

Печатается по постановлению Ученого совета ИВР РАН

**Пятые востоковедные чтения  
памяти О. О. Розенберга**

**Труды участников научной конференции**

Составители:

Т. В. Ермакова, Е. П. Островская

Научный редактор и автор предисловия:

М. И. Воробьева-Десятовская

Рецензенты:

доктор исторических наук, проф. Е. И. Кычанов

доктор культурологии, проф. О. И. Даниленко

© Институт восточных рукописей РАН, 2012

© Авторы публикаций, 2012

С. Л. Бурмистров

## **Дхарма и science fiction: рецепция буддизма в западной научной фантастике второй половины 1960-х гг.**

Статья посвящена анализу заимствований и переработок буддийских идей в тех произведениях западной научной фантастики второй половины 1960-х гг., переводы которых на русский язык были впервые опубликованы в нашей стране в 1990-х — начале 2000-х гг. На материале романов Р. Желязны<sup>1</sup> «Князь Света» (1967), Ф. Герберта «Дюна» (1965) и У. ле Гуин «Левая рука тьмы» (1969) автор показывает, что избирательная рецепция буддийских идей, обнаруживаемая в этих бестселлерах научной фантастики, соответствовала проблемам, актуальным для западной культуры 1960-х гг. и тематически доминировавшим в тот период в развитии межкультурного диалога с Востоком.

*Ключевые слова:* Восток и Запад, межкультурный диалог, буддизм, буддийские идеи в западной научной фантастике.

Рецепция буддийских идей в западноевропейской и американской художественной литературе XX в. как один из аспектов диалога культур Запада и Востока изучается отечественными исследователями — востоковедами, философами и культурологами в течение нескольких десятилетий. Значительный вклад в развитие этого направления внесла монография Е.В. Завадской «Культура Востока в современном западном мире», опубликованная в 1977 г. В ней делался акцент на анализе романов Г. Гессе, Дж. Сэлинджера, Дж. Керуака, в которых буддийские идеи актуализируются в концептуальном контексте критики западной культуры и неконформистской ревизии ее ценностей и норм.

Рассматривая процесс рецепции буддийских идей в литературе и художественной культуре Запада, Е.В. Завадская справедливо указывала, что при сопоставлении и компаративном анализе тех либо иных феноменов межкультурного диалога необходимо опираться на выявление типологических гомологодиалогических параллелей. И действительно, то, что воспринимается носителями культуры в качестве смыслообразующей доминанты, может расцениваться как нечто фоновое, второстепенное при взгляде на эту культуру извне, то есть с позиций другой культурной традиции.

Избирательность рецепции инокультурных смыслов обуславливается, на наш взгляд, той совокупностью проблем, которые актуальны для культуры-реципиента и могут обрести решение в развитии межкультурного диалога.

---

<sup>1</sup> В первых публикациях Р. Желязны на русском языке фамилия автора транскрибировалась как «Зилазни».

Как известно, в западной художественной литературе так называемые восточные мотивы появляются еще в XVIII в. в русле романтического поиска альтернативы закостенелой ценностно-нормативной системы дворянского сословия. Сам по себе Восток (то есть многообразная историко-культурная реальность Азии) еще не был интересен европейским поэтам и писателям того времени. К познанию культуры Востока стремилась научная мысль. Показательно, что в ту эпоху европейские ученые-лингвисты открывали для Запада санскрит, и это стимулировало развитие сравнительно-исторического языкознания и индианистики.

Литература в своем внимании к Востоку, в частности, к Востоку буддийскому, отнюдь не следовала за наукой. В XX в. Г. Гессе в повести «Сиддхартха» всего лишь придал восточный колорит тем идеям, которые занимали его самого как человека западной культуры и были порождены не восточным, а западным духом и проблемами западной цивилизацией. Как отмечала Е.В. Завадская, герой в повести Гессе «достигает просветления, но не с помощью учения..., а следуя лишь внутреннему голосу» (Завадская, 1977, с. 85). Буддийские идеи и символы сопряжены в романе Гессе, полагала Завадская, с нормами этики и эстетики Гёте (там же, с. 86). Думается, однако, что буддийские образы выступают у Гессе в первую очередь способом манифестации романтических ценностей.

Реминисценции чаньского течения в китайском буддизме выделялись Е.В. Завадской в творчестве Дж. Сэлинджера и в романе Дж. Керуака «Бродяги Дхармы». Но дело не в том, насколько глубоко проникался тот либо другой писатель буддийскими идеями, а в проблемах, волновавших героев произведений. Обратимся к тексту «Бродяг Дхармы»: «Джеффри ведомы были все детали тибетского, китайского, махаянского, хинаянского, японского и даже бирманского буддизма, но я сразу предупредил, что мне плевать на мифологию, на всяческие названия и национальный колорит буддизма и что прежде всего меня интересует первая из четырех благородных истин Шакьямуни: «Жизнь есть страдание». А также до некоторой степени третья: «Преодоление страдания достижимо», во что мне тогда не очень-то верилось. (Я еще не усвоил тогда Писание Ланкаватары, из которого следует, что в мире не существует ничего, кроме сознания, а потому все возможно, в том числе и преодоление страдания)» (Керуак, 1997, с. 10–11). Герои романа обсуждают стихи китайского поэта Хань Шаня, эстетику японских садов камней, занимаются «тантрической» сексуальной практикой. Они погружены, как может показаться, в реалии восточной культуры столь полно, что сквозь этот «ориентализм» едва угадывается вскормившая их культура Запада. Однако автор вовсе не стремился показать процесс растворения западного человека в чужой культуре. Апеллируя к проблемам молодежи в западном обществе 1960-х гг., Дж. Керуак по сути дела продолжал в новой культурно-исторической ситуации развивать тему, заявленную писателями-романтиками, — обращение к мудрости Востока как источнику духовной самореализации человека.

