
Наука и буддизм в перспективе межкультурной философии

© 2021 г. В.С. Белимова

*Институт философии РАН,
Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.*

E-mail: belimova.vlada@gmail.com

ORCID 0000-0002-1630-4522

Поступила 14.12.2020

Статья посвящена анализу диалога тибетского буддизма и западной науки, начавшегося во второй половине XX в. по инициативе Далай-ламы XIV и активно развивающегося в настоящее время. Приведены примеры сотрудничества западных (включая, российских) ученых с лидером тибетских буддистов и буддийскими монахами, особое внимание уделяется исследованиям феномена сознания. Выявляются новые области возможного взаимодействия, которые возникли в ходе дискуссий и предполагают использование западной научной методологии и традиционной буддийской медитации и философии сознания. Демонстрируется необходимость создания общей философской платформы, которая позволила бы участникам диалога лучше понимать друг друга и способствовала развитию и углублению сотрудничества. Современные философы, вовлеченные в диалог, предлагают несколько способов достижения этой цели. В статье разбираются философские подходы Алана Уоллеса (эмпиризм), Мишеля Битбола (трансцендентальная феноменологическая эпистемология) и сторонников межкультурной философии (Джей Гарфилд, Марк Сидеритс, Виктория Лысенко). Именно межкультурный подход, предполагающий равноправие всех участников (концепция «полилога») и знание ими как языка науки, так и языка философии друг друга, представлен в данной статье в качестве наиболее перспективной методологической основы взаимодействия «мультикультурных рациональностей».

Ключевые слова: диалог культур, Восток – Запад, полилог, тибетский буддизм, философия науки, компаративные исследования, эмпиризм, трансцендентальная эпистемология, межкультурная философия, Битбол, Гарфилд, Лысенко, Сидеритс, Уоллес.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-4-168-178

Цитирование: *Белимова В.С.* Наука и буддизм в перспективе межкультурной философии // Вопросы философии. 2021. № 4. С. 168–178.

Buddhism and Science in the Perspective of Intercultural Philosophy

© 2021 Vlada S. Belimova

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

E-mail: belimova.vlada@gmail.com

ORCID 0000-0002-1630-4522

Received 14.12.2020

The paper is devoted to the analysis of the dialogue between Tibetan Buddhism and Western science which began in the second half of the 20th century on the initiative of the 14th Dalai Lama and is actively developing today. The paper provides examples of the interaction between the Western (as well as Russian) scientists and the leader of the Tibetan Buddhists and Buddhist monks, especially in the field of consciousness studies. During this dialogue some new areas of possible interaction have emerged which involved both – Western scientific method, the Buddhist traditional forms of meditation and philosophy of mind. For all its participants, it becomes obvious that a common philosophical platform is needed to better understand each other and to develop further on their mutually beneficial cooperation. Contemporary philosophers involved in this dialogical process offer a number of approaches to serve this purpose. The article discusses philosophical approaches of Alan Wallace (empiricism), Michel Bitbol (transcendental phenomenological epistemology), and advocates of intercultural philosophy (Jay Garfield, Mark Siderits, Victoria Lysenko). It is the intercultural approach, the basis of which is the equal status of all participants (the concept of “polylogue”), and their shared good knowledge of the language of science along with concepts elaborated in both – Western and Buddhist philosophical traditions, is presented in this paper as the most promising methodological foundation for the interaction of “multicultural rationalities”.

Keywords: dialogue of cultures, East and West, polylogue, Tibetan Buddhism, philosophy of science, comparative studies, empiricism, transcendental epistemology, phenomenology, intercultural philosophy, Wallace, Bitbol, Garfield, Lysenko, Siderits.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-4-168-178

Citation: Belimova, Vlada S. (2021) “Buddhism and Science in the Perspective of Intercultural Philosophy”, *Voprosy filosofii*, Vol. 4 (2021), pp. 168–178.

Всего несколько десятилетий назад западные философы и ученые могли и не подозревать о существовании индо-тибетской буддийской философии, а тибетцы, соответственно, могли ничего не знать о западной науке. Теперь ситуация изменилась. Диалог с тибетским буддизмом, возникший на рубеже тысячелетий по инициативе Далай-ламы XIV, поддерживается представителями ведущих западных наук и встречает понимание и большой интерес со стороны современных буддистов. Тибетология и буддология в XXI в. перешагнула за границы востоковедения: исследования в этих сферах вызывают интерес у специалистов самого разного профиля – представителей нейронауки, физиологов, физиков, психологов, философов и т.д. Обращает на себя внимание тот факт, что в этом диалоге важнейшую роль играют специалисты не столько в гуманитарных, сколько в естественных и точных науках.

