

В.А. Волкова

Расцвет буддийских этических исследований в англоязычных странах

Волкова Влада Алексеевна – аспирантка кафедры истории зарубежной философии. Философский факультет, МГУ имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, г. Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, корп. 4.

ORCID: 0000-0001-7840-6842
e-mail: aleksa-vlada@yandex.ru

Со второй половины XX в. буддийские тексты попадают под пристальное внимание англоязычных философов, в частности, интерес вызывает этическая составляющая буддийских текстов. Цель этой обзорной статьи – описать историю возникновения и развития интереса к этической стороне буддийского учения на Западе. В начале статьи отмечаются буддийские источники, содержащие элементы этической мысли, и перечисляются возможные причины отсутствия в классическом буддизме разработанной этической теории. После рассмотрения места этики в традиционном буддизме автор статьи предлагает выделить три периода исследований, из которых последний, начавшийся в 90-х гг. XX в., озаглавлен оформлением буддийской этики в качестве самостоятельной дисциплины: появляются тематические академические журналы, вокруг них оформляется философское сообщество, которое по-новому осмысляет традиционные положения буддизма в свете проблем, характерных для западной философии. В последней части статьи описываются магистральные темы, развиваемые в рамках дисциплины буддийской этики. Одно из направлений исследований связано с систематизацией и осмыслением этических положений внутри буддизма через сопоставление с западными нормативными этическими теориями, такими как этика добродетели, деонтология и консеквенциализм. В рамках другого направления буддийская этическая теория конструируется через постановку проблемы детерминизма и свободы воли, агентности и моральной ответственности. Третье значимое направление изучения этической стороны буддизма состоит в попытке рассмотреть современные теоретические и практические проблемы в свете буддийского учения. В итоге делается вывод, что, несмотря

на большие успехи развития дисциплины буддийской этики, она до сих пор не обрела целостности и оформленности, и многие важные достижения еще впереди.

Ключевые слова: история буддизма, буддийская этика, современные этические теории, философия Запада и Востока, Д. Кеун

Как известно, буддизм никогда не был однородным религиозно-философским учением. Буддизм имеет долгую историю развития и синтеза с народными верованиями и религиозными системами различных восточных, а позже и западных культур. Тем не менее все направления буддизма имеют ярко выраженную этическую составляющую учения; буддизм повсеместно указывает на значимость нравственной жизни. Одни исследователи утверждают, что буддизм сам по себе является этической теорией¹, другие же считают, что эксплицитно этическая теория в буддизме не разработана², но и те и другие сходятся в том, что именно в XX в. в трудах западных востоковедов и исследователей буддизма разнообразные этические положения буддизма получают свое системное изложение и обоснование.

Сами понятия «этика буддизма» или «буддийская этика» не являются буддийскими. Буддизм – это в первую очередь сотериологическое учение, а правильное поведение и отношение к миру являются средством на пути к преобразованию себя и выходу из цикла страданий. В то же время цель западной философии в отношении этики – построение непротиворечивой системы, поиск решения теоретических и практических проблем. Эти различия порождают определенные сложности при исследовании западными философами этической стороны буддизма, что выражается в разнообразии интерпретаций буддийского взгляда на этические вопросы даже внутри одной традиции (что уж говорить о различиях между традициями махаяны и тхеравады). Так, исследователи уже несколько десятилетий спорят, отражает ли буддизм больше конвенционалистских или деонтологических черт; как буддисты относятся к моральной ответственности и практикам наказания и т.д.

Методология осмысления этической составляющей буддизма может быть разной. Подход, который можно назвать научным, предполагает размышление над теоретическими положениями буддизма, что, в частности, включает в себя сопоставление положений буддийского учения с нормативными теориями западной философии и такими философскими категориями, как свобода воли, моральная ответственность и детерминизм. В рамках более прикладного подхода буддийская теория может применяться к решению конкретных проблем, связанных с феминизмом, правами животных и т.д. с целью достижения позитивных изменений. В-третьих, существует подход изнутри самой традиции,

¹ Б.Р. Амбедкар, индийский политический деятель и писатель, говорил: «религия Будды – это мораль; мораль – истинный корень этой религии, без нее буддизм бы не существовал» [King, 2001, 5].

² Так, Джейк Дэвис отмечает, что центральным фокусом буддийской мысли и практики является этический выбор, культивация благоприятных ментальных и эмоциональных привычек и ослабление неблагоприятных. Однако при этом, по его мнению, в буддизме не существует оформленной этической системы [Davis, 2017, 2].

когда задачей ставится достижение просветления и облегчение страданий всех живых существ посредством определенных практик. В цели этой статьи не входит рассмотрение третьего подхода. Этические размышления самих буддистов остаются за рамками статьи, первоочередная цель которой – показать, как оформлялась новая дисциплина внутри западной философии: как развивались этические исследования буддизма западными философами.