Развитие литературного жанра научной фантастики первоначально питалось совершенно иными идеями, ориентированными на прогресс в сфере естество-

знания и техники. У истоков ее стояли Жюль Верн и Герберт Уэллс — литераторы, придерживавшиеся сугубо сциентистской установки — убежденности в могуществе науки и ее способности решить если не все, то абсолютное большинство человеческих проблем. Однако в 1960-х гг. в русле этого жанра наряду с бурно развивавшейся собственно сциентистской тенденцией заявила о себе своеобразная контртенденция, обращенная в область мистики и мифологии и, в частности, мифологии Востока. Так, в 1965 г. вышел в свет роман Фрэнка Герберта «Дюна», в 1967 г. — «Князь Света» Роджера Желязны, в 1969 г. — «Левая рука тьмы» Урсулы ле Гуин. Все три произведения, не отличаясь какими-либо выдающимися художественными достоинствами, принадлежали к разряду массовой развлекательной литературы. Но они стали бестселлерами, поскольку претендовали на определенную новизну — рецепцию буддийских идей в жанре science fiction.

Начнем их рассмотрение с «Князя Света», так как этот роман еще в некоторой степени сюжетно корреспондирует со сциентистской ориентацией. После гибели Земли на одной из дальних планет, колонизированных человечеством, к власти пришла группа людей, сумевших благодаря достижениям науки обрести бессмертие. Они обладают почти божественным могуществом и способностью перемещать собственную личность из тела в тело, то есть особым образом реинкарнировать. Персонажи романа подобны индуистским богам и носят их имена — Яма, Кали, Кубера и др. Главный герой — Сиддхартха, прозванный Махасаматманом, безуспешно восстал против власти «богов» и в качестве наказания был погружен ими в «нирвану». Вернув Сиддхартху из этого состояния, Яма заявил, вспоминая цепочку предшествовавших событий: «Дать тебе умереть подлинной смертью означало превратить тебя в мученика. Дозволить тебе разгуливать по миру — в какой бы то ни было форме — значило оставить открытой дверь для твоего возвращения. И вот так же, как и ты позаимствовал свое учение у Гаутамы из иного места и времени, так и они позаимствовали отсюда же рассказ о том, как окончил он свои дни среди людей. Тебя осудили и признали достойным нирваны. Твой Атман (то есть личность, — С.Б.) был перенесен не в другое тело, а в огромное магнитное поле, что окружает нашу планету. Минуло более полувека. Ныне официально ты — аватара Вишну, чье учение было неправильно истолковано некоторыми из наиболее рьяных твоих последователей. Лично же ты продолжал существовать лишь в форме самосохраняющейся системы магнитных волн разной длины, которую мне и удалось уловить» (Зилазни, 1992, с. 20).

Показательно, что «нирвана» в романе оказывается не состоянием психики, освобожденной от аффектации, то есть не реализацией высшей цели религиозной жизни буддиста, а неким инженерно смоделированным физическим явлением, доступным управлению посредством технических приспособлений. Сиддхартху возвращают из «нирваны» при помощи «молитвенной машины» — устройства, работа с которым требует не духовно-нравственного совершенствования или

сверхспособностей, сопутствующих просветлению, а лишь инженерной квалификации (там же, с. 8—9).

Не менее показательно, что Сиддхартха вовсе не верит в идеи собственной проповеди, призывающей людей к бунту против «богов». Победа над «богами», завершающая роман, — это не более чем политический триумф, радикально ограничивший власть побежденных. Человечество становится свободнее, однако достигнутая свобода не обладает никаким специфически буддийским ценностно-смысловым измерением. Это не более чем политическая эмансипация социального большинства. Соответственно идейный смысл романа, его главенствующая тема — конфликт народа и тоталитарной власти, борьба за гражданские права, развернувшаяся на Западе в 1960-х гг. В фабуле романа этот конфликт успешно разрешается благодаря целенаправленной деятельности Махасаматмана — «избранника большинства»<sup>2</sup>.

Какую роль играет здесь буддизм и вообще индийские религиозные системы? По существу «Князь Света» является научно-фантастической утопией, изображающей в отличие от «Утопии» Томаса Мора не идеальный социум, а общество, движущееся к идеалу путем социально-политических трансформаций. Целью этого движения выступает политическая и личная свобода, обретаемая вроде бы теми же средствами, которые использовал, как порой считается, исторический Будда, — критикой традиционной религиозности, ложных обетов и ритуалов, неадекватных представлений о должном устройстве общества. Однако источниковедческие исследования показывают, что в ранний период существования буддийской общины вопрос о социально-политическом бунте против жречества (брахманов) и религиозной нетерпимости к брахманистским культам не вставал в повестку дня (Андросов, 2001, с. 109). Таким образом, тот герой, которого Р. Желязны наделяет именами Махасаматман, Калкин, Манджушри, Сиддхартха, Татхагата, Майтрейя, Будда и т. д. (Зилазни, 1992, с. 17), едва ли соответствует образу исторического Будды.