Науке в наше время доверяют больше, чем религии, поэтому язык науки является более универсальным, чем языки культур и цивилизаций. По замечанию В.С. Стёпина, именно наука «становится важнейшим фактором кросс-культурного взаимодействия Запада и Востока» [Стёпин 2006, 374]. Далай-лама, который с ранней юности проявляет к науке большой интерес и даже шутит, что он «наполовину монах, наполовину ученый», уже больше тридцати лет общается с западными научными светилами первой величины и организует дискуссии между западными учеными и монахами. В этих дискуссиях каждая сторона черпает для себя важную информацию: ученые – о концепциях и методах тибетского буддизма, буддисты – о концепциях и методах современной науки.

В западной традиции основание научного познания составляет опора исключительно на разум – рациональность начиная с Нового времени занимает в западной культуре центральное место, фактически лежит в основе западной культурной идентичности. Критерии научного познания, сложившиеся в рамках западной научной методологии, – объективность, достоверность, точность, системность и т.д. – стали синонимами познания как такового, и шире – западного типа рациональности. Понятие западного типа рациональности возникло как попытка определить цивилизационный статус западной формы теоретического знания в противовес тому, что не является рациональным с точки зрения названных критериев.

Вместе с тем такое представление о западном типе рациональности тоже стало предметом критики. Так, В.А. Лекторский в предисловии к монографии, посвященной историческим типам рациональности, указывает на глобальный кризис, причиной которого явилось «безудержное развитие в рамках технической цивилизации, нацеленность научно-технического прогресса на покорение и преобразование естественных стихий», и замечает, что следует говорить «о разных типах и формах рациональности знания и науки» [Лекторский 1995, 4].

Важно учитывать, что классическая концепция западного типа рациональности связана с тем, что принято называть «проектом Просвещения», однако идеалы Просвещения неоднократно подвергались критике, которая привела к переосмыслению места рациональности в западной культуре. А.В. Смирнов отмечает «дисбаланс между критикой проекта Просвещения со стороны самих западных философов, т.е. критикой именно европейского разума со стороны самой же европейской философии, с одной стороны, и, с другой стороны, отсутствием представления о возможности альтернативного разума, или даже разумов» [Смирнов 2019, 20].

Такая постановка вопроса и подводит нас к проблеме других типов рациональности. Действительно, вопросы природы знания, границ познания и условий достоверности, составляющие предмет теории познания (эпистемологии), были значимы не только для европейской философии Нового времени. Любая философская система так или иначе затрагивает эти вопросы, однако, по замечанию В.А. Лекторского, «проблематика теории познания может содержаться в философской концепции и в имплицитном виде» [Лекторский 2001, 104].

В Индии дисциплина, исследующая критерии достоверного знания и инструменты его получения, именуется «прамановада» (от санскр. *pramāṇa* – «инструмент достоверного познания» и *vāda* – учение). Полемика индийских философов об инструментах познания подробно освещена в монографии [Лысенко 2011]. Ценность праман состоит в их практической эффективности. В.Г. Лысенко указывает на то, что идеал познания – это «не просто истина (эпистемологическая или метафизическая), а уверенность в том, что знание достоверно, практически надежно и не оставляет ни малейшего сомнения» [Там же, 22]. Этот идеал прамановады сходен с подходом современной западной науки, для которой огромное значение имеет экспериментальное подтверждение гипотез.

Главными наследниками буддийских прамановадинов Индии стали тибетцы: в Тибете эта традиция, которую определяют как часть «традиции Наланды»¹, не только была сохранена, но и получила мощное развитие. Именно потому можно говорить об особой роли тибетского буддизма в диалоге западной науки и буддизма.

В 1987 г. Далай-лама XIV совместно с знаменитым чилийским нейроученым Ф. Варелой инициировали обсуждение перспектив сотрудничества, что привело к созданию института «Ум и жизнь» (The Mind and Life Institute), а также положило начало регулярным конференциям буддийских и западных ученых², к которым в последние годы присоединились их российские коллеги³. Взаимодействие между западной и восточной традицией, по мнению Далай-ламы, будет способствовать совершенствованию обеих, позволяя им «лучше служить нуждам общечеловеческого благополучия», что, безусловно, поможет «раздвинуть горизонты познания и мудрости» [Далай-лама 2018, 29], в частности, «открыть новые пути изучения сознания» [Там же, 205]. О значимости этого диалога Ф. Варела сказал, что открытие буддизма станет вторым Ренессансом в истории Запада (подобно тому как первый Ренессанс был связан с открытием античного наследия).

Какие же именно плоды может принести сотрудничество между западной наукой и тибетским буддизмом? Западные нейроученые, включая их российских коллег, проявляют серьезный интерес к исследованию практик индийских йогов и буддийских медитаторов методами современной науки⁴. Исследования показывают, что практики созерцания вызывают структурные изменения мозга⁵. Вопрос в том, как эти изменения трактовать. Далай-лама указывает, что для буддистов очень важно иметь представление о новейших достижениях науки, касающихся природы сознания, и призывает всех буддистов «изучать современные научные дисциплины, чтобы затем включить эти знания в буддийскую картину мира» [Там же, 36].