Буддизм всерьез начинает привлекать внимание западных интеллектуалов в XIX в., но основное его распространение приходится на следующий век, когда буддийские эмигранты покидали свою родину преимущественно по двум причинам: в поисках лучших экономических возможностей и, уже позднее, убегая от давления коммунизма [Wallace, 2002, 34]. Кроме того, буддизм был воспринят и развит европейскими интеллектуалами, а также теми, кто искал новых форм религиозного опыта и самовыражения, особенно в 60-е и 70-е гг. Но резкий скачок интереса к исследованию буддизма, в частности буддийской этики, в академической среде происходит только в 90-х гг., о чем говорит в целом резко возросшее количество публикаций по этике буддизма и в частности появление нескольких ключевых работ, речь о которых пойдет далее.

Причины отсутствия оформленного этического учения в буддизме

Известный исследователь, посвятивший свою деятельность преимущественно изучению этической стороны буддизма, этики Дамьен Кеоун подчеркивает, что в классическом буддизме один из немногих текстов, в котором напрямую затрагиваются этические темы, – это «Вопросы Милинды» (*Milinda Pañha*). В разговоре между буддийским монахом Нагасеной и греческим царем Милиндой Кеоун видит возможное начало этической линии исследований в буддизме, похожей на сократовские парадоксы в ранних диалогах Платона [Keown, 2020, 28]. Другой авторитетный исследователь, Чарльз Гудман [Goodman, 2009, 96], замечает, что во всей буддийской традиции первые тексты, содержание которых больше всего напоминает разработанную этическую теорию, – это работы буддийского монаха VIII в. Шантидэвы: «Путь бодхисаттвы» (*Bodhicaryāvatāra*) и «Собрание практик» (*Śikṣāsamuccaya*). Кроме того, он упоминает две более ранние работы, которые, с его точки зрения, сильно уступают теоретическому уровню, достигнутому Шантидэвой, но в которых также можно увидеть намеки на этическую теорию: «400 стихов» (*Catuṣṣataka śāstra kārikā*) Арьядевы (III в. н.э.) и «Гирлянда драгоценностей» (*Ratnavali*) Нарарджуны (II–III вв. н.э.).

Кеоун предлагает шесть возможных ответов, почему в раннем буддизме отсутствовало *разработанное* этическое учение [Keown, 2017].

Во-первых, возможно, не весь массив буддийских текстов, создававшихся в разное время и на разных языках, был обнаружен и переведен. Сам Кеоун считает эту гипотезу маловероятной, поскольку исследователи обнаруживали манускрипты, посвященные самым разным темам, и было бы необычно, если бы именно трактаты, связанные с этикой, оказались утеряны [Ibid., 24].

Во-вторых, есть вероятность существования культурной предвзятости, из-за которой западный исследователь ожидает, что этические рассуждения восточных мыслителей должны быть выражены в такой же абстрактной и логически продуманной форме, которую мы находим на Западе. Возможно, этика буддийского учения существует в непривычной для нас форме. Действительно, многочисленные мифы и истории дают основания для этической рефлексии. Но в противовес этому аргументу Кеонун замечает, что греки тоже имели развитую мифологию и многочисленные истории, тем не менее греческие философы использовали их как отправную точку для разработки теории о природе добра и зла. В буддизме же этого не произошло [Keown, 2017, 25].

В-третьих, возможно, за отсутствие этических разработок ответственна практичность буддистов. Истина была открыта Буддой, поэтому более нет нужды тратить свое время на размышления. «Если человеческая жизнь коротка, а путь ясен, то выгоднее направить свои силы на то, чтобы как можно быстрее пройти по нему, нежели ставить его под вопрос» [Ibid., 26]. Этот вариант кажется еще менее правдоподобным, если мы вспомним слова Будды о необходимости проверять каждое его слово на своем опыте³. Буддизм всегда подчеркивал необходимость критического мышления и предостерегал от бездумного следования авторитетам.

В-четвертых, есть предположение, что некоторые ключевые буддийские метафизические учения могли помешать развитию этики, в частности, доктрина «не-я» (anattā) и пустотности (śūnyatā). Не предполагает ли отсутствие «я», к примеру, отсутствия моральной ответственности? Если все феномены пусты – добро и зло не могут быть найдены, и не может быть оснований для моральных ценностей. Более того, в таком случае просветленные личности, такие как Будда, преодолевают границы моральных ценностей и необходимость дальнейшего развития морального характера. На это предположение сам Кеонун возражает, что отсутствие интереса к моральной философии имеет мало отношения к основополагающим доктринам буддизма. Напротив, подобные вопросы должны были лишь «подсыпать дополнительных зерен в этическую мельницу, если бы такая существовала изначально» [Ibid., 27].

