практической стороной человеческой жизни. За исключением Плотина и некоторых христианских мистиков, все западные философы, по мнению Дандарона, были чистыми теоретиками, а не мудрецами (которые тем от теоретиков и отличаются, что свои умозрения

⁹ Шопенгауэр А. Указ. соч. С. 245.

¹⁰ Там же. С. 246.

¹¹ Любопытно, что вопрос о том, стоит ли вообще ее изменять, даже не ставится.

воплощают в реальной практике). Но чтобы быть мудрецом, необходимо сосредоточение и самоуглубление — иными словами, йога, *śamādhi*, требующие дисциплины и тела, и ума¹².

Именно это, полагает Дандарон, было одной из основных идей неоплатонизма. «Душа, связанная с телом, томится в нем, как в темнице (мотив платоновского Федона), и стремится вернуться на свою родину — в мир Божественного»¹³. Здесь буддийский мыслитель воспроизводит известный в античной философии и религиозной мысли принцип, восходящий еще к пифагорейцам: *σῶμα* — *σῆμα* («тело — гроб»). Согласно философии Платона, подлинное Я земному миру не принадлежит, но и духовный мир не есть нечто совершенно отделенное от земного: «духовный мир — не что иное, как более глубинное „я“. Его можно достичь моментально, погрузившись в себя»¹⁴. Сами уровни реальности, о которых говорится в неоплатонизме, — Единое, Мировой Ум, Мировая Душа — в конечном счете являются в равной степени и уровнями сознания¹⁵. Все это позволяет Дандарону сопоставлять неоплатонизм и индийскую философию, усматривая важное и неслучайное сходство между платоновским учением о строении души и индийскими представлениями об Атмане.

В связи с этим невозможно обойти вниманием такой примечательный момент: Дандарон, хоть и буддист, рассматривая индийскую философию, обращается к идеям ведантиста Шанкары — более того, перечисляет его в одном ряду с буддийскими философами школы йогачара — Асангой, Васубандху и др.¹⁶ И это прекрасно укладывается в контекст необуддийской философии, выстраиваемой бурятским мыслителем: сам буддизм в том виде, в каком он предстает у Дандарона, представляет собой учение, в котором на равных сосуществуют некоторые западные философские идеи, буддийская философия и веданта. В его толковании буддизм, можно сказать, «ведантизируется»: «Мы разбирали вопрос о том, что такое индивидуальное Я, — пишет Дандарон, — и выяснили, что, по учению Будды, существует трансцендентное Я, природа которого от нас скрыта. На наш взгляд, это трансцендентное Я есть *Атман*, или *эхо Абсолюта*, которое отделилось от Абсолюта „первым толчком“ и начало жить самостоятельной жизнью»¹⁷. От буддизма в его концепции остается, собственно, только строение эмпирического Я, состоящего из пяти скандх; однако над эмпирическим Я надстраивается Я трансцендентное, которое, как и эмпирическое, обладает волей, и вопрос лишь в том, чья воля победит¹⁸. Суть буддийской этики, по Дандарону, состоит, таким образом, в том, чтобы дать право голоса трансцендентному Я — нашей истинной природе. Все это означает, что природа человека изначально расщеплена — в ней есть два различных уровня и из

¹² Дандарон Б.Д. Указ. соч. С. 59.

¹³ Там же. С. 28.

¹⁴ Адо П., Плотин, или простота взгляда / Пер. с франц. Е. Штофф. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. С. 19.

¹⁵ Там же. С. 22.

¹⁶ Дандарон Б.Д. Указ. соч. С. 89.

¹⁷ Там же. С. 116.

¹⁸ Там же. С. 113.

каждого исходят волевые импульсы, постоянно противоречащие друг другу; единственный способ устранить эти постоянные внутренние противоречия — это подавить волевые импульсы эмпирического Я, подчинив их «разумной воле Атмана» — импульсам Я трансцендентного.

В принципе, можно было бы ожидать, что здесь Дандарон обратится к сопоставлению буддийской философии или учения веданты с феноменологией Гуссерля, в которой тоже одним из ключевых понятий является трансцендентальное эго. Но, по всей видимости, с феноменологией бурятский мыслитель был знаком слабо, поэтому о Гуссерле он не говорит, зато уделяет внимание самому известному его ученику — Мартину Хайдеггеру, в философии которого особенно выделяет проблему времени. Понятие времени у Хайдеггера прямо связано с *Dasein*, и решить эту проблему можно одним из двух способов: либо бежать от собственной временности, а значит, собственной смертности в какие-то общепринятые представления о жизни и смерти (бессмертие души, метемпсихоз и т. п.), представляющие собой, по существу, установку *das Man*, в высшей степени неподлинную, создающую иллюзию, будто проблема моей собственной смертности уже разрешена; либо стать «лицом к лицу с открывающимся во временности ужасом и выраженным в нем отношением к целостности жизни, от рождения до смерти»¹⁹. У Хайдеггера речь идет о признании не просто собственной смертности, но смерти *моей*, так что моя жизнь предстает в этом контексте неким, если угодно, сюжетом, который должен быть разумно выстроен, ибо я существую поистине лишь тогда, когда мои действия обусловлены моими решениями, за которые я несу полную ответственность, а не случайными факторами или внешними воздействиями, противостоять которым я не хочу или не могу. Бытие *Dasein* — это, по собственному выражению Хайдеггера, «бытие к смерти», так что его смысл — будущее²⁰.

Дандарон же, рассматривая философию Хайдеггера, говорит, что признание собственной смертности ставит человека на перепутье: можно погрузиться в «мирские наслаждения», а можно стать на путь, ведущий к нирване²¹. С точки зрения самой фундаментальной онтологии Хайдеггера второй путь в равной мере неподлин, ибо на нем человек принимает те модели восприятия мира и самого себя, которые разработаны до него и безотносительно к его индивидуальному бытию, к его экзистенции, и тоже отступает в сферу *das Man*, «среднего человека».

Как видим, Дандарон в «Письмах о буддийской этике» пытается отыскать какие-то неслучайные параллели между западной философией и буддизмом — параллели, обусловленные самим устройством человеческой личности, которое, судя по всему, буддийский мыслитель полагает везде и всегда одинаковым. Платон, Аристотель, Плотин, Бергсон, Гартман, Хай-

¹⁹ Хофман П. Смерть, время, история: второй раздел «Бытия и времени» / Пер. с англ. Д.Ю. Дорофеева // Мартин Хайдеггер: Сборник статей / Сост. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: РХГИ, 2004. С. 359.

²⁰ Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. СПб.: Наука, 2002. С. 325, 327.

²¹ Дандарон Б.Д. Указ. соч. С. 176 – 177.

деггер привлекаются им для построения необуддийской этики как авторы, у которых можно найти подтверждение ее позициям. Между философией Запада и буддизмом (да и вообще между разными формами философской и религиозной мысли) кардинальной, непреодолимой разницы нет, поэтому разумно будет попытаться найти какие-то универсальные для всех форм духовной жизни явления, представления, переживания — найти, образно говоря, «общий знаменатель» всех философских и религиозных систем. И очень важно здесь, что Дандарон обращается к анализу не только сугубо философских систем Запада, но и его практической религиозной жизни — переживаний Франциска Ассизского, св. Терезы и др., — ибо именно в них, по его мнению, философское умозрение обретает свой окончательный смысл и действительную ценность.