Буддизм – довольно необычная религия (С.Ю. Лепехов неслучайно назвал буддизм «цивилизацией»; см.: [Лепехов 1999]): помимо религиозной составляющей и богатой философской традиции, буддизм также обладает тем, что Далай-лама называет «наукой об уме», которая включает, в частности, методы аналитической медитации, основанные на учении о разных типах и уровнях познания, которое развивается в течение минимум двух тысячелетий. Поэтому участники симпозиумов «Ум и жизнь» говорят о том, что диалог происходит между двумя типами науки – западной и буддийской. Но относительно основы и самой оптимальной формы такого диалога существуют самые разные мнения.

Эмпиризм Алана Уоллеса⁶

Алан Уоллес выступил главным редактором книги «Буддизм и наука: открытие новых горизонтов» [Wallace 2003], в которой собраны эссе выдающихся философов, физиков, ученых-буддистов. Введение Уоллеса «Буддизм и наука – разрушая барьеры» как раз и посвящено поиску методологического основания для диалога между буддизмом и западной наукой. На роль такого основания Уоллес предлагает философский подход, основанный на «единообразной онтологической позиции в сочетании с широким диапазоном методов исследования и анализа» [Ibid., 26]. Такой «онтологической позицией», по Уоллесу, может стать эмпиризм. Уоллес приводит аргументы противников диалога между буддизмом и наукой и отвечает на них.

Прежде всего он обращается к ссылкам на «идею автономности религии и науки», подразумевающую, что сферы их интересов взаимоисключающи, а потому им едва ли есть что сказать друг другу. Среди апологетов и критиков этой идеи религиозные мыслители, и ученые, в числе которых теолог Л. Гилки⁷, социобиолог Э. Уилсон⁸, палеонтолог С. Гулд⁹ и зоолог Р. Докинз¹⁰. Уоллес находит у них два подхода, которые обозначает как «мирный» и «воинствующий». К «мирным» подходам он причисляет концепции Гулда и Гилки. С точки зрения Гулда, предметные области религии и науки формируются как «непересекающиеся институции» (non-overlapping magisteria): институция науки занимается вопросами происхождения Вселенной, а институцию религии занимают вопросы человеческого целеполагания, смысла и ценности. Взаимодействие религии и науки при таком подходе видится как уважительное невмешательство в дела друг друга. При всем уважении к «мирному» подходу приходится признать, что он действительно исключает любую форму взаимодействия.

«Воинствующий» подход Уоллес рассматривает на примере концепции Докинза, который подчеркивает непримиримые противоречия между религией и наукой в той сфере, где их интересы пересекаются. Так, по Докинзу, религиозные догматы необходимо подвергать научной критике, поскольку религии не ограничиваются единственно вопросами смысла и ценностей, а претендуют на знание природы существования. Такой подход, как ни удивительно, открывает больше возможностей для взаимодействия, даже несмотря на то, что религия здесь понимается крайне упрощенно.

Также Уоллес анализирует аргументы противников сопоставления эмпирической науки и метафизики (к которой на Западе принято относить традиционную религиозную мысль) и рассматривает в этом контексте характерные черты науки, выделяемые О. Уилсоном: повторяемость, экономичность, измеряемость, эвристичность, согласованность [Wallace 2003, 10]. Уоллес указывает, что строгость указанных характеристик свидетельствует о догматизме, который оказывается препятствием в совершении новых открытий, особенно в исследованиях психики и сознания. Кроме того, любые подходы к познанию – даже эмпирические и рациональные, – если они обнаруживают себя вне этих догматов, объявляются иррациональными и ненаучными.

Уоллес обращает внимание на то, что развитие буддизма и западной науки шло сходным образом, но внимание буддизма было в основном направлено на изучение человеческой психики в практических аспектах, а западную науку всегда больше занимал материальный мир. Эмпирическая направленность и нацеленность на познание фундаментальных законов бытия роднят буддизм с наукой. Буддизм, по утверждению Уоллеса, оказывается ближе к эмпирической науке, чем к метафизике. Как и эмпирическая наука, интерес которой сфокусирован «на проблеме причинно-следственных связей и смежных уровней организации», буддизм сфокусирован «на проблеме причинности в зоне человеческого опыта», а потому последний оказывается «своего рода натурализмом, а не трансцендентализмом» [Ibid., 7–8], тем более что прозрения буддизма «о природе ума и сознания представляют подлинные открытия в самом научном смысле этого слова: они могут быть повторены каждым компетентным исследователем, прошедшим достаточную предварительную подготовку» [Ibid., 8–9].

«Чтобы понять буддизм в его собственных терминах, важно, – считает Уоллес, – чтобы мы на Западе осознали культурную специфику наших собственных понятий “религия”, “философия” и “наука” и с самого начала не предполагали, что буддизм каким-то образом будет естественно соответствовать нашим лингвистическим категориям и идеологическим допущениям» [Ibid., 5]. Исследователь указывает на те характеристики буддизма, которые вполне можно отнести к науке. Буддизм не призывает верить в единого Бога, элиминирует основания для концепции нетленной души, а говоря о четырех благородных истинах и пути освобождения от страданий, предлагает «широкий спектр техник для исследования и трансформации сознания через непосредственный опыт» [Ibid., 6].