В-пятых, можно предположить, что буддизм начинался как традиция, отвергающая мирское, поэтому вопросы регуляции социальной жизни никогда не стояли на повестке дня. Когда для организации монашеской жизни требовались правила, был разработан кодекс Винаи, побуждающий монахов направлять их внимание на медитацию и моральную чистоту. Кеонун находит эту гипотезу лишь частично обоснованной: буддизм никогда не был движением, состоящим только из отшельников и аскетов. Он отрицает идею того, что между формой буддизма мирян и формой буддизма монахов есть какой-либо значимый разрыв. Скорее разделение между монахами и мирянами должно было выявить пропасть для этических стремлений буддистов: высокие стандарты

³ Далай-Лама XIV часто повторяет фразу, приписываемую Будде: «О монахи и ученые-философы, как золотых дел мастер проверяет золото, расплавляя, разрезая и перетирая его, так и вы тщательно исследуйте мои слова и лишь после этого принимайте их, а не просто из уважения ко мне» (см.: [Dalai Lama]).

монахов становились идеалом, к которому можно было стремиться мирянам. Но, возможно, это социальное разделение сыграло роль в притуплении восприятия этических конфликтов. Миряне не видели противоречий между высокими моральными идеалами и повседневной жизнью, поскольку считали эти идеалы недостижимыми, а монахи не сталкивались с теми жизненными ситуациями, в которых обычно может возникнуть этический конфликт [Keown, 2017, 28–29].

В-шестых, индийская философия в целом не выказывала большого интереса к развитию моральной теории. Буддизм не имел прецедента, на который он мог бы опереться, поскольку весь интеллектуальный интерес индийских мыслителей того времени был направлен преимущественно в сторону метафизики: «за исключением нескольких поверхностных комментариев и нескольких прозорливых наблюдений, профессиональные философы Индии очень редко обсуждали то, что мы сегодня называем моральной философией» [Matilal, 2002, 22]. Почему в последующие века буддийская этика так и не зародилась как отдельное направление исследований, все еще остается вопросом.

Помимо всего вышеперечисленного, возможной причиной является то, что на Западе этика была связана с политической наукой и развитием демократии. Кеонун полагает, что в ситуации, когда власть сосредоточена у царей и императоров, а не у граждан, развитие таких дисциплин, как политика и этика, избыточно [Keown, 2020, 28]. Рефлексия над тем, какой образ жизни наиболее благоприятен для человеческого процветания, бессмысленна, если не существует свободы выбора. Справедливости ради нужно сказать, что в древней Индии было теоретическое осмысление политики и экономики – до нас дошел трактат «Наука о пользе» (Arthaśāstra), приписываемый Каутилье, советнику императора. Но в истории и культуре Индии он не занимает такого места, как «Политика» Аристотеля или «Государство» Платона и имеет гораздо меньше философского содержания.

Кроме того, теоретический интерес буддизма был направлен на потребности отдельной группы со строго контролируемым образом жизни, которая изначально, возможно, не имела большого интереса к социальным и политическим делам и не рассматривала решение этико-политических дилемм как часть своей общей задачи.

Буддизм в XX в. на Западе

В 2002 г. Чарльз Пребиш и Мартин Бауманн опубликовали сборник [Prebish, Baumann, 2002], в котором они совместно с другими исследователями провели тщательный анализ истории буддизма в регионах за пределами Азии, начиная с общих путей проникновения, заканчивая локальным развитием буддизма в различных странах от Канады и Австралии до Бразилии и Южной Африки.

Объясняя, почему исследования буддийской этики стали развиваться именно на Западе в XX в., авторы сборника обращают внимание на культурно-

исторические факторы. Распространение буддизма на Западе совпало с возрастающим академическим интересом к Востоку, с прогрессирующей глобализацией и готовностью людей воспринимать и адаптировать новое. Пребиш и Бауманн подчеркивают, что традиционному буддизму в Азии требовались столетия, чтобы стать интегрированным в новую культуру и оформиться как самостоятельная религия. Так, китайский буддизм Чистой Земли был разработан не раньше VI–X вв. [Prebish, Baumann, 2002, 3].

Кроме того, для буддизма на Западе изначально характерен плюрализм. Если на Востоке одна страна или регион придерживается одной ветви традиции, будь то махаяна или тхеравада, то на Западе в пределах одного города сосуществуют различные вариации учения. Это также способствует диалогу и развитию плодотворных дискуссий, в том числе этических.

В становлении этики буддизма как дисциплины на Западе я предлагаю выделять *три периода*.