Для чего же Р. Желязны нужен буддийский антураж? На наш взгляд, погружение читателя в мир образов, возникших в индо-буддийской культурной среде, является не более чем приемом остранения: автор маскирует манифестные для западной культуры идеи борьбы с тоталитаризмом, обряжая их в экзотическое индийское «облачение», и тем самым рельефно высвечивает одну из главных ценностей демократической политической системы — свободу. При этом она отнюдь не наделяется какими-либо заимствованными из буддийской культуры духовными смыслами. Это не свобода от страдания, порожденного алчностью, враждой и невежеством, не свобода от аффектации сознания — тьмы, препятствующей видению реальности как она есть. Это свобода от политико-идеологи-

<sup>2</sup> Прозвище Махасаматман, данное Сиддхартхе автором романа, санскритологически неточно. Имеется в виду Махасамата — «Избранный большинством». Согласно буддийскому учению о мире такой титул носил первый из царей, избранный людьми для охраны рисовых полей от разграбления урожая.

ческого диктата правящей элиты, свобода индивидуалистическая — та, которая выступает центральной темой также и в антиутопии Оруэлла «1984». Пусть в этом произведении, в отличие от «Князя Света», свобода в конечном итоге оказывается недостижимой, а главный герой отрекается от своего идеала, все же она обрисована Оруэллом именно как желанный *идеал*, как высшая ценность, к которой человек не может не стремиться.

Герой «Князя Света» преподносит людям свободу как «Прометеев дар» (Jones, 1997, с. 6). Но это подношение не имеет позитивного содержания, поскольку является не «свободой для», а «свободой от» — от того тотального контроля над разумом, который осуществляют «боги», позволяя только лояльным подданным реинкарнировать в новые тела. Самое страшное наказание в мире, нарисованном Желязны, — смерть без перспективы нового рождения, что с точки зрения буддизма абсурдно.

Буддийские идеи и образы, ассоциированные с индийской культурой, выступают в романе как *экзотика* — в том смысле, который придал этому слову Р. Барт. Как ни парадоксально, в «Князе Света», насыщенном буддийским колоритом, именно буддизм скрадывается и исчезает. Но то же самое происходит и в «Бродягах Дхармы» Керуака, где увлеченность буддизмом служит для героев способом заявить о своем огульном протесте против устоев и ценностей западного общества, о собственном «Я», жаждущем подлинной духовной самореализации. Подобные апелляции к культуре Востока проанализировал Р. Барт на примере фильма «Затерянный континент». Исследователь показал, что Восток изображается в нем «как нечто формально экзотическое, по сути же глубоко схожее с Западом, во всяком случае с западным спиритуализмом. Что, у восточных людей есть какие-то свои религии? Это неважно, различия между ними несущественны по сравнению с глубинным единством идеальных устремлений. Таким образом, каждый экзотический обряд показывается и с точки зрения своей особенности и с точки зрения вечности, расценивается и как пикантное зрелище и как парахристианский символ. И неважно, что буддизм — не совсем христианство; главное — здесь тоже есть монахи, обрывающие себе голову (патетический мотив любого пострига), здесь тоже монахи исповедуются на коленях своему настоятелю, и здесь тоже, как в Севилье, верующие обвешивают золотыми украшениями статую божества» (Барт, 1996, с. 205). Иными словами, апелляция к экзотике полностью устраняет всякую инаковость Иного и сводит ее к привычному, известному в западной культуре. Люди Востока оказываются наделены теми же свойствами, влечениями и страстями, что и читатель романа о Востоке или об инопланетных цивилизациях.

Так же действует и проанализированный Бартом миф о «человеческой общности», тоже хорошо прослеживающийся в научной фантастике. «Данный миф действует в два приема: сначала утверждается разнообразие человеческой морфологии, всячески эксплуатируется тема экзотики, демонстрируется бесконечное множество вариаций в пределах нашего рода — несходства в цвете кожи,

в форме черепа, в обычаях; мир всячески уподобляется вавилонскому столпотворению. А затем из этого плюрализма магически извлекается единство: человек повсюду одинаково рождается, трудится, смеется и умирает, если же в этих актах еще и сохраняется кое-какая этническая особенность, то нам дают понять, что в глубине их все равно заключена одна и та же человеческая «природа», то есть их разность — чисто формальная, не отменяющая существования общей для них всех матрицы» (там же, с. 214–215).

В «Князе Света», несмотря на весь буддийский антураж, ничего собственно буддийского нет. А поэтому применительно к данному роману невозможно говорить о какой бы то ни было рецепции буддийских идей. И дело не только в том, что буддизм в романе играет роль бартовской «экзотики», но и в сциентистской банализации высшей буддийской религиозной ценности. «Нирвана», превращенная фантазией Р. Желязны в технически управляемое физическое явление, профанирует смысловую доминанту буддизма и порожденной им культуры.

Тенденция сциентистской банализации религиозных ценностей еще ярче проявляется у другого крупного писателя-фантаста — Ф. Герберта в его романе «Дюна». Отношение Герберта к религии выражено в недвусмысленном афоризме: «Боги не рождаются. Богов создают!» (Герберт, 2002, с. 8). Религия интерпретируется им как порождение человеческого разума, но не в том смысле, который вкладывали в этот тезис мыслители эпохи Просвещения, видевшие в религии всего лишь средство социального манипулирования. Герберт полагает, что религия, безусловно являясь средством управления сознанием масс, действительна лишь постольку, поскольку отвечает глубинным запросам человека, коренящимся, возможно, не только в его психологии, но и в физиологии мозга. Религия для автора «Дюны» нечто настолько технологическое, что можно прямо говорить о «технологии религии» — о мировоззрении, разрабатываемом целенаправленно и преднамеренно, с учетом всех особенностей того общества, в котором оно будет распространено ради управления развитием данного социума.