В исследовании сознания буддизм, по Уоллесу, значительно опережает современную западную науку. В частности, в буддизме были разработаны «строгие методы экспериментального исследования личностных и внеличностных феноменов», которые предполагают «внимательное наблюдение с последующим рациональным анализом» [Ibid., 6]. Так, буддизм с его обширными знаниями о работе сознания, а также с уже доказавшими свою эффективность психотехниками сможет помочь науке подвергнуть критике приоритет чистого исследования перед его моральными последствиями, приоритет «фактов» перед «ценностями». А широкий спектр буддийских техник развития созерцательного постижения, основанных на совершенствовании внимания, представляет интерес для клинической и когнитивной психологии, как можно видеть по многим исследованиям.

Уоллес считает результатом этого взаимного интереса создание новой дисциплины – «научно-обоснованной этики» или «этизированной науки». Под этикой он имеет в виду прежде всего этику сострадания. Именно в этом усматривает смысл науки Далай-ламы, подчеркивая, что она должна способствовать улучшению здоровья людей –

как физического, так и психологического – и, следовательно, способствовать уменьшению страданий, ведь «впервые в человеческой истории само наше выживание требует принятия на себя моральной ответственности не только за применение уже имеющихся научных открытий, но и за сам выбор направления развития науки и технологии» [Далай-лама 2018, 228].

Диалог науки и буддизма, по Уоллесу, возможен в нескольких областях, прежде всего в исследованиях сознания, в квантовой механике и в этике. Главным препятствием для диалога ему представляется догматизм ученых-материалистов, что «преодолевается возвращением к эмпиризму» [Wallace 2003, 7], поскольку последний близок как западной науке, так и тибетскому буддизму.

Феноменология/трансцендентальная эпистемология (Мишель Битбол)

То, что некоторые концепции современной науки и результаты естественнонаучных исследований обнаруживают сходство с некоторыми концепциями буддизма, безусловно, является важным доводом в пользу продолжения диалога. Однако путь к действительному взаимодействию таких разных мировоззрений невозможно продолжить без общих философских оснований и методологии. Именно философия может дать теоретическое объяснение специфике научного познания и вместе с тем представить буддизм в форме, более понятной для западной аудитории. Именно философия может обосновать мотивацию для такого взаимодействия – как для буддизма, так и для науки.

Французский философ Мишель Битбол на международном симпозиуме «Эмори-Тибет»¹¹ выступил с докладом, в котором раскрыл роль философии как моста между наукой и буддизмом [Bitbol 2015]. С его точки зрения, для буддизма мотивацией служит обретение нового научного знания о сознании, для науки – изучение индивидов, которые профессионально практикуют созерцание. Такую мотивацию Битбол называет «малой», поскольку она имеет частный характер. Некоторые современные нейрочеловековеды видят в медитации лишь терапевтический метод, позволяющий улучшить здоровье, повысить психическую стабильность и работоспособность, то есть медитация рассматривается как своего рода «нейронный фитнес». Другая, «большая», по Битболу, мотивация для науки состоит в том, чтобы увидеть собственные «слепые пятна» и попробовать их устранить, опираясь на буддийскую методологию познания. Одним из таких «слепых пятен» науки, согласно Битболу, является пренебрежение познающим субъектом. Подобно тому как глаз не может сам себя видеть, сознание – пока оно остается инструментом познания – не может включать себя в систему того, что оно познаёт. Глобальные картины мира (нейробиологический редукционизм, натурализм, биологизм и т.п.), которые ассоциируются с наукой, – это всего лишь «наивные выражения западных предрассудков и временные путеводители научного поиска» [Ibid.], которые можно и нужно подвергать сомнению. Если же принять во внимание неизменную связь объекта с субъектом, то обнаружится, что субъект всегда присутствует в системе познания. Это требует двойной работы – не только научной, но и философской. И в этом отношении буддийская философия открывает множество новых перспектив, связанных с выработанными ею методами интроспекции и работы с состояниями сознания. Согласно Битболу, наука на Западе существенно переоценена, ее рассматривают как абсолютно истинное знание, хотя это далеко не так. В буддизме также есть свои теории, в частности, существует теория двух истин – абсолютной и относительной. Наука с буддийской точки зрения относится к эмпирической истине, истинная же реальность не выражается концепциями, а переживается в личном опыте.