Первый этап исследований этики буддизма

Начальный период буддийских исследований в области этики относится к первой половине XX в. Он характеризуется появлением редких спорадических работ, еще не вступающих в диалог друг с другом и не образующих целостной системы. Большинство работ по буддизму в это время вообще упускало из поля рассмотрения этическое измерение учения. Те же авторы, которые его затрагивали, были ориентированы преимущественно на традицию буддизма тхеравады. Одной из наиболее значимых работ считается «The Basis of Buddhist Ethics» Э.Дж. Томаса 1914 г. Из исследований, имеющих отношение к традиции махаяны, стоит отметить книгу Хар Даяла «The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature» 1932 г. Исследователи этого периода работали с опубликованными ранее переводами или оригинальными буддийскими источниками, еще не развивая направление этической компаративистики и не используя буддийские доктрины творчески, в частности, еще не применяя их к решению практических проблем [Reynolds, 1979, 41].

Второй этап исследований этики буддизма

Вторую точку отсчета выделяет Кеонун [Keown, 1992, 6]. Подчеркивая, что этические изыскания в буддизме начали появляться и разрабатываться именно тогда, когда буддизм прибыл на Запад, он берет в качестве отправного пункта зарождения этической дисциплины в рамках буддизма 1964 г., ознаменованный публикацией работы Уинстона Кинга «In the Hope of Nibbana» [King, 2001]. Действительно, по сравнению с предыдущими публикациями, это более целостное и глубокое исследование, в котором ставится цель не просто изложить содержание буддийского учения, а найти ответы на конкретные вопросы, касающиеся, например, отношения этической теории буддизма к практикам; влияния кармической теории на этические представления; наличия в буддизме социальной этики и т.д.

В 1970-х шриланкийские исследователи стали первыми, кто начал использовать западную терминологию применительно к этическим положениям буддизма и ставить перед буддизмом более конкретные теоретические вопросы. В это время появляется влиятельная работа «Buddhist Ethics» Хаммалава Саддхатисса, выдержавшая множество изданий. Но, сетует Кеун, на протяжении всего этого времени, с середины 60-х по начало 90-х гг., несмотря на резкое возрастание интереса к буддизму на Западе и поток публикаций, посвященных разнообразным сторонам буддийской мысли, количество литературы, так или иначе разрабатывающей этическую сторону буддизма, было незначительным [Keown, 1992, 2].

Это же констатирует Пребиш. В качестве одной из значительных и показательных публикаций, связанных с этикой буддизма, он выделяет статью Фрэнка Рейнольдса «Buddhist Ethics: A Bibliographical Essay», вышедшую в 1979 г. В этой статье, которую Рейнольдс начинает словами: «К сожалению, современные исследователи обращают относительно мало внимания на изучение буддийской этики» [Reynolds, 1979, 40], он впервые предпринимает попытку сгруппировать весь тот материал, который был наработан за XX век в связи с этическим содержанием буддизма, преимущественно на английском языке, отмечая значительное преобладание исследований традиции тхеравады над всеми остальными. Относительно статьи Рейнольдса Пребиш замечает: «Показательно, что приблизительно сто лет публикаций по буддийской этике могут быть сжаты до восьми журнальных страниц, несмотря на исчерпывающий и всеобъемлющий библиографический поиск Рейнольдса» [Prebish, 1996, 297].

Второй значительной публикацией для развития буддийской этики, также относящейся к 1979 г., является собрание эссе в «Journal of Religious Ethics», выделенных в особый небольшой раздел «Theravāda Buddhist Ethics», который состоял из введения и четырех статей.

Третий этап исследований этики буддизма

Третий период развития этики буддизма начинается в первой половине 90-х гг. XX в. Именно в этот период разрозненные исследования объединяются в отдельную дисциплину буддийской этики.

В 1990 г. тайваньский институт буддизма Чун-хва спонсировал международную конференцию «Буддийская этика и современное общество». Доклады с конференции были в дальнейшем опубликованы в отдельный сборник. Успех конференции стал предпосылкой ее продолжения. В 1992 г. была проведена вторая конференция, по итогам которой также был опубликован сборник.

