
В. А. ВОЛКОВА

ЭТИКА БУДДИЗМА В СВЕТЕ ЗАПАДНЫХ НОРМАТИВНЫХ ЭТИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ: ЭТИКА ДОБРОДЕТЕЛИ*

В последние два десятилетия внутри дисциплины буддийской этики развивается компаративистское направление, в рамках которого исследователи рассуждают, какой из основных западных нормативных этических теорий ближе всего ранний буддизм: этике добродетели, консеквенциализму или деонтологии. Данная статья посвящена взгляду на буддийскую этику как на вариант этики добродетели. Статья начинается изложением базовых положений буддийской этики, на которые опираются исследователи, конструируя ее теорию. Цель статьи заключается в том, чтобы показать, почему сопоставление этики буддизма с этикой добродетели Аристотеля кажется удачным и продуктивным вариантом концептуализации буддийской этики, способным конкурировать с не менее популярным консеквенциалистским подходом. Работа преимущественно строится на рассмотрении аргументации, предложенной Дамьеном Кеоуном – ученым, который первым основательно подошел к исследованию этики буддизма с компаративистской точки зрения, открыв широкое поле для дискуссий. Кеоун отстаивает взгляд на этику буддизма как на вариант этики добродетели Аристотеля и предлагает критику консеквенциалистской интерпретации этики буддизма. В заключении мы предлагаем следующее решение компаративистского вопроса: с нашей точки зрения, в своих фундаментальных положениях этика тхеравады наиболее близка этике добродетели. Тем не менее в этике махаяны более выражены черты консеквенциализма. Хотя компаративистские рассуждения, безусловно, интересны и продуктивны, в конечном итоге мы можем согласиться с позицией, что этика буддизма не вписывается полностью ни в одну из западных нормативных теорий, являясь самостоятельным феноменом.

** Для цитирования:* Волкова В. А. Этика буддизма в свете западных нормативных этических теорий: этика добродетели // *Философия и общество*. 2023. № 3. С. 102–117. DOI: 10.30884/jfio/2023.03.06.

For citation: Volkova V. A. The Buddhist Ethics in the Light of the Western Normative Ethical Theories: Virtue Ethics // *Filosofiya i obshchestvo = Philosophy and Society*. 2023. No. 3. Pp. 102–117. DOI: 10.30884/jfio/2023.03.06 (in Russian).

Философия и общество, № 3 2023 102–117

DOI: 10.30884/jfio/2023.03.06

Ключевые слова: буддийская этика, тхеравада, нормативные этические теории, Дамьен Кеун, этика добродетели, Аристотель, консеквенциализм, сравнительная философия.

In the last two decades, a comparative trend has developed within the discipline of Buddhist ethics in which scholars argue which of the major Western normative ethical theories is closest to early Buddhism: virtue ethics, consequentialism, or deontology. This article is devoted to the view of Buddhist ethics as a variant of virtue ethics. The article begins with a statement of the basic provisions of Buddhist ethics on which researchers rely when constructing the theory of Buddhist ethics. The purpose of this article is to show why the comparison of Buddhist ethics with the virtue ethics of Aristotle seems to be a successful and productive variant of the conceptualising Buddhist ethics, able to compete with the equally popular consequentialist approach. The work is mainly based on the consideration of the argumentation proposed by Damien Keown, a researcher who was the first to thoroughly approach the study of Buddhist ethics from a comparativist point of view, opening a wide field for discussion. Keown defends the view of Buddhist ethics as a variant of Aristotle's virtue ethics and offers a critique of the consequentialist interpretation of the ethics of Buddhism. In conclusion, I propose the following solution to the comparative question: from my point of view, Theravada ethics is closest to virtue ethics in its basic positions. However, in Mahayana ethics, the features of consequentialism are more pronounced. Although comparative thinking is certainly interesting and productive, in the end I agree with the position that Buddhist ethics does not fit completely into any of the Western normative theories, but is an independent phenomenon.