Интересными представляются размышления Битбола о концепциях науки и научной деятельности. Он выделяет реалистическую, идеалистическую и трансцендентальную концепции. Согласно реалистической концепции, наука отражает картину реальности, существующей независимо от исследователей (в качестве доказательства этой концепции принято указывать, что если бы наука не была отражением реальности,

она не была бы столь эффективной). В рамках идеалистической концепции, наука является проекцией нашего ума (что примечательно, доказательства в пользу этой концепции те же – ее эффективность). Трансцендентальная концепция науки заключается в формуле: «То, что мы знаем, является нашим отношением к реальности». Именно ее и разделяет Битбол.

Развитие этой концепции можно найти в статье Е.А. Мамчур, посвященной парадоксу времени, в которой исследована методология современных физических теорий [Мамчур 2018]. Мамчур приходит к выводу, что знание только физики не даст возможности решить парадокс стрелы времени – для этого нужна «верная и эффективная эпистемология». Такой эпистемологией, с ее точки зрения, является трансцендентальная эпистемология, предложенная Кантом. Современная физика продолжает развиваться именно в рамках этой трансцендентальной эпистемологии, вне зависимости от осознания этого факта самими физиками. Ссылаясь на исследование М. Битбола, посвященное сущности трансцендентализма Канта как эпистемологии современной физики, Мамчур утверждает, что основная цель трансцендентальной эпистемологии состоит в конструировании объективности. Такая объективность предполагает обнаружение трансцендентальных структур, которые представляют собой «основополагающие предпосылки опыта» (background preconditions of experience). Однако не объекты сами по себе составляют смысл научного творчества и трансцендентального познания. По мнению Битбола, трансценденталист должен понимать разницу между «простой верой в существование объектов и осознанием процедуры, с помощью которых он конституирует объекты» [Bitbol 2009, 1].

Согласно трансцендентальной концепции, знание оказывается не абсолютным, а относительным, реляционным. Варела считал, что обычное и научное знание о мире вне нас может быть представлено как взаимозависимое происхождение знания и субъекта знания. Эта идея отсылает к буддийской концепции взаимозависимости, обусловленного возникновения вещей – «пратитья-самутпады». Отношения причинности в буддизме не ограничиваются линейными отношениями причины и следствия; скорее, надо говорить об «ансамбле» причин и обуславливающих факторов: каждое явление – это следствие целого ряда причинных факторов (и нельзя сказать, какой из них важнее других). Что, например, оказывается причиной роста? Зерно? Это верно, но, чтобы зерно проросло, необходимы и другие условия: влага, почва, солнечный свет и т.д.

Знание возникает не само по себе, но только вместе с субъектом, «вложенным в него». Этот феномен хорошо известен благодаря, например, микробиологам, изучаемым в квантовой теории, которые могут изменять свои свойства, в зависимости от наблюдателя, от субъекта познания, от самого факта диалога. Битбол предлагает начать с простых определений сознания. Сознание – источник и центр всего, что было, есть и будет, во времени и вне времени. Его происхождение – отдельная проблема, важная как для буддизма, так и для науки. В зависимости от того, как мы определим сознание, мы сможем дать и другие определения. Если определять сознание как «самоотражение», то очевидно, что им обладают только человеческие существа. Если понимать сознание как отражение явлений опыта, то можно говорить о присутствии сознания у животных и птиц. Если сознание – просто реакция на положительные и отрицательные стимулы, как влечение и отвращение, тогда можно сказать, что сознанием обладают даже простейшие организмы. Но смогут ли указанные определения сознания объяснить опыт проживания смерти? Если допустить, что сознание, помимо прочего, обладает особой «примордиально-первичной чувствительностью», то тогда объяснение возможно. Строго говоря, современная наука незнакома с подобными представлениями о сознании, но они существуют в некоторых теориях – например, в теории религиозного опыта Генри Джеймса, а также в буддизме.

Итак, возможен ли в принципе диалог? Указывая на то, что обе традиции используют опытные данные и рациональные инструменты рассуждения и доказательства, Битбол предполагает, что диалог все-таки возможен – хотя бы благодаря сходству методологии. В целом, феноменологический подход действительно прекрасно может справиться с подобными задачами – но как вынести за рамки его отчетливую принадлежность западной философской культуры?

Межкультурная философия (Гарфилд, Лысенко, Сидеритс)

В последнее время в сфере гуманитарных наук всё более сильную позицию занимает подход, называемый *intercultural philosophy* («межкультурная философия»). Этот подход отличают от сравнительного, компаративного, хотя сфера их интересов близкая – диалог культур. В отличие от компаративных исследований, в рамках которых принято резко и недвусмысленно разделять Восток и Запад, занимаясь в основном поиском различий и сходств между ними, межкультурная философия видит своей задачей поиск оснований для диалога, для сотрудничества между различными типами философской рациональности. Согласно Р.А. Маллу, одному из инициаторов этого направления, философия становится межкультурной, когда «воздерживается от абсолютизации собственной позиции, то есть утверждения единственно возможного ответа на философские вопросы» [Mall 2014]¹². Основной характеристикой межкультурной парадигмы можно назвать нацеленность на «адекватное взаимопонимание различных культур посредством философии» [Канаева 2011, 416].