Более ощутимо влияние буддизма на творчество другого автора — американской писательницы Урсулы ле Гуин. Буддийские темы ярче всего прослеживаются в ее *opus magnum* — романе «Левая рука тьмы». Фабула романа незатейлива. На планету Гетен прибывает эмиссар из Экумены — великого союза миров, населенных людьми<sup>3</sup>, чтобы изучить эту еще мало знакомую Экумене планету и предложить её обитателям сотрудничество. После серии приключений эмиссар добивается поставленной цели. Интерес представляет не фабула произведения, а сконструированная фантазией автора культура планеты Гетен, представшая взору эмиссара Дженли Аи. В этой культуре господствуют две

<sup>3</sup> Примечательно, что во всех трех рассматриваемых в данной статье романах ведущая роль принадлежит именно людям. Негуманоидные формы жизни встречаются лишь в «Князе Света» — ракашасы, но и там они играют вполне подчиненную роль.

религиозные системы: Ханддара и Йомеш. Первая — это религия без какой-либо церковной организации, без священнослужителей, без соответствующей иерархии, без обетов и четких установлений. Приведем соответствующие слова главного героя: «Я до сих пор не могу с уверенностью сказать, есть ли у ханддаратов бог. Ханддара неуловима, непостижима. Она вне времени и пространства. Единственная ее манифестация, постоянная и неизменная, — это ее Цитадели, убежища, куда люди могут удалиться от мира и провести там либо одну ночь, либо всю жизнь» (Ле Гуин, 1992, с. 200). Лишенная всякой организации, не связанная общностью догматики, обрядов, каких бы то ни было форм власти, она остается, тем не менее, единой религией благодаря психотехническим практикам, которыми её адепты занимаются в Цитаделях. Эти практики наделяют насельников Цитаделей почти безграничным знанием, выражающимся в способности дать ответ на любой правильно заданный вопрос. Однако такая способность актуализируется только при условии погружения в транс, в высшей степени небезопасный для психики, но позволяющий получить ответы на те вопросы, решить которые призвана религиозная психотехника.

Между главным героем — эмиссаром Дженли Аи и обитателем одной из Цитаделей происходит разговор, завершающийся примечательными словами:

«— Дело в том, что наша основная задача здесь — узнать, какие вопросы задавать нельзя.

— Но ведь вы же Те, Кто Дает Ответы!

— Значит, ты все еще не понял, Дженли, зачем мы совершенствуем и практикуем искусство предсказания?

— Наверное, нет...

— Чтобы доказать полную бессмысленность получения ответа на вопрос, который задан неправильно». (Там же, с. 217–218.)

Невозможно не увидеть в этом коротком фрагменте важную для творчества Ле Гуин когнитивную доминанту: язык, слова, понятия, — все это приобретает смысл в конечном счете на фоне того невыразимого и неименуемого, которое окружает человека со всех сторон. Это мотив специфически буддийский, особенно характерный для традиции чань. И хотя сотворенная фантазией писательницы Ханддара не корреспондирует напрямую с чань-буддизмом, влияние чаньских идей здесь весьма заметно.

Мысль о произвольности языковых структур, которые не отражают и не описывают реальность, а существуют только как инструмент коммуникации, достаточно ясно выступает в чань-буддизме. Патриарх Линь-цзи говорил: «Существуют лишь ложные названия, да и само слово «название» тоже ложно. Вы же только и делаете, что принимаете за реальность нелепое название, данное другими» (Записи бесед «мудростью освещающего» наставника чань Линь-цзи из области Чжэнь, 1993, с. 151).

Наставления мудрецов, утверждали апологеты чань, и даже само учение Будды легко могут оказаться препятствием на пути к просветлению, если считать



абсолютной истиной те слова, которыми они выражены. Обратимся к соответствующему фрагменту текста романа: «Не известно ли вам, что говорил почтенный Шакья: «Дхарма отделена от письменных знаков, ее не касаются причины, она вне следствий». Из-за того, что у нас недостаточно веры, мы сегодня путаемся в ползучих лианах [слов]» (там же, с. 130). Иными словами, препятствием на пути к нирване могут быть не только аффекты, но и лишённые какого-либо аффективного момента концептуальные построения. Но именно таково одно из ключевых положений не только чань-буддизма, но и всей Махаяны. В этой связи В.И. Рудой отмечал: «Если носители теоретического сознания Хинаяны полагали, что для обретения мудрости (*праджня*), содержанием которой выступает «истинное видение реальности» (*ятхабхутам*), достаточно устранить только аффективные препятствия (*клеша-аварана*) в индивидуальной психике, то махаянисты шли дальше. Они усматривали даже в существовании самой установки на познание существенное гносеологическое препятствие (*джнея-аварана*) к видению вещей такими, каковы они суть в действительности» (Рудой, 1994, с. 55). Такими гносеологическими препятствиями и могут служить любые философские воззрения, в том числе, конечно, и Слово Будды, которое поэтому следует воспринимать не как вербальное воплощение истины, а лишь как инструмент, который даёт возможность обрести просветление. Дхармы пусты, ибо представляют собой не элементы реальности, а лишь единицы языка описания, реальность же предстает сознанию лишь как *tathatā* — «таковость», невыразимая и неподдающаяся никакой концептуализации (там же, с. 56–57).