Помимо этих конференций, основанием для того, чтобы считать именно это время началом нового витка этических исследований в рамках буддизма, является публикация первого полноценного систематического исследования, посвященного этой теме – работы Кеуна «The Nature of Buddhist Ethics» [Keown, 1992]. В ней он подвел итоги предыдущим десятилетиям изучения буддизма с точки зрения его этического содержания и предложил новые направления его исследования. Пребиш считает, что работа Кеуна и две конференции,

посвященные буддийской этике, стали тем двигателем, благодаря которому интерес к этической стороне буддизма начал расти чуть ли не в геометрической прогрессии [Prebish, 1996, 298]. Кроме того, через 2 года совместно с Пребишем Кеоун основал первый академический журнал, посвященный рассматриваемой теме – «Journal of Buddhist Ethics», что в какой-то мере утвердило появление новой дисциплины в области буддийских исследований. В обзорной статье 1995 г. Пребиш отмечает факт того, что за одно десятилетие изучение этики буддизма в США выросло в отдельную дисциплину (sub-discipline) буддийских учений: проводятся встречи, читаются университетские курсы, публикуются диссертации, посвященные этой проблеме [Prebish, 1995, 126].

Стоит упомянуть еще некоторые не менее важные работы 1990-х гг., связанные с буддийской этикой. В 1992 г. гарвардский профессор Чарльз Халлиси публикует статью «Recent Works on Buddhist Ethics» [Hallisey, 1992], в которой он продолжает дело Рейнольдса, стремясь суммировать все материалы на тему буддийской этики, вышедшие за последнее десятилетие. Он отмечает разнообразие, царящее в этой области исследований, ссылаясь на работы, посвященные тхеравадинской этике, махаянской этике, этике ваджраяны, социально вовлеченному буддизму (engaged Buddhism)⁴, а также проводит сравнения между буддийской и христианской этикой. Халлиси объясняет большой уклон статьи Рейнольдса в сторону буддизма тхеравады тем, что в то время, когда писал Рейнольдс, еще не было достаточного количества ресурсов для изучения этики махаяны. В 1984–1987 гг. были опубликованы переводы Аватамсака-сутры («Гирлянды сутр») в трех томах, во втором томе которых подчеркивается взаимосвязь между индивидом и всей вселенной, а также превозносится принцип сострадания как фундаментальный для буддизма махаяны [Ibid., 1992, 276]. Свое эссе Халлиси завершает словами: «Мы до сих пор не можем делать масштабные выводы, которые бы адекватно оформляли и объединяли более ограниченные дискуссии, а также соединяли исследования буддийской этики с этическими размышлениями других традиций» [Ibid., 284].

В 1990-х гг. появляются новые подходы к изучению этического измерения буддийского учения. В 1996 г. «Journal of Religious Ethics» публикует несколько значимых статей для развития этой дисциплины. Например, в одной из статей сборника Халлиси и Энн Хансен пытаются доказать, что для понимания этики буддизма тхеравады нужно изучать часто не получающие внимания литературные истории, которые служат не просто иллюстрацией философского содержания учения, но самим его выражением [Hallisey, 1996].

Этика буддизма как дисциплина: наиболее перспективные направления исследований

Последние 20 лет дисциплина этики буддизма росла и расширялась. В 2018 г. под редакцией Дэниела Козорта и Джеймса Шилдса было опубликовано Оксфордское руководство по буддийской этике, выход которого можно воспринимать как признание важности разработки проблематики буддийской

⁴ Подробнее о вовлеченном буддизме см.: [Gleig, 2021].

этики. В сборнике рассматриваются буддизм и психология моральных суждений, буддистская этика и когнитивные науки, тантрическая этика и многие другие темы, широко до этого не обсуждавшиеся [Cozort, Shields, 2018].

Этика буддизма и западные нормативные этические теории

Один из наиболее разработанных подходов к изучению этического содержания буддизма, актуальный с 90-х гг. и по настоящий момент, – это сопоставление этических положений внутри буддизма с нормативными этическими теориями западной традиции. Работа Кеона «Karma, Character, and Consequentialism» – одно из первых компаративных исследований, в котором концепция кармы буддизма тхеравады соотносится и сравнивается с консеквенциализмом и этикой добродетели [Keown, 1996]. В дальнейшем это направление исследований развивает целый ряд авторов.

Рассматривать буддизм как философию, имеющую много общих черт с этикой добродетели, склонны, в частности, Кеон [Keown, 1992] и Джеймс Уайтхилл [Whitehill, 2000]. Уайтхилл подчеркивает, что буддийский путь, подобно этике Аристотеля, прежде всего нацелен на пробуждение морального характера, и характеризует этику буддизма как «пробужденную добродетель» [Ibid., 27]. Кеон отмечает, что этику добродетели и буддизм сближает стремление избавиться от негативных состояний или пороков, таких как зависть, жадность и заблуждение, заменив их позитивными состояниями или добродетелями. Трансформация обычного человека в Будду происходит через культивацию добродетелей, постепенно приводя к цели полной самореализации, то есть нирване [Keown, 1992, 194].