Межкультурного подхода придерживается современный буддолог Марк Сидеритс. В книге, посвященной исследованию проблемы идентичности личности в аналитической философии и буддизме [Siderits 2003], он отмечает, что две традиции могли бы взаимно обогатить друг друга, если их диалог будет происходить в условиях межкультурного подхода, который он понимает как «слияние», фьюжн (*fusion*).

Философ и буддолог Джей Л. Гарфилд, исследуя связи между западной и буддийской философией в монографии «Пустые слова» [Garfield 2002], пишет: «Смысл изучения инокультурных философских традиций не в выявлении различий или сходств» [Ibid., viii], а в продвижении философского предприятия в целом, которое Гарфилд понимает как «артикуляцию контекста, в котором мы можем придать смысл нашей жизни» [Ibid., 256]. Он демонстрирует философскую многомерность индийских и тибетских буддийских текстов, показывая, как их чтение может пролить свет на вопросы наших собственных философских традиций. Так, например, методология Нагарджуны позволит увидеть больше смысла в скептической позиции западного образца (глава 1); различия между идеализмами Дж. Беркли, И. Канта и А. Шопенгауэра становятся более очевидными в свете трех сущностей (три-свабхава) читтаматры, или концепции «только сознания» (глава 8); буддийская концепция сострадания может стать основой для взаимной ответственности, которой не хватает либерально-демократической теории (главы 10–11). Гарфилд обращается к герменевтике, утверждая, что именно наша человечность вдохновляет нас совершать межкультурные герменевтические акты, поскольку «люди как личности привержены самопониманию» [Ibid., 259].

О самом межкультурном методе Гарфилд говорит так: «Одна философская традиция становится линзой, через которую я исследую другую» [Ibid., 152]. Однако важно понимать, что задача межкультурной философии – не в творении всё новых методов изучения инокультурных традиций, но в возвращении к живому философствованию, ибо философия – во всех культурах и во все времена – «сущностная характеристика человека» [Ясперс 2000, 143]. К слову, именно такое «экзистенциальное измерение» философии как своеобразного «вопрошающего» свойства ума, то есть неподдельного интереса к смыслу своего существования, соответствует концепции *philosophia perennis* («извечной философии»).

В.Г. Лысенко высказывает предположение, что именно межкультурная философия может стать основой для взаимодействия буддизма и науки [Лысенко 2018]. Это предположение представляется справедливым и вот почему. Межкультурная философия предполагает, что взаимодействие между культурами должно быть основано не на иерархичности (когда одна культура полагается главной, а другие – подчиненными), а на принципе взаимодополнительности. Лысенко настаивает: чтобы состоялся диалог, культуры должны знать систему представлений и языки друг друга, то есть буддисты должны понимать философскую терминологию Запада, а западные ученые – терминологию буддизма. Иными словами, диалог культур предполагает владение двумя

системами знаний, способностью обсуждать общие проблемы в разных системах координат и на разных языках, при этом понимая друг друга, то есть, говоря на одном языке, знать, как то же самое можно передать на другом.

В целом, можно заметить, что многим из современных философов близки буддийские доктрины процессуальности и непостоянства всего, что происходит в мире и в сознании (анитьята), отсутствия неизменного «я» (анатман), концепции пустоты (шуньята) и взаимозависимого происхождения всех явлений (пратитья-самутпада). Они восхищаются практической мудростью буддийской этики и психологии и сложным анализом, развитым в буддийской эпистемологии. Иногда их интересуют психологические преимущества отдельных форм буддийской медитации. Однако те аспекты традиционных буддийских мировоззрений, которые несовместимы с современными научными материалистическими представлениями, обычно отодвигаются в сторону: перерождение, карма, сиддхи (сверхъестественные способности), нечеловеческие существа и миры, некоторые аспекты пробуждения и т.д. Буддолог и буддист Карин Мейерс называет эти темы «проклятыми» [Meyers 2017].

Однако недавние исследования, проведенные в буддийских монастырях группой российских ученых-физиологов под руководством С.В. Медведева, А.Я. Каплана и др., позволяют надеяться на то, что таких тем в будущем будет меньше. Вопрос в том, как ввести в научный контекст результаты исследований – особенно если они вдруг не будут вписываться в узкие рамки распространенного в науке материалистического мировоззрения. Для того чтобы осмыслить новые данные о природе (внешней и внутренней), потребуется произвести переоценку мировоззрений – как буддийского, так и материалистического, создать новые концептуальные рамки.

Межкультурная философия, на мой взгляд, оказывается прекрасным методом для решения таких задач, несмотря на то что она пока находится в самом начале своего пути, то есть еще не сформировалась как «полноценное» философское направление со своей онтологией, этикой, эпистемологией, метафизикой и другими необходимыми «органами философского тела»¹⁵.

