

РЕЦЕНЗИИ

С.Л. Бурмистров

К вопросу о рецепции буддизма в современной западной культуре

Сергей Леонидович Бурмистров – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт восточных рукописей РАН. Российская Федерация, 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18; e-mail: SLBurmistrov@yandex.ru

В статье рассматривается книга Гленна Уоллиса «Критика западного буддизма: Руины буддийского Реального», вышедшая в 2019 г. Анализируя тексты представителей западного буддизма, Уоллис показывает, что «западный буддизм» фактически представляет собой порождение самой западной культуры – ответ на мировоззренческие вызовы, стоящие перед современным Западом, данный в терминах и образах буддийского учения, радикально при этом переосмысленных. Автор исследует идеологии западного буддизма с опорой на терминологию психоанализа Ж. Лакана, у которого термин «Реальное» означает все то в мире, что не зависит от собственной психики субъекта. С этой точки зрения буддийское «Реальное» – концепции и понятия, разработанные в религиозно-философских школах индийского, тибетского и дальневосточного буддизма, – в западном буддизме устранено и заменено концепциями, в конечном счете призванными поддерживать нынешний экономический и политический порядок западного общества. Автор статьи весьма существенно расширяет историографию предмета книги, включая в панораму «западного буддизма» слои серьезной рецепции буддизма, начиная с Ф. Макс Мюллера и знаменитого «Общества по изучению палийских текстов» (Pali Text Society), работу наиболее авторитетных представителей (западных и восточных) классической буддологии, а также влияние философов А. Шопенгауэра и Ф. Ницше на академический интерес к буддизму в Европе.

Ключевые слова: западный буддизм, интеркультурный диалог, Реальное у Лакана, контркультура, современные религиозные идеологии

Ссылка для цитирования: Бурмистров С.Л. К вопросу о рецепции буддизма в современной западной культуре // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2020. Т. 4. № 1. С. 128–137.

Буддизм – одна из крупнейших по числу последователей религий мира и единственная мировая религия, возникшая в индоевропейском ареале, – вызывает естественный интерес не только у исследователей-востоковедов, но и у тех, кто не довольствуется религиозными представлениями и практиками своей собственной культуры. Интерес этот может быть вызван разными мотивами. Кто-то ищет в буддизме «подлинной духовности», находя более привычное для жителя Запада христианство слишком банальным, или слишком суровым, или недостаточно глубоким (неважно при этом, насколько истинны такие мнения о нем). Другим просто интересна культура Востока, и они хотят основательнее понять ее через изучение ее религиозного аспекта. Кто-то надеется, не отказываясь от традиционных религиозных представлений Запада, синтезировать их с буддийским учением в надежде обогатить западную религиозность буддийской духовностью. В любом случае буддизм привлекает внимание многих людей, и вполне естественно внимание западных интеллектуалов к этой религии. Рецепция буддийских идей, тем или иным способом переработанных и адаптированных к проблемам западной цивилизации, характерна не только для религиозных практик и представлений Запада, но и, например, для литературы – начиная с таких образцов высокой литературы, как «Сиддхартха» Германа Гессе, и заканчивая массовой литературой (роман Роджера Желязны «Князь света», «Левая рука тьмы» Урсулы ле Гуин и др.; подробнее см. [Бурмистров, 2012]). Однако особенный интерес, естественно, вызывает взаимодействие буддизма и других религиозных систем именно в сфере религиозного сознания западного человека. Буддийские идеи в глубоко переработанной форме составляют (наряду с воззрениями, заимствованными из других религиозных и философских систем) идеологическую основу оккультных и мистических течений, объединяемых под общим названием «нью-эйдж» (New Age).