Позиции, согласно которой этику буддизма наиболее справедливо рассматривать как консеквенциализм, придерживаются, к примеру, Чарльз Гудман [Goodman, 2009] и Марк Сидеритс [Siderits, 2007]. При этом Гудман считает, что этика буддизма тхеравады наиболее близка консеквенциализму правил, а этику махаянской ветви буддизма лучше всего понимать как разновидность консеквенциализма действия. В целом же буддийскую этику можно охарактеризовать как консеквенциализм характера [Goodman, 2009, 77]. Обоснование консеквенциалистского характера этики буддизма строится на рассмотрении принципа беспристрастности (*upekkha*), учении об отсутствии самости и в особенности характерном для махаяны стремлении помогать другим живым существам даже в ущерб собственной добродетельности.

Проводились параллели и между этикой буддизма и деонтологией. Об этом пишет, например, Майкл Берман [Berman, 2006]. Отличительные особенности буддизма, в которых исследователи находят черты деонтологии – это конкретные общезначимые нормы (пять обетов буддизма) и принцип непричинения вреда, а также сопоставление буддийских представлений о благом (*kuśala*) и неблагом (*akuśala*) с кантовской автономией и гетерономией.

Часть исследователей, признавая продуктивность подобных сравнительных исследований, считает, что буддистская этика представляет собой моральный плюрализм [Hallisey, 1996] или просто самостоятельный феномен, и встроить ее в рамки других теорий невозможно.

Буддийский взгляд на свободу воли и моральную ответственность

В последние десятилетия западные исследователи все чаще обращаются к изучению этического содержания буддизма через поиск ответа на вопрос о том, как буддизм относится к проблеме совместимости или несовместимости свободы воли и моральной ответственности с детерминизмом. Если принять во внимание, что для буддизма фундаментальным является учение об отсутствии у агентов самости (*anātman*), то можно предположить, что в буддизме нет места тому, что на Западе понимается как «свобода воли». Более того, сам термин «воля» – это категория западной мысли, прямой эквивалент которой отсутствует в аутентичных буддийских текстах [Keown, 1992, 214]. Тем не менее исследователи буддизма все же конструируют свои теории на основании схожих по содержанию понятий, в первую очередь буддийского понятия *saṅgā*, нередко переводимого как «воля» или «намерение».

Мартин Адам предполагает, что позиция Будды подразумевает отрицательный ответ на вопрос о наличии у людей метафизической свободы воли, но положительный ответ на вопрос о моральной ответственности [Adam, 2010]. Разграничивая общепринятую и абсолютную истину, Сидеритс склоняется к выводу, что ранние буддисты в наибольшей степени являлись или могли бы быть сторонниками определенного рода компатибилизма (т.е. занимали позицию, согласно которой детерминизм совместим со свободой воли и моральной ответственностью) [Siderits, 1987].

С этой позицией спорит Гудман, утверждая, что буддисты являются жесткими детерминистами и отрицают свободу воли и моральную ответственность. Но, с его точки зрения, это совершенно не исключает этического компонента в учении буддизма: «При условии, что наша этика – консеквенциалистская, отрицание моральной ответственности ее не разрушит. Напротив, отрицание моральной ответственности будет иметь последствия с точки зрения аффектов: оно представит некоторые эмоции, такие как гнев или негодование, как иррациональные и неуместные» [Goodman, 2009, 172]. К тому, что буддизм близок либертарианской концепции свободы воли (отрицает детерминизм и утверждает возможность свободы воли), склоняется Берниер [Bernier, 2019].

В 2016 г. в Routledge вышел сборник «*Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*» под редакцией Рика Репетти. Авторы статей этого сборника встраивают буддийскую философию в дискуссии западных аналитических философов о свободе воли, привлекая внимание к тем буддийским идеям, которые до этого не получали достаточной разработки. В этом сборнике буддизм вступает в диалог с концепциями таких западных философов, как Гарри Франкфурт, Джон Мартин Фишер, Гален Стросон, Питер Стросон [Repetti, 2016]. Более того, среди авторов этого сборника можно найти двух известных аналитических философов: Галена Стросона и Сьюзан Блэкмор.

Репетти развивает теорию о том, что буддизм можно рассматривать как своего рода мягкий компатибилизм в отношении свободы воли и детерминизма: агент обладает таким внутренним контролем, который совместим как с детерминизмом, так и с индетерминизмом, а также с промежуточными вариантами. Большую роль он отводит медитативным практикам, которые культивируют повышенную форму способности к саморегуляции, так что для продвинутого

практикующего не имеет значения, существуют ли влияющие на его психическое состояние каузальные факторы [Repetti, 2016].