Сознание, чтобы ему открылась *tathatā*, должно быть свободно прежде всего от разделения субъекта и объекта. Именно О. О. Розенберг в свое время первым из исследователей указал на тот факт, что «буддийское философствование принципиально отрицало дуализм субъекта и объекта, характерный для европейского мышления. Созданная буддийскими мыслителями картина мира может быть охарактеризована как некоторая разновидность холизма, что подтверждается, в частности, своеобразием языка описания — фактически одним ключевым термином «дхарма» описываются и трансцендентная, и эмпирическая реальность, объекты восприятия и психические процессы»<sup>4</sup>.

Итак, язык в романе Ле Гуин, как и в философии Махаяны, интерпретируется в аспекте его инструментальной ограниченности. Подобно буддистам, адепты Ханддары ставят перед собой задачу усмотрения этой ограниченности и ее учета в собственном мировидении.

Отсутствие у ханддаратов какой бы то ни было догматики показательно: догматика сковывает, лишает свободы и в первую очередь — свободы мышления, из чего проистекают и другие разновидности несвободы. Таким образом, и здесь мы видим все ту же магистральную для западной культуры тему свободы. И это заставляет задаться вопросом о пределах влияния буддизма на творчество

<sup>4</sup> Об этом подробнее см.: Ермакова, 1993, с. 412.

Ле Гуин. Что именно в замысле романа связано с буддизмом, а что — с западной лингвофилософией?»

Приведенная выше цитата из романа невольно вызывает в памяти известный афоризм из «Логико-философского трактата» Людвиг Витгенштейна: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» (Витгенштейн, 2011, с. 218). И это неслучайно: одна из главных проблем трактата Витгенштейна — это проблема границ языка. Она выступала лейтмотивом его философии как в период создания трактата, так и в период написания труда «Философские исследования». Но первое из названных произведений важно в нашем контексте тем, что оно выявило ту значительную роль, которую в языке играет невыразимое — то, что не может быть высказано, но может быть лишь показано. Именно на границе, отделяющей мир речи от сферы, неподдающейся речевому выражению и подлежащей в силу этого молчанию, рождаются основные проблемы философии — этика, эстетика, понимание религиозного опыта, вопрос смысла жизни и т.п. (Козлова, 2004, с. 33).

Витгенштейн пытался выявить отчетливую границу доступного высказыванию, чтобы понять, «какие вопросы задавать нельзя». И та же самая идея экспонируется Ле Гуин в «Левой руке тьмы» от лица адептов Ханддары. Обитатели Цитаделей, думается, согласились бы с афоризмом 6.5 витгенштейновского трактата: «Для ответа, который не может быть высказан, не может быть высказан вопрос» (Витгенштейн, 2011, с. 216). На наш взгляд, проблематику языка, которую затрагивает Ле Гуин в своем романе, нелепо было бы сводить только к буддийской философии, — она имеет достаточно ясно прослеживаемые корни в западной мыслительной традиции. Для последней наряду с проблемой свободы столь же характерна острая вовлеченность в проблему языка, причем невозможно не заметить, насколько глубоко они взаимоувязываются. В самом деле, осуществлявшийся и Расселом и Витгенштейном анализ языка был необходим не только для прояснения гносеологических вопросов теоретико-понятийного аппарата науки, но и для уяснения социального значения языковых практик, к исследованию которых Витгенштейн перешел в «Философских исследованиях». Можно утверждать, что Ле Гуин заимствовала некоторые буддийские идеи лишь постольку, поскольку они определенным образом оказались созвучны указанным проблемам западной философии. Конечно, не следует интерпретировать научно-фантастическую беллетристику Ле Гуин как философскую *par excellence*. Тем не менее, философские дискуссии не могли не повлиять на нее хотя бы потому, что они фокусировались на актуальных проблемах западной культуры.

В межкультурном диалоге Запада с буддийским Востоком заимствовалось только то, что было в каком-то отношении важно для Запада. В романе Ле Гуин — это тема границ языка, актуальная для создателей аналитической философии и до сих пор доминирующая в философской традиции США.

Другая, столь же актуальная для западной культуры 1960-х гг. тема — это буддийская психотехника. Напомним, что разновидности буддийской психотехники заинтересовали западных интеллектуалов-нонконформистов и психотерапев-

тическое сообщество еще во второй половине 1940-х гг.<sup>5</sup> Персонажи «Бродяг Дхармы» Керуака, продвигаясь в русле этого интереса, занимаются психотехническими практиками в меру своих слабых сил и скромного разума. В «Левой руке тьмы» психотехника становится центральным моментом, хотя о ее практическом аспекте в тексте произведения сказано немного. В романе этому посвящен единственный эпизод. Находясь в Цитадели, эмиссар Экумены задает ее населенникам вопрос, станет ли планета Гетен членом Экумены в течение ближайших пяти лет. Предсказатели собираются в одном из залов Цитадели и начинают психотехнический сеанс. В его описании от лица главного героя, пребывающего в телепатическом контакте с Предсказателями, любопытна, в частности, такая деталь: «я чувствовал себя... во власти галлюцинаций, видений, мысленных контактов-прикосновений, диких образов и ощущений; все мои чувства были как-то гиперсексуально окрашены, обладали какой-то гротескной страстностью — немыслимое черно-красное кипение эротических символов и желаний» (Ле Гуин, 1992, с. 212). Сексуальная символика, как известно, имеет исключительное значение в тантрических направлениях буддизма и индуизма. Так, например, в индуистской тантре высшее божество биполярно, причем и в теологии, и в практиках особое внимание уделяется женскому началу в нем. «С теологической, культовой точки зрения, — отмечает исследователь индуистской тантрической традиции С.В. Пахомов, — биполярная модель есть соединение Шивы и Шакти. В шиваитском тантризме Шива — высший и единый Бог, аналог Брахмана, а также идеальный йогин, достигший освобождения, и наставник наставников. В биполярной модели он занимает полюс статичности, тождественности. Шакти же понимается как первичная космическая сила, абсолютная энергия, жизнь. Именно с ее помощью Шива управляет мирозданием. Шива и Шакти находятся в неразрывном единстве. На теологическом уровне это единство осмысливается через понятие *ананды*, блаженства» (Пахомов, 2001, с. 13).