Специфике бытования буддизма в западной культуре посвящена примечательная работа профессора университета Джорджии и Боудин-колледжа (Брансуик, штат Мэн, США) Гленна Уоллиса «Критика западного буддизма: Руины буддийского Реального» [Wallis, 2019]. Западный буддизм Уоллис рассматривает как критику, включенную в определенную идеологию, которая, в свою очередь, выступает как один из компонентов религиозной веры (critique subsumed within an ideology subsumed within a faith [Ibid., p. 4]). Он даже склонен анализировать буддизм, как он бытует в современной западной культуре, в терминах фрейдовского психоанализа. Вера с этой точки зрения – *Сверх-Я* буддизма: благодаря ей субъект интернализирует представления общества о морали и благе. Критика по отношению к ныне действующим социальным и нравственным нормам – это *Оно* западного буддизма: в критике проявляются инстинктивные стремления человека реализовывать собственные желания безотносительно к нормам общества. Наконец, идеология западного буддизма играет в нем роль фрейдовского *Эго*, в котором находят осознание и которым контролируются (до известной степени) побуждения *Оно*, приспособляясь к требованиям *Сверх-Я* [Ibid., pp. 4–5]. Представление Уоллиса о вере в западном буддизме как своего рода *Сверх-Я* сходятся со взглядами другого американского мыслителя – социолога Рэндалла Коллинза, указавшего в одной из своих работ на происхождение идеи бога из идеи

общества: оно, как и бог, властвует над индивидом и вольно убить его или сохранить ему жизнь; оно предъявляет нам требования, отказ от выполнения которых может быть иногда фатален для нас; весь мир – материальный и символический, – в котором мы существуем, получен нами от общества или, во всяком случае, через посредство общества. «Бог – символ общества», – пишет он [Коллинз, 2004, с. 436].

Согласно Уоллису, буддизм в западной культуре играет ту же роль, что и любые другие идеологические конструкции, будь то политические идеологии, религиозные системы, эстетические теории и т. п., – роль инстанции, управляющей поведением индивида в пользу того социального целого, к которому последний принадлежит. Даже формы социального протеста оказываются в таком обществе направлены не на разрушение или хотя бы трансформацию культуры и общественных отношений, а только на их укрепление. Буддизм более не отрицает мир, полный страдания, и не предлагает способы преодоления сансарического существования – напротив, пишет Уоллис, современный буддизм оказывается совершенно положительной движущей силой, лежащей в основе многих из тех форм культуры, которые буддисты *на словах* стремятся устранить [Wallis, 2019, р. 9]. De facto буддизм на Западе, будучи воспринят (как правило, неглубоко) западными интеллектуалами и (в еще более в примитивизированных и существенно искаженных формах) массовой культурой, из «отрицателя мира» превратился в его часть, выполняющую в современной западной культуре те задачи, которые она перед ним ставит. Нечто в высшей степени сходное, заметим, произошло с контркультурными движениями, порожденными самим Западом: некоторые из них, строившие свою идеологию лишь на отрицании существующего социального порядка, не нашли сколько-нибудь заметного воплощения в культурной практике, другие же были ассимилированы западной культурой в разных ее формах – от элитарного авангарда до самой массовой культуры [см. об этом: Мельвил, Разлогов, 1981, с. 258]. С этими мыслями сходны и слова современных западных исследователей контркультуры Дж. Хиза и Э. Поттера: контркультурная критика всегда была склонна к экзотизму, романтизации всего, что сильно отличается от привычного человеку западной цивилизации образа жизни, – индийской йоги, китайской медицины, обрядов американских индейцев и т. п., – но при этом оказалась неспособной сформировать сколько-нибудь внятные представления о том, каким должно быть общество, какой должна быть культура, и фактически сама создала «экзотическое» как феномен той культуры, на отрицании которой строилась вся идеология контркультурных движений [Хиз, Поттер, 2007, с. 296].