В 2019 г. Кристиан Косеру организовал панельную дискуссию, посвященную книге Репетти «Буддизм, медитация и свобода воли: теория ментальной свободы», в рамках которой ряд философов выступил с критическими репликами, впоследствии опубликованными в *Journal of Religion and Science*. Например, известный специалист в области моральной ответственности Грегг Карузо не соглашается с Репетти, указывая, что тот не уделяет достаточного внимания контраргументам к своей позиции со стороны западной философии. С точки зрения Карузо, буддизм лучше всего рассматривать как своего рода скептицизм относительно свободы воли, а буддийская этика может стать полезным руководством к жизни без базовой заслуги в моральной ответственности и свободы воли [Caruso, 2020].

Этика буддизма и решение глобальных проблем

Многие исследователи обращаются к теме практических следствий, вытекающих из буддийского учения, и ставят своей задачей поиск в буддийских текстах или формулирование на их основе ответов на некоторые ключевые вопросы, которыми озабочена западная мысль. Исследователи обращаются к вопросам эвтаназии [Keown, 1995], суицида [Delhey, 2006], экологических проблем [Harris, 2000] и т.д. Теоретически осмысливается движение вовлеченного буддизма, которое адаптирует учение Будды для решения социальных проблем, стремясь усилить осознанность общества; поднимаются вопросы о правах человека, месте женщины в буддизме, абортах, рождении детей, отношении к войне, к коммерческой деятельности и т.д. [Cozort, Shields, 2018].

* * *

Подведем итоги. С начала XX в. наблюдается постепенный рост академического интереса к изучению буддизма, но до 70-х гг. исследования буддизма с точки зрения его этического содержания являются редкими и узконаправленными, преимущественно сосредоточенными на традиции тхеравады. С 70-х гг. издается все больше комплексных исследований, а 90-е становятся временем оформления буддийской этики в качестве самостоятельной дисциплины.

В осмыслении этической стороны буддизма и развитии его этической теории англоязычными исследователями был сделан значительный прорыв: буддийская этика все больше внимания уделяет решению практических проблем и вступает в творческое взаимодействие с этическими теориями Запада. И тем не менее это обширное поле еще остается непройденным. Кеон во втором издании своей книги 2020 г. повторяет то же, что писал в предыдущих изданиях: «...буддийская этика все еще является незнакомым предметом на Западе» [Keown, 2020, xviii]. Еще менее знакомой она является в России, но хочется надеяться, что такое положение дел будет постепенно меняться.

The Rise of Buddhist Ethical Studies in English-speaking Countries

Vlada A. Volkova

Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovskiy prospekt, Moscow, 119234, Russian Federation

ORCID: 0000-0001-7840-6842

e-mail: aleksa-vlada@yandex.ru

From the second half of the 20th century, Buddhist texts have been attracting close attention of English-speaking philosophers, in particular, the interest has been drawn to the ethical teaching contained in the texts. The purpose of this review paper is to describe the history of the emergence and development of an interest in the ethical aspect of Buddhist teachings in the West. The author notes the Buddhist sources containing the ethical elements and identifies possible reasons for the absence of a developed ethical theory in classical Buddhism. Having analyzed the place of ethics in traditional Buddhism, the author proposes to distinguish three periods of research, of which the last began in the 90s of the 20th century and was marked by the formation of Buddhist ethics as an independent discipline: thematic academic journals appear and a philosophical community is formed around them, which in a new way interprets the traditional provisions of Buddhism from the perspective of problems characteristic of Western philosophy. The last part of the paper describes the main topics developed within the discipline of Buddhist ethics. One of the research areas is related to the systematization and understanding of ethical positions within Buddhism through their comparison with Western normative ethical theories such as virtue ethics, deontology and consequentialism. Within the framework of another approach, Buddhist ethical theory is constructed through the study of the questions of determinism and free will, agency and moral responsibility. The third significant approach to studying the ethical aspect of Buddhism focuses on looking at the modern theoretical and practical problems in the light of Buddhist teaching. In the end it is concluded that, despite the great success of the development of the discipline of Buddhist ethics, it has not yet acquired integrity, and that many important advances remain to be made.

Keywords: history of Buddhism, Buddhist ethics, contemporary ethical theories, Western and Eastern philosophy, D. Keown

Литература / References

Adam, M. "No Self, no Free Will, no Problem: Implications of the Anattalakkhaṇa Sutta for a Perennial Philosophical Issue", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 2010, Vol. 33, No. 1–2, pp. 239–265.

Berman, M. "A Metaphysics of Morality: Kant and Buddhism", *Canadian Journal of Buddhist Studies*, 2006, No. 2, pp. 61–81.

Bernier, P. "Causation and Free Will in Early Buddhist Philosophy", *Buddhist Studies Review*, 2019, Vol. 36, No. 2, pp. 191–220.