Итак, хотя сейчас мы не можем с полной уверенностью дать рецепт единых и незыблемых оснований для диалога «разнокультурных рациональностей», но, безусловно, сам факт размышления на эту тему видных философов и ученых вселяет надежду, что эти основания будут найдены. И тогда буддийская наука об уме сможет найти свое место в западном мире, а западные подходы смогут применяться в буддизме.

Примечания

¹ По названию первого в мире «буддийского университета» Наланды, основанного в V в. Подробнее о «традиции Наланды» см., например: [Самтен, 2017].

² В их числе психолог П. Экман, генетик Э. Ландер, нейробиологи К. Кох и Ф. Варела, астрофизик Дж. Гринстайн, психолог и психиатр Р. Дэвидсон.

⁵ В рамках проекта «Фундаментальное знание: диалог российских и буддийских ученых», организованного фондом «Сохраним Тибет», прошло две конференции – «Природа сознания» (2017) и «Понимание мира» (2018). В них приняли участие буддийские ученые-монахи во главе с Далай-ламой XIV и группа российских ученых, философов и психологов, среди которых К. Анохин, Ю. Александров, Т. Черниговская, М. Фаликман, А. Каплан, Н. Янковский, Д. Дубровский, В. Лысенко, и др.

⁴ Например, в рамках одной из встреч российские ученые обсудили с Далай-ламой возможность провести исследования посмертной медитации «тукдам»; результаты этих исследований могут подтвердить или опровергнуть буддийское учение о реинкарнации, что может привести к пересмотру как оснований западной науки, так и буддизма. Лаборатории для этих исследований уже созданы в буддийских монастырях на юге Индии.

⁵ Такие исследования проводятся в течение многих лет, в частности, в «Центре исследования здорового ума» (Center for Investigating Healthy Minds) при Висконсинском университете под руководством Р. Дэвидсона.

⁶ Алан Уоллес – участник Диалогов с Далай-ламой и автор многочисленных публикаций на тему межкультурного взаимодействия, практик буддийской медитации. Уоллес учился в Институте

буддийской диалектики в Джарамсале (Индия), а после, взяв на себя монашеские обеты, больше десяти лет посвятил глубокому изучению тибетского буддизма под руководством Далай-ламы XIV и крупнейших буддийских ученых и философов. В 1984 г., вернувшись к мирской жизни, он изучал физику в Амхерсте (США). Поиск точек соприкосновения буддизма с западной наукой и философией стал темой его диссертации, которую он защитил в Стэнфордском университете в 1995 г.

⁷ Лэнгдон Гилки (1919–2004) – американский протестантский богослов, автор 15 книг и более 100 научных статей.

⁸ Эдвард Осборн Уилсон (р. 1929) – американский социобиолог, писатель, яркий проповедник научного материализма и сциентизма, дважды лауреат Пулитцеровской премии.

⁹ Стивен Джей Гулд (1941–2002) – американский палеонтолог, биолог-эволюционист и историк науки. Апологет теории эволюции и критик креационизма.

¹⁰ Ричард Докинз (1941) – английский этолог, эволюционный биолог. Автор популярной книги «Эгоистичный ген», критик креационизма и теории разумного замысла.

¹¹ The First International Symposium of Scholars and Scientists Emory-Tibet. «Bridging Buddhism & Science for Mutual Enrichment». 2016. Conference program. URL: <https://tibet.emory.edu/documents/symposium-program-2016-.pdf>

¹² Цит. по: [Степанянц 2018, 197].

¹³ Более того, до сих пор в англоязычной литературе не сложилось общего термина для обозначения этого явления. Так, в современных англоязычных публикациях межкультурный (intercultural) подход в философии оказывается во многом синонимичным кросс-культурному (cross-cultural), глобальному (global), мировому (world), космополитическому (cosmopolitan), фьюжн (fusion) и др.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Далай-лама 2018 – *Далай-лама*. Вселенная в одном атоме. Наука и духовность на службе миру / Пер. с англ. С. Хоса, отв. ред. Н. Иноземцева. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2018 (Dalai-lama, *The Universe in a Single Atom. The Convergence of Science and Spirituality*, Russian Translation).

Ясперс 2000 – *Ясперс К.* Введение в философию / Пер. и ред. А.А. Михайлова. Минск: Пропи-леи, 2000 (Jaspers, Karl, *Einführung in die Philosophie*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

Канаева 2011 – *Канаева Н.А.* Роль Бимала Кришны Матилала в формировании современной парадигмы кросс-культурного философского исследования // Историко-философский ежегодник № 2010. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2011. С. 415–440.

Лысенко 2011 – *Лысенко В.Г.* Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов). М.: ИФРАН, 2011.

Лысенко 2018 – *Лысенко В.Г.* Какая философия может послужить мостом между наукой и буддизмом? Российский подход // Философские науки. 2018. № 3. С. 81–98.

Лекторский 1995 – *Лекторский В.А.* Предисловие // Исторические типы рациональности / Отв. ред. В.А. Лекторский. Т. 1. М.: ИФРАН, 1996.