Это хорошо видно по текстам тех современных буддийских авторов, кто пишет для массовой публики. В книгах, ориентированных на европейского или американского читателя, ищущего новых форм понимания мира, буддийские идеи подаются в предельно упрощенном, а значит, и искаженном виде – так, чтобы у читателя не возникло ощущения, что буддийская философия требует серьезных интеллектуальных усилий, а жизненные практики в соответствии с учением буддизма – аскезы, самоограничения, воспитания мыслей и чувств. Театр буддизма, пишет Уоллис, как и французский театр, критике

которого посвящал свои труды Антонен Арто, стремится в конечном счете к комфорту для потребителя, а значит, к конформизму в отношении желаний и представлений о жизни, свойственных последнему [Wallis, 2019, p. 16]. Упоминание Арто здесь неслучайно. «Во всяком действии всегда есть жестокость. Но только идея действия, доведенного до последней точки, экстремального действия, может дать театру новую силу», – говорит Арто в одной из своих программных статей [Арто, 2000, с. 176]. Театр должен ставить перед зрителем предельные вопросы – причем ставить не абстрактно, а в самом действии на сцене. То же самое, полагает Уоллис, должна делать и религия. Однако буддизм в его западных формах оказывается, напротив, в высшей степени конформистской идеологией.

Еще одна особенность западного буддизма состоит в том, что ему приходится сталкиваться с распространенным в массовом сознании представлением о некоей «духовной мудрости», присущей будто бы любому человеку, даже нерелигиозному. Предполагается, что эта «мудрость» не требует специального развития и существует сама по себе – словно бы она была присуща человеку так же, как, например, врожденные рефлекссы. Фактически тем самым уравниваются статус просветленного (достижение которого, согласно основополагающим буддийским текстам, требует длительной и очень серьезной работы над собой) и обычного человека. Показателен в этом смысле пример буддийского проповедника Тхить Ньят Ханя. В одной из своих книг он пишет: «Я прочел множество исследований о жизни Будды и понял, что он не отличается от нас... Всякий раз, когда вы желаете нарисовать Будду, перед тем как взять в руку карандаш или кисть, я советую вам, поупражняйтесь в течение пяти – десяти минут в дыхании и улыбнитесь. А затем нарисуйте простого Будду, красивого, но простого, с улыбкой на лице. Если это возможно, то нарисуйте сидящих рядом с ним детей. Будда должен выглядеть молодым, не слишком суровым, не слишком величественным, с легкой улыбкой на лице» [Тхить Ньят Хань, 1993, с. 19]. Проповедник говорит о «наслаждении» медитацией, «наслаждении» своей работой [Там же, с. 23, 175], и само использование именно этого слова говорит о характере и интересах людей, которым он адресует свои проповеди.

Все это, пишет Уоллис, свидетельствует об утрате буддизмом на Западе того, что составляет суть буддийского учения – его «Реальное» (the Real), без которого невозможно просветление, но которое, тем не менее, довольно трудно уложить в понятные массовому читателю слова [Wallis, 2019, p. viii]. То, что сам он полагает подлинной мудростью, несовместимо с распространенным в западном буддизме принципом «No thinking, no mind. No mind, no problem!» [Ibid., p. 24], согласно которому проблема исчезает, если просто перестать считать ее проблемой. Весь западный буддизм, полагает он, состоит из подобных высказываний, приглашающих человека закрыть глаза на реальность и наслаждаться тем, что есть, из общих мест, банальностей, клише, ничего не добавляющих к нашему пониманию мира и тем более не требующих от нас менять его [Ibid., p. 26]. Объяснение этому простое: весь буддизм, как он представлен у западных адептов и проповедников этого учения, имеет своей реальной основой интересы коммерческих корпораций, разрушительные

и для отдельной личности, и для общества, и для окружающей среды [Wallis, 2019, p. 32].