Сексуальность — одна из существенных компонент самореализации личности, и умение управлять ею социально значима. Недаром тоталитарные политические системы XX в. уделяли особое внимание контролю за сексуальностью, справедливо усматривая в ней один из мощнейших рычагов управления не только поведением, но и сознанием масс. Управление собственной сексуальностью и умение обратить ее энергию на достижение религиозно значимых целей составляют основу тантры — как буддийской, так и индуистской. Более того, сексуальность играла немалую роль в религиозных практиках не только тантры, но и, например, религиозного движения бхакти, в котором отношения между человеческой душой и божеством уподоблялись союзу влюбленных. Мистическая поэзия бхакти полна образов эротического томления человеческой души, разлученной с Возлюбленным. Некоторые радикальные направления бхакти даже предполагали своеобразную сексуальную практику, в которой партнеры взаимно

<sup>5</sup> Подробнее см.: Сидорова, 2005, с. 7–22.

отождествляли друг друга с божеством и душой (Торчинов, 1997, с. 209). Ле Гуин, описывая транс Предсказателей, подчеркнула в нем эротическую составляющую, это особенно важно с учетом того, что жители планеты Гетен — андрогины. Большую часть времени они пребывают в состоянии стерильной бесполости — неспособности ни к зачатию, ни к проявлению сексуальности. Но каждый месяц на несколько дней в них пробуждается гендерная природа, причем любой индивид может проявить себя либо как мужчина, либо как женщина (Ле Гуин, 1992, с. 236–239). Гетенцианцы подобны живым воплощениям того принципа, которым руководствовались адепты тантры: высшее божество — единство мужского и женского начал.

Безусловно, в описании транс Предсказателей многое напоминает тантрическую психотехнику. Однако сама по себе андрогинность гетенцианцев имеет в контексте сюжета романа иное, нежели в тантризме, значение. Автор акцентирует гендерную проблематику — монополию мужской власти, относительность мужских и женских социальных ролей, что в 1960-х гг. стало весьма актуальным для западной культуры. Но в традиционной Индии гендерные отношения определялись незыблемыми границами мужского и женского. Никакие религиозные практики, в том числе тантрические, не имели целью размывание этих отчетливых социокультурных границ. Идея тантрической андрогинности заимствовалась Ле Гуин только для того, чтобы донести до читателя мысль об антропологическом равенстве мужчин и женщин — о присущей и тем и другим принадлежности к человеческому роду.

Идеологической доминантой романа выступает тема поиска смысла жизни, также характерная для западной культуры 1960-х гг. Перед ритуалом предсказания один из насельников Цитадели обращается к эмиссару Экумены со словами: «Вам ведь известна история лорда Шортха, который заставил Предсказателей из Цитадели Эсен отвечать на вопрос «В чем смысл жизни?» Вообще-то случилось это уже более двух тысяч лет назад. Предсказатели в тот раз оставались во Тьме в течение шести дней и шести ночей. В конце концов все Целомудренные впали в кататонию, Блаженные умерли, Перверты насмерть забили лорда Шортха камнями, ну а Ткач... Это был человек по имени Меше» (там же, с. 206–207). Ткач — это ключевая фигура в ритуале предсказания, именно Ткач и дает предсказание и без него ритуал даже не сможет начаться, а Меше — это основатель культа Йомеш — второй наряду с Ханддарой религии обитателей планеты Гетен. Ткач в Цитадели говорит о Меше главному герою: «Он ясно видел прошлое и будущее не один лишь миг, а в течение всей своей жизни — из-за вопроса, заданного лордом Шортхом» (там же, с. 214).

Здесь примечательно многое. Положение, в которое Меше был поставлен лордом Шортхом, заведомо «пограничное», не предполагающее разумного выхода. Предсказатель может дать ответ лишь на вопрос, заданный максимально точно и недвусмысленно. Отметим попутно, что именно точности и недвусмысленности требовали от научного языка представители аналитической философии.

Но вопрос о смысле жизни в высшей степени неконкретен. Ткач (Меше), пытаясь ответить на этот заведомо неподлежащий ответу вопрос, кардинально и, главное, мгновенно, преображает свою личность.

Такое мгновенное преобразование — центральная идея буддийской тантры — ваджраяны. «Для сотериологии ваджраяны — отмечает В.А. Андросов, — характерна вера в мгновенное, как удар молнии, Просветление, что существенно отличало ее от махаянской доктрины постепенного накапливания духовных совершенств» (Андросов, 2001, с. 331). К аналогичному мгновенному просветлению стремятся и адепты чань-буддизма, в котором, в отличие от ваджраяны, значительное внимание уделяется работе с вербальным уровнем психики. Коан (парадоксальный или мнимо бессмысленный вопрос) нужен именно для того, чтобы подтолкнуть сознание адепта к мгновенной реализации цели религиозной жизни. Вопрос, заданный лордом Шортхом, сродни, например, коану, изреченному пятым патриархом школы чань Фа-янем: «Если вам повстречается человек, причастный к Дао, то не приветствуйте его ни словами, ни молчанием. А теперь ответьте мне, как вы будете его приветствовать?» (Дюмулен, 1994, с. 265). Дать на него вербально осмысленный ответ невозможно, и адепт в поисках решения невольно вынужден, так сказать, подняться над задачей — понять *пустоту* тех слов, в которых выражен вопрос, да и любых слов вообще.