Keywords: Buddhist ethics, Theravada, normative ethical theories, Damien Keown, virtue ethics, Aristotle, consequentialism, comparative philosophy.

Введение

Большинство исследователей буддизма сходятся в том, что учение Будды является по преимуществу этически ориентированным: в самом центре буддизма лежит истина о наличии страдания и возможности освобождения от него с помощью восьмеричного пути, который является руководством по совершенствованию своего характера и поступков. Ранняя буддийская философия содержит большое количество источников, в которых можно увидеть этическую проблематику: в сутрах мы находим описание как общих норм человеческого поведения, так и специальных правил поведения монахов или мирян; строгие запреты; многочисленные списки добродетелей, праведных и неправедных состояний сознания. Воспитательную роль играют истории о прошлых жизнях Будды. Кроме того, многое в буддизме посвящено различным медитативным тех-

никам как способу этического самосовершенствования. И все же в буддизме отсутствует разработанная этическая *теория*. Отсюда свобода, которой обладают современные исследователи в осмыслении этики буддизма, в частности с точки зрения выявления параллелей между буддийским учением и главными направлениями западной этической мысли.

Дамьен Кеун, судя по всему, является первым исследователем, который всерьез поставил перед собой задачу рассмотреть этику буддизма в контексте западных этических теорий [Keown 1992]. Кажется, что в предшествующие десятилетия только американский профессор Дональд Бишоп предпринимал нечто отдаленно похожее на попытку *сопоставления западной и восточной этики*, выходящую за пределы компаративистских исследований внутри индийской традиции. В статье, вышедшей за 20 лет до работы Кеуна, Бишоп пытается ответить на ряд вопросов, главным из которых является вопрос о том, что есть благо для буддиста [Bishop 1972]. В ходе своего исследования автор находит много параллелей между разными традициями: умеренность, к которой буддизм призывает в отношении удовольствий, напоминает ему отношение к гедонизму, которого придерживались Милль и Эпиктет, а также Аристотель. Говоря о карме и воздаяниях, Бишоп вспоминает изречения Христа. Практику любви он называет «категорическим императивом» Будды. Тем не менее сравнительный анализ не является главной целью работы исследователя. В его кратком обзоре понимания блага в буддизме компаративистика выступает чем-то вроде сопутствующих заметок на полях.

Спустя более десяти лет после публикации работы Кеуна компаративистское направление исследований буддийской этики начало расти, и с каждым годом академическое поле обогащается все возрастающим количеством публикаций.

Метод, которым пользуются исследователи этики буддизма, Кеун формулирует так: поскольку задача рассмотреть все многочисленные направления буддизма и описать особенности их этического подхода была бы слишком глобальной, то нужно либо сосредоточиться на одной традиции, либо во всем многообразии направлений буддизма найти общий этический и метафизический центр и изучать в первую очередь именно его [Keown 2005: 3].

Так, например, Чарльз Гудман, хотя и рассматривает этику тхеравады, но основным предметом своей работы выбирает традицию махаяны [Goodman 2009]. В свою очередь некоторые исследовате-

ли выбирают предметом своей работы одну конкретную культуру. Например, объектом исследования Клауса Фольмера стало отношение буддистов к убийству животных в домодернистской Японии [Vollmer 2006]. Кеоун же считает, что стоит использовать тексты, которые наиболее близки по времени к фактическим словам Будды: таковыми, с его точки зрения, являются тексты, относящиеся к традиции тхеравады [Keown 1992; 1996; 2021].

В следующем разделе мы перечислим те ключевые положения буддизма, которые дают возможность исследователям не уходить в частности и выстраивать единую модель буддийского этического учения, удобную для дальнейшей работы.

Сердце буддийской этики

Основные положения буддийской философии, принимаемые в различных направлениях буддизма, – это четыре благородные истины, восьмеричный путь и четыре безграничных состояния ума.