Специфику идеологии западного буддизма Уоллис интерпретирует через призму концепций Ж. Лакана и Ф. Ларюэля, и то, что у западных проповедников буддизма именуется принципом *anātman*, есть на самом деле «невозможное Реальное» Лакана [Ibid., p. 60]. Согласно Лакану, человеческое «я» формируется не столько под влиянием фрейдовского «принципа реальности» как система защит, сколько как результат идентификации с собственным образом (так наз. «стадия зеркала») [см.: Мазин, 2005, с. 15]. Автономное «я» иллюзорно, ибо представляет собой результат идентификации с лежащим вне его зрительным образом [Там же, с. 19], что и обуславливает характер большинства психопатологических симптомов. Таким же образом понимается и учение о несуществовании неизменного «Я» в западном буддизме (как его понимает Уоллис), хотя в действительности Будда и его последователи отрицали только существование *атмана* – неизменного и перерождающегося «Я», которое принципиально отлично от «малого» человеческого «я» – того, что обычно называется эмпирической личностью. Реальное у Лакана связывается с порядком, существующим независимо и от каких бы то ни было знаковых систем, и от порядка воображаемого, который возникает в ходе отождествления субъекта со своим образом на стадии зеркала. «Тезис мой, – говорит Лакан, – повторяю, состоит в том, что моральный закон, моральная заповедь, присутствие моральной инстанции являются тем самым фактором, посредством которого заявляет о себе в нашей деятельности – поскольку деятельность эта структурирована Символическим – присутствие Реального» [Лакан, 2006, с. 28]. Собственно, обращение к идеям Лакана видно уже в названии книги Уоллиса: буддийское Реальное в западном буддизме разрушено и заменено совершенно другими представлениями о жизни и месте человека в ней – представлениями, выработанными в современной западной культуре с ее капиталистической экономикой, политическим либерализмом и т. д.

Франсуа Ларюэль говорит о «философии Различия» – таких системах философии, которые предполагают различие в каждом объекте мысли двух сторон – феноменальной, данной сознанию непосредственно, и ноуменальной, непроявленной, которую еще необходимо тем или иным образом реконструировать. Однако Реальное, как оно понимается у Лакана, выходит за рамки таких философских систем, и в результате вместо означающего как инструмента, дающего доступ к Реальному, мы имеем означающее как Реальное само по себе [см.: Доманов, 2011, с. 158–159]. Применительно к западному буддизму, как его понимает Уоллис, это значит, что изначальное содержание буддийского учения в западном буддизме не просто утрачено – в этом случае оно было бы «значимым отсутствием», – но сам буддизм переосмыслен таким образом, что никакого «Реального», помимо практического применения заимствованных из буддизма практик для достижения целей, поставленных перед человеком западной культурой, в западном буддизме нет и, что особенно важно, *не может быть*. Западный буддизм «не осознаёт» (насколько возможно применить здесь этот глагол) собственных истинных предпосылок: претендуя на то, чтобы являть западному миру некую буддийскую мудрость или хотя бы

буддийское видение мира, – то, что можно в данном случае назвать лакановским термином «Реальное», – на деле он являет лишь *смесь* верований, пред-рассудков, не всегда вполне ясно осознаваемых постулатов, которые ставятся на место буддийского Реального [Wallis, 2019, p. 91]. Примечательно, что сам Уоллис называет все это именно «кое-как состряпанной смесью» (concocted mixtures), так что его представление о западном буддизме видно очень хорошо: те, кто пытается проповедовать буддизм западному слушателю и читателю, полагает он, не утруждают себя ни тщательным изучением собственно буддийского учения, ограничиваясь лишь поверхностным ознакомлением с некоторыми основополагающими буддийскими текстами, ни – тем более – детальными разъяснениями сути учения непосвященным, понимая, что потребитель ждет от проповедника вовсе не анализа философских тонкостей или нравственных наставлений, а, говоря прямо, духовных развлечений. Безусловно, говорит Уоллис, буддизм «работает» – т. е. выполняет определенные функции в западной культуре. То, что называется «западным буддизмом», есть по сути своей «матрица производства» (a matrix of production) – производства понятий, в которых можно говорить и мыслить о мире; антропотехнических практик (anthropotechnical practices), позволяющих как-то управляться с этим миром; институтов, позволяющих сохранять и передавать эти понятия и практики; соответствующих им межличностных отношений; наконец, самих субъектов, которые формируют, воплощают и воспроизводят этот мир [Ibid., p. 95].