Caruso, G.D. "Buddhism, Free Will, and Punishment: Taking Buddhist Ethics Seriously", *Zygon*, 2020, Vol. 55, No. 2, pp. 474–496.

Cozort, D., Shields, J.M., eds. *The Oxford handbook of Buddhist ethics*. NY: Oxford University Press, 2018.

Dalai Lama, *The Diamond Cutter Sutra* [<https://www.dalailama.com/news/2018/the-diamond-cutter-sutra>, accessed on 23.12.2022].

- Davis, J.H. "Introduction", *A Mirror is for Reflection: Understanding Buddhist Ethics*, ed. by J.H. Davis. NY: Oxford UP, 2017, pp. 1–13.
- Delhey, M. "Views on Suicide in Buddhism: Some Remarks", *Buddhism and Violence*, ed. by M. Zimmermann. Nepal: Lumbini, 2006, pp. 25–64.
- Gleig, A. "Engaged Buddhism", *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, 2021 [<https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-755>, accessed on 23.12.2022].
- Goodman, C. *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*. NY: Oxford UP, 2009.
- Hallisey, C. "Ethical Particularism in Theravada Buddhism", *Journal of Buddhist Ethics*, 1996, Vol. 3, pp. 32–43.
- Hallisey, C., Hansen, A. "Narrative, Sub-Ethics, and the Moral Life: Some Evidence from Theravāda Buddhism", *The Journal of Religious Ethics*, 1996, Vol. 24, No. 2, pp. 305–327.
- Hallisey, C. "Recent Work on Buddhist Ethics", *Religious studies review*, 1992, Vol. 18, No. 4, pp. 276–285.
- Harris, I. "Buddhism and Ecology", *Contemporary Buddhist Ethics*, ed. by D. Keown. Richmond: Curzon Press, 2000, pp. 113–131.
- Keown, D. *Buddhism and Bioethics*. NY: St. Martin's Press, 1995.
- Keown, D. *Buddhist Ethics. A very short Introduction*. 2nd ed. NY: Oxford UP, 2020.
- Keown, D. "It's Ethics, Jim, but Not as We Know It", *A Mirror is for Reflection: Understanding Buddhist Ethics*, ed. by J.H. Davis. NY: Oxford UP, 2017, pp. 17–32.
- Keown, D. "Karma, Character, and Consequentialism", *Journal of Religious Ethics*, 1996, Vol. 24, No. 2, pp. 329–350.
- Keown, D. *The Nature of Buddhist Ethics*. NY: St. Martin's Press, 1992.
- King, W.L. *In the Hope of Nibbana: The Ethics of Theravada Buddhism*. Seattle, WA: Pariyatti Press, 2001.
- Matilal, B.K. *Ethics and Epics: The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal*. New Delhi: Oxford UP, 2002.
- Prebish, C.S. "Ambiguity and Conflict in the Study of Buddhist Ethics: An Introduction", *The Journal of Religious Ethics*, 1996, pp. 295–303.
- Prebish, C.S., Baumann, M. "Introduction: Paying Homage to the Buddha in the West", *Westward Dharma Buddhism beyond Asia*, eds. C.S. Prebish, M. Baumann. Los Angeles: University of California Press, 2002, pp. 1–13.
- Prebish, C.S. "Ethics and Integration in American Buddhism", *The Journal of Buddhist Ethics*, 1995, Vol. 2, No. 2, pp. 125–139.
- Repetti, R. "Agentless Agency: The Soft Compatibilist Argument from Buddhist Meditation, Mind-mastery, Evitabilism, and Mental Freedom", *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, ed. by R. Repetti. NY: Routledge, pp. 193–206.
- Repetti, R., ed. *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?* NY: Routledge, 2016.
- Reynolds, F.E. "Buddhist Ethics: A Bibliographical Essay", *Religious Studies Review*, 1979, Vol. 5, No. 1, pp. 40–48.
- Siderits, M. "Beyond Compatibilism: A Buddhist Approach to Freedom and Determinism", *American Philosophical Quarterly*, 1987, Vol. 24, No. 2, pp. 149–159.
- Siderits, M. "Buddhist Reductionism and the Structure of Buddhist Ethics", *Indian Ethics: Classical Traditions and Contemporary Challenges: Vol. I*, eds. P. Bilimoria, J. Prabhu, R. Sharma. NY: Routledge, 2007, pp. 283–297.
- Wallace, A. "The Spectrum of Buddhist Practice in the West", *Westward Dharma Buddhism beyond Asia*, eds. C.S. Prebish, M. Bauman. Los Angeles: University of California Press, 2002, pp. 34–50.
- Whitehill, J. "Buddhism and the Virtues", *Contemporary Buddhist Ethics*, ed. by D. Keown. NY: Routledge, 2000, pp. 25–42.