Четыре благородные истины – отправная точка буддийского учения. Первая истина гласит, что человеческому существованию присуще страдание (*dukkha*). Страдание пронизывает каждый момент нашего существования, и даже удовольствие омрачено страданием – тем, что оно конечно. Вторая истина указывает на источник страдания – желание (*taṇhā*), в конечном итоге обусловленное неведением. Третья – утверждает возможность избавления от страданий (*nirodha*) и обретение блаженного состояния (*nirvāṇa*). Четвертая истина излагает путь (*magga*), который ведет к этому состоянию.

Благородный восьмеричный путь является самой ранней формулировкой буддийской этической практики. Это практическое руководство к культивации добродетельной жизни. Восьмеричный путь включает в себя: правильные взгляды, правильные намерения, правильную речь, правильные действия, правильный образ жизни, правильные усилия, правильное осознание и правильное сосредоточение.

Часто составляющие восьмеричного пути объединяют в три группы: *śīla* – моральное поведение (правильные мысль, слово, действие), *samādhi* – дисциплина ума (правильные усилия, осознание и концентрация), *paññā* – мудрость (правильные взгляды и намерения). Говоря о нормативности внутри буддийской традиции, исследователи этики буддизма часто особое внимание обращают на первую из них – *śīla*.

Кульминация восьмеричного пути в тхераваде – достижение состояния архата. Архат – это практикующий, достигший духовного совершенства, который вследствие этого не является подверженным новому перерождению. В школах буддизма махаяны идеалом считается достижение состояния бодхисаттвы, для которого характерно согласовывать свои действия с целью освобождения всех живых существ.

Четыре безграничных состояния ума, или брахма-вихары, (brahmavihāra) описываются в сутрах Ангуттара Никаи Палийского канона как путь достижения для практикующего перерождения в царстве Брахмы [Ангуттара Никая 4.125]. Это добродетели, которыми обладает святой или мудрец, находясь на пороге достижения освобождения (mokṣa, nirvāṇa). Четыре добродетели включают в себя: сострадание (kaṃpā – признание страданий других своими страданиями), доброжелательность (maitrī – благая воля ко всем живым существам), сорадование (muditā – радость за других даже при отсутствии личной заинтересованности или причастности к этой радости), беспристрастность (upekṣā – желание благополучия всех живых существ в равной степени).

Кроме того, для буддийской философии определяющими являются **три характеристики бытия** (trilakṣaṇa): непостоянство (anītya), страдание (duḥkha) и отсутствие неизменного «я» (anātman). Четыре благородные истины содержат учение о том, что людям свойственно неведение (avidyā, moḥa) относительно этих характеристик бытия, что является одним из **трех источников страданий** (kleśa, этот термин также переводят как пороки, аффекты, загрязнения ума) наряду с привязанностью или жадностью (rāga) и отвращением или ненавистью (dveṣa). Преодолеть их можно с помощью культивации **трех благовторных (kuśala) психических факторов**: неприязненности или самоотверженности (adveṣa, dāna), любящей доброты или доброжелательности (maitrī, adveṣa), мудрости или понимания (amoḥa, praññā). Восьмеричный путь, брахма-вихары и представление о трех источниках страдания являются основными этическими указаниями, в соответствии с которыми, согласно буддизму, следует организовывать свою жизнь.

Буддизм и нормативные теории Запада

Кратко охарактеризовать отличия основных нормативных теорий западной философии можно с точки зрения критерия, в соответствии с которым действие объявляется правильным или непра-

вильным. В консеквенциализме правильным считается то действие, которое среди других доступных агенту вариантов приводит к лучшему *результату*. С точки зрения этики добродетели правильное действие – это действие, которое совершил бы *добродетельный человек* в данных обстоятельствах. Для представителя деонтологии, опирающегося на мысль Канта, правильным с моральной точки зрения действием является то, которое соответствует *категорическому императиву*, требующему, чтобы агент воздерживался от действий, не учитывающих рациональную природу других людей [Driver 2022].