Невозможно не увидеть в указанном эпизоде романа Ле Гуин и переключку с важной темой «Логико-философского трактата» Витгенштейна. «Решение проблемы жизни, — гласит афоризм 6.521, — состоит в исчезновении этой проблемы. (Не это ли причина того, что люди, которым после долгих сомнений стал ясным смысл жизни, все же не могут сказать, в чем этот смысл состоит)» (Витгенштейн, 2011, с. 218). Вопрос о смысле жизни выводит нас за пределы того, что может быть сказано, поэтому любой изреченный ответ на него будет либо ложным, либо абсурдным. И точно так же, как буддийские философы, Витгенштейн прямо указывает на *пустоту* своих собственных слов: «Мои предложения поясняются тем фактом, что тот, кто меня понял, в конце концов уясняет их бессмысленность, если он поднялся с их помощью — на них — выше их (он должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как взберется по ней вверх). Он должен перебраться через эти предложения, лишь тогда он правильно увидит мир» (там же, с. 218). Если анализировать образ Меше с учетом сказанного Витгенштейном, то приходится признать, что Меше оказался способным при помощи слов подняться над ними. Это наделило его даром видеть одновременно и прошлое, и будущее, сделав мгновение его Ясновидения «Центром Всех Времен» (Ле Гуин, 1992, с. 311).

Пафос произведения ле Гуин фундирован в характерной для 1960-х гг. теме поиска взаимопонимания между Западом и Востоком. Фантастична лишь фабула, повествующая о том, как две совершенно различные разумные расы — люди и гетенианцы — в конце концов находят путь друг к другу. В поисках взаимопонимания обе они начинают лучше понимать самих себя как разумных существ,

собственные ценности, установки, бессознательно воспринятые в детстве, глубинные представления о жизни и мире. Взаимопонимание становится возможным для каждой из них благодаря обнаружению в Ином того, что можно признать соответственно своим.

При сопоставлении трех рассматриваемых романов обращает на себя внимание характер использования идей и реалий индубуддийской культуры. Р. Желязны заимствует их как элементы экзотики, необходимые исключительно для того, чтобы лучше и ярче подчеркнуть проблемы, важные именно для западной культуры. У. ле Гуин не говорит о буддизме напрямую и как будто бы далека от него. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что она все же достаточно глубоко продумала некоторые буддийские идеи и оригинально преформировала их.

В меньшей мере проявляются буддийские мотивы у Ф. Герберта в романе «Дюна». Но и в нем такие мотивы обнаруживаются. Личность главного героя мгновенно преобразуется благодаря переживанию околосмертного опыта, и это можно сравнить с ваджраянской или чаньской идеей мгновенного просветления и с историей преобразования Ткача Меше.

Ни в «Дюне», ни в «Левой руке тьмы» мы не найдем христианских мотивов. Обитатели миров, созданных фантазией Ф. Герберта и У. ле Гуин, не знают понятия бога в том виде, в каком оно существует в авраамических религиях, — трансцендентного миру Творца вселенной, всеведущего и всемогущего. Концептуальная мысль всего цикла романов Герберта о планете Арракис выражена в афоризме: «Нет четкой грани между богами и людьми: одни переходят в других» (Герберт, 1993, с. 12).

Однако и у Ле Гуин и у Герберта буддийские мотивы не только художественно переработаны до состояния трудной распознаваемости, но и радикально переосмыслены в связи с проблемами, волновавшими западное общество. Так, преобразование главного героя «Дюны» — это изменение не столько его сознания, сколько физиологии, наделяющее способностью видеть и трансформировать будущее. У Герберта не идет речи о победе над аффектами, о нравственном преобразовании личности. Все это вторично по отношению к основной задаче — изменению биохимической и биофизической компонент человеческой телесности ради обретения паранормальной способности. Преобразование психики автоматически следует за этим индифферентным к духовно-нравственной сфере процессом. Таким образом, философский базис романа составляют смысловые доминанты *западной* культуры 1960-х гг., когда вера в универсальные возможности науки и научно-технического прогресса порождала надежды на ассимиляцию духовных достижений Востока путем их искусственного моделирования.

В меньшей мере этот пафос сциентизма прослеживается у У. ле Гуин. Однако и в ее произведении на первый план выходят проблемы человека *западной* культуры — одиночество, трудности взаимопонимания и самопонимания, относительность *габитуальных* (термин П. Бурдьё) норм, связанных с гендер-

ным измерением культуры, и безусловность моральных норм, которые в представлении писательницы оказываются выше всех границ — и гендерных, и расовых, и видовых.