Особенно интересным свойством западного буддизма является, согласно Уоллису, его способность видеть мир через призму собственных понятий и теорий так, что сам мир оказывается всего лишь их отражением [Ibid., p. 103]. Проще говоря, все многообразие реального мира он преломляет через призму своих понятий (вовсе не обязательно точно соответствующих понятиям классического индийского, тибетского или дальневосточного буддизма), укладывая реальность в простую и понятную схему. Так происходит, например, с понятиями пустоты (санскр. *śūnyatā*) или страдания (санскр. *duḥkha*). Пустота, согласно учению мадхьямаки, есть фундаментальное свойство всего сущего, но то, что Уоллис называет западным буддизмом, вкладывает в это понятие собственный смысл – точнее говоря, смыслы, зависящие и от наставника, и от его аудитории, что и приводит к утрате изначального смысла термина *śūnyatā* [Ibid., p. 113].

Таким образом, заключает Уоллис, западный буддизм есть по существу своему порождение западной цивилизации, ответ на вызовы, стоящие именно перед современным Западом, – но ответ, данный в понятиях и образах, заимствованных из буддизма. Следует подчеркнуть: речь идет не о понятиях и образах *самого* буддизма, но только о *заимствованиях* из него, переосмысленных в контексте западной массовой психологии так, что от буддизма в собственном смысле слова там остались только слова, наполненные новыми значениями.

Нельзя не признать: такой взгляд на вещи вполне имеет право на существование и, более того, отчасти ухватывает некоторые особенности массового сознания современного Запада. Но есть у книги Уоллиса один недостаток, который несколько снижает ценность нарисованной им картины: не вполне

понятно, что именно имеет в виду автор под «западным буддизмом». Нигде в книге вполне ясно об этом не сказано. Сам автор в начале книги указывает, что под этими словами он понимает «сочетанный результат работы людей – проповедников, учителей и практиков, – которые действуют сегодня во имя “западного буддизма” или “буддизма” на Западе» [Wallis, 2019, p. 4]. Но кто эти люди? О каких конкретно авторах, проповедниках, учителях говорит Уоллис? Это можно отчасти понять по библиографии, приведенной в конце книги, и по именам, упоминаемым в ней. Четыре раза упоминается Далай-лама (судя по контексту, имеется в виду XIV Далай-лама Тэнцзин Гьяцо), один раз – Нарада Тхера, один раз – Бхиккху Тханиссаро, три раза – Тхить Ньят Хань, в список литературы включены работы Бхиккху Аналайо, Бхиккху Бодхи, XIV Далай-ламы, Бхиккху Тханиссаро и Нянапоника Тхеры [Ibid., pp. 63, 72, 73, 137, 174, 190, 193, 194, 205, 206, 214], но вряд ли в странах Запада так мало авторов, пишущих о буддизме для массового читателя, а сам выбор именно этих авторов ничем не объясняется. Иными словами, все выводы Уоллиса о западном буддизме оказываются построены если не на пустоте, то, во всяком случае, на довольно шатких основаниях, опираясь лишь на едва ли не случайный отбор текстов для анализа. Это, конечно, на означает, что его выводы ложны, но, во всяком случае, обоснованность их оказывается под вопросом. Кроме того, Уоллис говорит о «западном буддизме» вообще, не сосредоточиваясь отдельно на каждом из авторов – представителей этого течения, не анализируя различия между ними и не обращаясь к эволюции буддизма в его бытовании в странах Запада (не говоря уже об анализе различий между разными странами в особенностях распространения и бытования буддизма).