Буддизм и этика добродетели

Среди исследователей буддизма точку зрения, что этику буддизма продуктивнее всего рассматривать через призму этики добродетели, занимают среди прочих: Дамьен Кеон [Keown 1992]; Джеймс Уайтхилл, определяющий буддийскую этику как «пробужденную добродетель» [Whitehill 2000]; Мейнард Васен, который, хотя и склоняется к тому, что этика буддизма представляет собой этический плюрализм, считает, что ее продуктивно рассматривать в свете неаристотелизма, применяя к ней разработанное А. Макинтайром аристотелевское понятие *praxis* [Vasen 2018]. Чарльз Финк считает, что буддийская этика соответствует ориентированной на действие этике добродетели, которая разделяет важные черты с консеквенциализмом [Fink 2013].

Этика добродетели – термин, который вошел в научное употребление в последние десятилетия XX в., обозначая любую этическую систему, в которой главным является не вопрос «что делать», а вопрос о том, «каким должен быть человек, чтобы быть хорошим человеком». Критерием же для оценки того, является ли человек хорошим или плохим, выступает его добродетельный или порочный характер.

Родоначальником этики добродетели, сформулировавшим ее теоретическую структуру, считают Аристотеля, для которого быть добродетельным значит «быть таким человеком, чьи поступки обусловлены сознательным выбором и совершаются ради самих этих поступков» [Аристотель 1983: 187], а также быть тем, кто умеет находить «золотую середину»: «...как в страстях, так и в поступках [пороки] преступают должное либо в сторону избытка, либо в сторону недостатка, добродетель же [умеет] находить середину и ее избирает» [Там же: 87].

Этика добродетели ориентирована на воспитание характера, формирование привычки и определенной ментальной установки, благодаря которой человек обретает знание, как поступать правильно, и действует в соответствии с этим. Достигший добродетельности человек формирует устойчивую внутреннюю диспозицию – совершая добродетельный поступок, он не нуждается в подавлении склонности поступить недобродетельно из расчета, что такое действие было бы ему более выгодно. Так, добродетель щедрости не присуща тому, «кто, давая, страдает. Он ведь охотно предпочел бы имущество прекрасному поступку, а щедрому это чуждо» [Аристотель 1983: 122].

Почти любая современная версия этики добродетели опирается на древнегреческую философию, прежде всего на три понятия, почерпнутые из нее [Hursthouse 2022]. Это *arête* (добродетель или совершенство), *phronesis* (рассудительность – понимание, как наилучшим образом достичь блага и пользы) и *eudaimonia* (обычно переводится как «счастье» или «процветание»). В этой статье речь пойдет в первую очередь об этике добродетели Аристотеля.

С точки зрения этики добродетели последняя не является случайной чертой характера, она неразрывно связана с фронесисом: если ребенок проявляет в поступках доброту, щедрость или самоотверженность, мы можем быть склонны его похвалить, но мы не будем оценивать его как добродетельного агента, так как его действие не сопровождалось рациональным анализом. Ребенок может обладать «естественной добродетелью», но ему не хватает понимания, мотивирующего его действие. Обладающий моральной мудростью человек *знает*, какое действие является благим и почему [*Ibid.*].

Уже здесь можно отметить первое сходство буддизма и этики добродетели. *Развитие глубоко укорененных диспозиций*, на основании которых человек совершает правильные поступки, является тем, к чему призывает и буддийская этика. В буддизме наши ментальные диспозиции и привычки называются самскарами (*samskāra*) – это бессознательные влечения, которые влияют на порочность или добродетельность наших действий. Активные самскарары, порождаемые нашими намерениями, в свою очередь создают пассивные самскарары: то есть каждое действие имеет свой след, который проявляется в дальнейших действиях, закрепляя тенденцию действовать определенным образом. Вставший на путь буддизма сознательно культивирует свои ментальные склонности, чтобы

остановить порождение самсар и прийти к необусловленной реальности нирваны, свободной от непостоянства и страдания [The Connected... 2000: 46–47].

В результате «практикующий, который глубоко культивировал добродетели [брахма-вихары], имеет возможность в силу привычки спонтанно действовать добродетельно, поскольку он активно развивает понимание трех характеристик бытия: непостоянства, страдания и отсутствия неизменного я» [Davis 2014: 313].