Займствования и художественная интерпретация буддийских идей в западной научной фантастике второй половины 1960-х гг. ограничились, на наш взгляд, «снятием» Иного. Так, обитатели мира «Князя Света» изображены Р. Желязны существами, не обладающими сколько-нибудь заметными ментальными отличиями от человека западной культуры. Гетенианцы в романе Ле Гуин — это такие же люди, но только в некоем более совершенном качестве. Когда в финале «Левой руки тьмы» главный герой встречает своих товарищей — мужчин и женщин из Экумены, он воспринимает их гендерные различия как бы глазами гетенианцев: «Странно было после столь долгого перерыва слышать женский голос. ... Почему-то все они казались мне странными — все эти *мужчины и женщины*, — несмотря на то, что я хорошо их знал. И голоса их звучали странно: одни слишком низкие, другие слишком высокие... Они казались похожими на стадо крупных загадочных животных двух различных типов; на больших обезьян с умными глазами» (Ле Гуин, 1992, с. 442–443). Рядом с ними гетенианец являет собой концептуальный антропологический идеал, порожденный фантазией писательницы: «Его спокойный голос, его лицо — молодое, серьезное лицо не мужчины и не женщины, а просто *человека!* — принесли мне облегчение; его лицо было мне знакомо, оно было таким, как надо». (Там же, с. 443.) Ле Гуин посредством приема остранения манифестирует поиск тождественного в Ином и тем самым достигает «снятия» Иного. В «Дюне» Ф. Герберта «снятие» Иного предстает как идея духовной трансформации путем изменения биохимической основы телесности.

Резюмируя изложенное, отметим, что в 1960-х гг. западная научная фантастика включилась в русло межкультурного диалога с Востоком, заимствуя и перерабатывая буддийские идеи. Рецепция инокультурных смыслов, прослеживающаяся в романах Р. Желязны, Ф. Герберта, У. ле Гуин, имела сугубо избирательный и фрагментарный характер, поскольку ее цель состояла не в экспонировании буддийского религиозного мировоззрения. Писатели-фантасты обращались к инокультурным смыслам как приему остранения, позволяющему в рамках массовой развлекательной литературы затронуть актуальные для западной культуры того времени проблемы свободы личности, борьбы за гражданские права и гендерное равноправие, поиска путей расширения взаимопонимания между людьми.

Острый интерес к буддийским религиозным практикам, в частности, к психотехнике, характерный для западной культуры 1960-х гг., присутствует и в произведениях научной фантастики. Но писателей-фантастов оставляла равнодушными высшая цель этих практик — достижение просветления и вступление в нирвану, так как Иное (инокультурное) не становилось для них предметом целостного художественного осмысления.

## Литература

- Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм: Современное истолкование древних текстов. — М.: 2001.
- Барт Р. Мифологии / Пер. с франц., вступ. ст. и коммент. С.Н. Зенкина. — М.: 1996.
- Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. — М.: 2011.
- Герберт Ф. Дюна. Мессия Дюны. Дети Дюны / Пер. с англ. П.Р. Вязникова и др. — М.: 2005.
- Герберт Ф. Мессия Дюны. Дети Дюны / Пер. с англ. — М.: 1993.
- Дюмулен Г. История дзэн-буддизма: Индия и Китай / Пер. с англ. А.М. Кабанова. — СПб.: 1994.
- Ермакова Т.В. Формы буддийского мировоззрения в концепции О.О. Розенберга // Буддизм в переводах / Под ред. Е.А. Торчинова. — СПб.: 1993. Вып. 2.
- Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. — М.: 1977.
- Записи бесед «мудростью освещающего» наставника чань Линь-цзи из области Чжэнь / Пер. с кит. И.С. Гуревич // Буддизм в переводах / Под ред. Е.А. Торчинова. — СПб.: 1993. Вып. 2.
- Зилазны Р. Князь Света / Пер. с англ. В. Лапцковского. — СПб.: 1992.
- Керуак Дж. Бродяги Дхармы / Пер. с англ. А. Герасимовой. — СПб.: 1997.
- Козлова М.С. Людвиг Витгенштейн // Философы двадцатого века / Под ред. А.М. Руткевича и И.С. Вдовиной. — М.: 2004.
- Ле Гуин У. Левая рука тьмы / Пер. с англ. И. Тогоевой // Ле Гуин У. Ожерелье планет Экумены. — СПб.: 1992. Т. 1.
- Пахомов С.В. Индуистская тантрическая философия. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. — СПб.: 2001. (На правах рукописи).
- Рудой В.И. Четыре системы буддийской классической религиозно-философской мысли // Буддийский взгляд на мир / Под ред. В.И. Рудого и Е.П. Островской. — СПб.: 1994.
- Сидорова Е.Г. Буддизм и психоанализ в пространстве межкультурного взаимодействия. — М.: 2005.
- Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. — СПб.: 1997.
- Barbour D. Wholeness and balance in the Hainish novels of Ursula K. Le Guin // Science fiction studies. 1974. Vol. 1. No. 3.
- Brantlinger P. The Gothic origin of science fiction // NOVEL: A forum on fiction. 1980. Vol. 14. No. 1.
- Jones G. Metempsychosis of the machine: science fiction in the halls of karma // Science fiction studies. 1997. Vol. 24. No. 1.
- Sutton T.C., Sutton M. Science fiction as mythology // Western folklore. 1969. Vol. 28. No. 4.

## Summary

**S.L. Burmistrov**

### **Dharma and Science Fiction: Reception of Buddhism by Western Science Fiction at the Second Part of 1960<sup>th</sup>**

The topic of the article is the process of reception of Buddhist ideology in Western mass culture, represented by novels «The Lord of Light» of R. Zeliazny, F. Herbert's



«Dune» and «The left hand of darkness» of U. K. le Guin. The reception is a response to the problems determined by the logic of evolution of Western culture, and among all notions of Buddhism only those are being received that further solving these problems, so the reception is selective and original Buddhist notions, being received, are profoundly reconsidered to become a natural component of Western culture.

*Key words:* East and West, intercultural dialogue, Buddhism, Buddhist ideas in western science fiction.