Лекторский 2001 – *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эди-ториал УРСС, 2001.

Лепехов 1999 – *Лепехов С.Ю.* Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1999.

Мамчур 2018 – *Мамчур Е.А.* К вопросу о парадоксе времени: теоретико-познавательный аспект проблемы // Электронный философский журнал Vox. 2018. № 24. С. 159–171.

Самтен 2017 – *Самтен Н.* Путешествие традиции Наланды в современный мир через Тибет // Труды Института востоковедения РАН. Вып. 1: Тибетология и буддология на стыке науки и религии / Отв. ред. выпуска С.Л. Кузьмин, Т.Л. Шаумян. М.: ИВРАН, 2017. С. 91–96.

Смирнов 2019 – *Смирнов А.В.* Всечеловеческое vs. Общечеловеческое. М.: Садра; ИД ЯСК, 2019.

Степанянц 2018 – *Степанянц М.Т.* «Когнитивная скромность» Рам Адхар Малла // Электронный философский журнал Vox. 2018. № 24. С. 195–203.

Стёпин 2006 – *Стёпин В.С.* Философия науки. Общие проблемы. М.: Гардарики, 2006.

References

Bitbol, Michel (2009) “Introduction”, Bitbol, Michel, Kerszberg, Pierre, Petitot, Jan, eds., *Constituting Objectivity. Transcendental Perspective on Modern Physics*, Springer Science + Business Media B.V., pp. 1–32.

- Bitbol, Michel (2015) *Philosophy as a Bridge between Buddhism and Science* (Presentation at the «Emory-Tibet Symposium»), URL: <https://www.youtube.com/watch?v=P0abc9Q8mZM> (1:14:00 – 1:35:30).
- Garfield, Jay (2002) *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, Oxford University Press, New York.
- Siderits, Mark (2003) *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*, Ashgate, London.
- Wallace, Alan (2003) “Introduction: Buddhism and Science – Breaking Down the Barriers”, Wallace, Alan B., ed., *Buddhism and Science: Breaking New Ground*, Columbia University Press, New York, pp. 1–30.
- Kanaeva, Natalia A. (2011) “The role of Bimal Krishna Matilal in forming the modern paradigm of cross-cultural philosophical research”, *History of Philosophy Yearbook 2010 (Istoriko-filosofskii ezhegodnik)*, Centr gumanitarnih initsiativ, Moscow, pp. 415–440 (in Russian).
- Lectorsky, Vladislav A. (1996) “Introduction”, Lectorsky, Vladislav A., ed., *Historical Types of Rationality*, Vol. 1, IPhRAS, Moscow.
- Lectorsky, Vladislav A. (2001) *Epistemology classical and non-classical*, URSS, Moscow (in Russian).
- Lepohov, Sergei Yu. (1999) *The Philosophy of the Madhyamaka and the Genesis of Buddhist Civilization*, BSC RAS, Ulan-Ude (in Russian).
- Lysenko, Victoria G. (2011) *Direct and Indirect Perception: The Dispute Between Buddhist and Brahminist Philosophers*, IPhRAS, Moscow (in Russian).
- Lysenko, Victoria G. (2018) “What Philosophy Can Serve as a Bridge Between Science and Buddhism? The Russian Approach”, *Russian Journal of Philosophical Sciences*, Vol. 3, pp. 81–98 (in Russian).
- Mall, Ram Adhar (2014) “Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification”, *Confluence. Online Journal of World Philosophies*, Vol. 1, pp. 67–84.
- Mamchur, Elena A. (2018) “To the Question of the Paradox of Time”, *Vox, Philosophical Journal*, Vol. 24, pp. 159–171 (in Russian).
- Meyers, Karin (2017) *Cross-Cultural Philosophy, Modern Science, and Traditional Buddhist Worldviews* (Public Talk), RYI 20th Anniversary Symposium (2017), URL: https://www.academia.edu/34100842/Cross_Cultural_Philosophy_Modern_Science_and_Traditional_Buddhist_Worldviews_RYI_Symposium_2017
- Samten, Ngawang (2017) “The Journey of Nalanda Tradition to the Modern World through Tibet”, *Proceedings of the Institute of Oriental Studies of RAS*, Vol. 1, pp. 91–96 (Russian Translation).
- Smirnov, Andrey V. (2019) *Vsechelovecheskoye vs. obshechelovecheskoye*, Sadra, YaSK, Moscow (in Russian).
- Stepanyants, Marietta T. (2018) ‘Ram Adhar Mall’s “Cognitive Modesty”’, *Vox, Philosophical Journal*, Vol. 24, pp. 195–203 (in Russian).
- Styopin, Vyacheslav S (2006) *Philosophy of Science. General questions*, Gardariki, Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

БЕЛИМОВА Влада Сергеевна – аспирантка сектора восточных философий Института философии РАН.

Author’s Information

BELIMOVA Vlada S. – Postgraduate, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.