То, что автор поставил перед исследовательским сообществом эту проблему и хотя бы попытался ее решить, хорошо, но еще лучше было бы, если бы автор попытался сам сделать это более основательно. С буддизмом западная культура знакома уже достаточно глубоко, чтобы можно было исследовать степень и конкретные аспекты восприятия буддийского учения как западными интеллектуалами, так и массовым читателем. Прежде всего разумнее было рассмотреть сначала историю западной буддологии, ибо, несомненно, исследователи XIX в. заложили основу для восприятия философии и религиозных практик буддизма массовым западным сознанием. Невозможно здесь обойти вниманием издательскую, переводческую и исследовательскую деятельность Общества изучения палийских текстов (Pāli Text Society), по работам которого западные интеллектуалы конца XIX – начала XX в. могли знакомиться с учением буддизма. Буддология XX в. внесла еще более значительный вклад в дело ознакомления западного читателя с буддийской культурой. Очень странно, что Уоллис даже не упоминает таких исследователей, как Эдвард Конзе, Томас Уильям Рис-Дэвидс, Луи де ла Валле-Пуссен, Этьен Ламотт, в трудах которых полно, точно, детально изложены суть буддийской философии и ее историческая эволюция. Также следовало хотя бы кратко проанализировать работы Р. Гарбе, П. Дойссена, Ф. Макса Мюллера в той мере, в какой они касаются буддизма.

Краткий очерк истории и особенностей западной буддологии позволил бы поместить и проповедь буддизма на Западе в определенный культурный контекст. При этом важно понять, какую цель на самом деле преследовали те, кто

проповедовал буддизм западному массовому читателю, и где, собственно, проходит граница между проповедью в строгом смысле слова и научным исследованием, которое выполнял носитель буддийской традиции для западного читателя. Можно ли, например, считать, что работы Дайсэцу Судзуки имели своей целью проповедь буддизма? Чем отличается взгляд на буддизм у Судзуки или, например, Масахару Анэсаки от понимания буддизма западными авторами? Как изменялось восприятие буддизма Западом на разных этапах его истории? С этой точки зрения было бы интересно изучить, например, понимание сути буддийского учения у представителей западной культуры 1950–60-х гг. – Джека Керуака и др., дальнейшее развитие интеркультурного диалога между Западом и странами буддийского ареала с 1970-х гг. до нашего времени.

Наконец, перечень буддийских мыслителей и проповедников, пишущих для современного западного читателя, вовсе не исчерпывается перечисленными выше авторами. Гунапала Пийасена Малаласекера, первый президент Всемирного буддийского братства (World Fellowship of Buddhist), упоминается всего два раза [Wallis, 2019, pp. 8, 174], причем одна из ссылок ведет на его короткую статью в журнале «The Buddhist», а вторая – на составленный им «Словарь палийских личных имен». Ни разу не упоминается влиятельное международное «Общество Махабодхи» – одна из старейших буддийских организаций современности, основанная еще в 1891 г. Ни разу не упоминаются Европейский буддийский союз (основан в 1975 г.), Всемирный совет буддийской сангхи (1966 г.), Международная буддийская конфедерация, движение «Випассана» и другие международные и региональные буддийские организации, осуществляющие связь между буддийскими общинами по всему миру и между буддийской сангхой и обществом стран Запада, хотя их деятельность и ее движущие мотивы были бы особенно интересным предметом исследования. Уоллис не упоминает даже Артура Шопенгауэра, который сам признавался, сколь многим в своей философии обязан индийской интеллектуальной культуре. На фоне всего этого кажется даже несколько странным, что Уоллис дает несколько ссылок на труды Фридриха Ницше, известного, помимо всего прочего, определенными симпатиями к буддизму¹. Впрочем, ни одна ссылка на труды Ницше у Уоллиса не ведет к тем фрагментам, где немецкий философ говорит о буддизме.

Суммируя, можно сказать, что Уоллис в своей монографии освещает определенные стороны массового восприятия буддизма на Западе и бытования его в западном обществе, но делается это все у него не на научном уровне, а скорее на уровне ничем не выдающейся публицистики – почти без конкретных имен, без анализа, без исследования причин и движущих мотивов распространения буддизма в западном обществе, без хотя бы приблизительной оценки перспектив этого процесса. Хорошо, конечно, что автор поставил в своей

¹ «Буддизм во сто раз реальнее христианства, – он представляет собою наследие объективной и холодной постановки проблем, он является *после* философского движения, продолжавшегося сотни лет; с понятием “Бог” уже было покончено, когда он явился. Буддизм есть единственная истинно *позитивистская* религия, встречающаяся в истории; даже в своей теории познания (строгом феноменализме) он не говорит: “борьба против *греха*”, но, с полным признанием действительности, он говорит: “борьба против *страдания*”», – писал Ницше в «Антихристианине» [Ницше, 1996, с. 645]).

книге такую проблему, но рассмотрена она поверхностно и еще ждет своих исследователей – более основательных и более эрудированных, чем Гленн Уоллис.

Список литературы

Арто, 2000 – *Арто А.* Театр и его двойник / Пер. с франц. Г. Смирновой // *Арто А.* Театр и его двойник: Манифесты. Драматургия. Лекции. Философия театра / Сост. В.И. Максимова. СПб.; М.: Симпозиум, 2000. С. 97–234.

Бурмистров, 2012 – *Бурмистров С.Л.* Дхарма и science fiction: рецепция буддизма в западной научной фантастике второй половины 1960-х гг. // Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга: Труды участников научной конференции / Сост. Т.В. Ермакова и Е.П. Островская под ред. М.И. Воробьевой-Десятковской. СПб.: Изд-во А. Голода, 2012. С. 185–200.

Доманов, 2011 – *Доманов О.А.* Идентификация и Реальное: Лакан и Ларюэль // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия, 2011. Т. 9. Вып. 4. С. 156–159.

Коллинз, 2004 – *Коллинз Р.* Социологическая интуиция: Введение в неочевидную социологию // *Бергер П.Л., Бергер Б., Коллинз Р.* Личностно-ориентированная социология / Пер. с англ. В.Ф. Анурина. М.: Академический проект, 2004. С. 399–603.

Лакан, 2006 – *Лакан Ж.* Этика психоанализа: Семинары: Книга VII (1959–1960) / Пер. с франц. А. Черноглазова. М.: Гнозис: Логос, 2006. 416 с.

Мазин, 2005 – *Мазин В.* Стадия зеркала Жака Лакана. СПб.: Алетейя, 2005. 160 с.

Мельвиль, Разлогов, 1981 – *Мельвиль А.Ю., Разлогов К.Э.* Контркультура и «новый» консерватизм. М.: Искусство, 1981. 264 с.

Ницше, 1996 – *Ницше Ф.* Антихристианин: Проклятие христианству / Пер. с нем. В.А. Флёровой // *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 631–690.

Тхить Ньят Хань, 1993. – *Тхить Ньят Хань.* Обретение мира / Пер. с англ. А.О. Татарина и К.Ю. Ушакова. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. 276 с.

Хиз, Поттер, 2007 – *Хиз Дж., Поттер Э.* Бунт на продажу: Как контркультура создает новую культуру потребления / Пер. с англ. Д. Скворцова. М.: Хорошая книга, 2007. 456 с.

Wallis, 2019. – *Wallis G.* A Critique of Western Buddhism: Ruins of the Buddhist Real. L.: Bloomsbury Academic, 2019. 222 p.

On the Reception of Buddhism in Modern Western Culture

Sergey L. Burmistrov

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences. Dvortsovaya emb., 18, St. Petersburg, 191186, Russian Federation; e-mail: SLBurmistrov@yandex.ru

The subject of the paper is Glenn Wallis' book "A Critique of Western Buddhism: Ruins of the Buddhist Real" published in 2019. Wallis, having analyzed the texts of proponents of Buddhist teaching in the West, demonstrates that "Western Buddhism" is in fact a product of the Western culture itself – an answer to ideological challenges to the modern West, but an answer given in the terms and images of Buddhist teaching, though radically reinterpreted. Wallis analyses the ideologies of the Western Buddhism using the terms of J. Lacan's psychoanalysis where the term "Real" denotes all that is independent of a subject's mind. From this point of view Buddhist "Real", viz. the concepts and ideas elaborated in the religious

and philosophical schools of Indian, Tibetan and Far Eastern Buddhism are eliminated in Western Buddhism and replaced by the conceptions whose aim is to support economic and political status quo of the Western society.

Keywords: Western Buddhism, intercultural dialogue, Lacan's "Real", counterculture, modern religious ideologies

Citation: Burmistrov S.L. "On the Reception of Buddhism in Modern Western Culture", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 1, pp. 128–137.

References

Artaud, A. *Teatr i ego dvoinik* [The Theatre and Its Double]. Transl. by G. Smirnova. In: Artaud A. *Teatr i ego dvoinik: Manifesty. Dramaturgiya. Lektsii. Filosofiya teatra* [The Theatre and Its Double: Manifests, Lectures, Philosophy of Theatre]. Ed. by V.I. Maksimova. St. Petersburg, Moscow: Simpozium, 2000, pp. 97–234. (In Russian)

Burmistrov, S.L. Dharma i science fiction: retsepsiya buddizma v zapadnoi nauchnoi fantastike vtoroi poloviny 1960-kh gg. [Dharma and Science Fiction: The Reception of Buddhism in Western Science Fiction in the Period of 1960th years]. In: *Pyatye vostokovednye chteniya pamyati O.O. Rozenberga: Trudy uchastnikov nauchnoi konferentsii* [Fifth Oriental Readings in memoriam of Otton Rozenberg: Proceedings of the Conference]. Ed. by M.I. Vorob'eva-Desyatovskaya, T.V. Ermakova and E.P. Ostrovskaya. St. Petersburg: A. Golod's Publishing House, 2012, pp. 185–200. (In Russian)

Collins, R. Sotsiologicheskaya intuitsiya: Vvedenie v neochevidnuyu sotsiologiyu [Sociological Insight: An Introduction to Non-obvious Sociology]. In: Berger P.L., Berger B., Collins R. *Lichnostno-orientirovannaya sotsiologiya* [Person-Oriented Sociology]. Transl. by V.F. Anurin. Moscow: Akademicheskii proekt, 2004, pp. 399–603. (In Russian)

Domanov, O.A. Identifikatsiya i Real'noe: Lacan i Laruelle [Identification and the Real: Lacan and Laruelle]. In: *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya* [Novosibirsk State University Herald: Philosophy Series], 2011, vol. 9, issue 4, pp. 156–159. (In Russian)

Heath, J., Potter E. *Bunt na prodazhu: Kak kontrkul'tura sozdaet novuyu kul'turu potrebleniya* [The Rebel Sell: Why the Culture Can't Be Jammed]. Transl. by D. Skvortsov. Moscow: «Dobraya kniga» Publishing House, 2007. 456 p. (In Russian)

Lacan, J. *Etika psikhoanaliza: Seminary: Kniga VII (1959–1960)* [Ethics of Psychoanalysis: Seminars: Book VII (1959–1960)]. Transl. by A. Chernoglazov. Moscow: Gnozis, Logos, 2006. 416 p. (In Russian)

Mazin, V. *Stadiya zerkala Zhaka Lacana* [Jacques Lacan's Mirror Stage]. St. Petersburg: Aleteiya, 2005. 160 p. (In Russian)

Mel'vil', A. Yu., Razlogov K. E. *Kontrkul'tura i «novyi» konservatizm* [Counterculture and the "New" Conservatism]. Moscow: Iskusstvo, 1981. 264 p. (In Russian)

Nietzsche, F. Antichristianin: Proklyatie Christianstvu [The Antichrist]. Transl. by V. A. Fliorova. In: Nietzsche F. *Sobranie sochineniy* [Collected Works]. Moscow: Mysl', 1996, vol. 2, pp. 631–690. (In Russian)

Thich, Nhat Hanh. *Obretenie mira* [Achieving Peace]. Transl. by A. O. Tatarinov and K. Yu. Ushakov. St. Petersburg: Andreev i synov'ya, 1993. 276 p. (in Russian)

Wallis, G. *A Critique of Western Buddhism: Ruins of the Buddhist Real*. L.: Bloomsbury Academic, 2019. 222 p.