Схожей представляется как цель, к которой стремятся этика добродетели и буддизм, – воспитание морального характера, так и результат, проявляющийся в том, как человек действует: «...моральный выбор совершается не посредством расчетов – добродетель наиболее ярко проявляется в тех, кто *быстро и интуитивно* выбирает правильное» [Keown 1992: 221; курсив мой. – В. В.].

И все же пути к достижению этого результата различны. В этике добродетели Аристотеля, даже если выбор достигшего добродетели человека является как бы интуитивным, путь, ведущий к формированию добродетельности, зависит от фронесиса – способности разума выбирать правильные средства для реализации целей и умения находить середину между двумя крайностями. Несомненно, в этике буддизма способность рационально подходить к решению моральных вопросов имеет место: помимо общебуддийского учения о срединном пути и тонких философских размышлений о фундаментальных заблуждениях человека относительно своего я (*anātman*) и постоянства вещей (*anitya*), можно вспомнить, к примеру, махаянское учение искусных средств (*upāya*), – но место этой способности вторично. Первичной задачей в буддизме является культивация брахма-вихар, к которым неприменимо аристотелевское требование умеренности и рассудительности.

Кеоун – главный проponent рассмотрения ранней, преимущественно тхеравадинской, этики буддизма как разновидности этики добродетели. Он отмечает четыре важные точки схождения буддийской этики с этикой добродетели Аристотеля [*Ibid.*: 193–195].

1. Во-первых, оба этических учения рассматривают *человеческую природу как совокупность интеллектуальных и эмоциональных факторов*, а также считают, что именно с их полным развитием связана конечная цель человека [*Ibid.*: 193].

Что касается интеллектуальных факторов, то, согласно Аристотелю, человек обладает способностью к пониманию – интеллекту-

альной силой, которая называется ум (нус). С нусом связаны теоретическая мудрость (*sophia* – способность к восприятию самоочевидных постоянных и независимых от человека истин) и фронесис.

Кеоун не находит эквивалента фронесиса в буддизме тхеравады¹, но усматривает соответствие греческой софии и буддийской праджня (*prajñā*) – интуитивной просветленной мудрости, которая в философии Аристотеля связана с восприятием самоочевидных истин (таких как, например, геометрические аксиомы), а в буддизме – с осознанием универсальных истин непостоянства, страдания и отсутствия Я. Хотя софия и праджня являются сопоставимыми категориями [Conze 1975], они не тождественны: например, в отличие от софии, являющейся *способностью* человека, праджня является скорее *состоянием*, характеризующимся «недискурсивной повышенной осознанностью по отношению к истинному состоянию вещей» [Muldoon 2008: 34].

Основная интеллектуальная предрасположенность человека, с точки зрения буддизма, выражается в неведении, а эмоциональная – в желании. Поступки, корнями которых являются желание (*taṇhā*) и неведение, формируют самсары, которые, пока их не удастся растворить, держат человека в сансаре. Выше уже отмечалось, что Будда проповедовал необходимость работы над своими эмоциями и состоянием сознания. Учение Аристотеля предполагает такую же необходимость: рассудительный, обладающий фронесисом человек, чтобы выносить рациональные моральные суждения, в том числе совершенствует свои чувственные склонности.

Несмотря на ряд оговорок, можно согласиться с тем, что и этика добродетели, и этика буддизма предполагают постепенное культивирование моральных и интеллектуальных добродетелей: как для Будды, так и для Аристотеля «человеческое совершенствование кроется в балансе когнитивных и аффективных аспектов ментального – разума и эмоций» [Keown 1992: 209].

2. Второй аргумент Кеоуна связан с понятиями нирваны и эвдемонии – достигнутым состоянием совершенства, которое в обоих учениях характеризуется счастьем и является конечной целью человеческих стремлений: *и эвдемония, и нирвана – это высшее благо (summit bonum), то есть то, что желанно само по себе* [Ibid.: 195]. Нирвана, условием достижения которой является избавление

¹ В традиции махаяны близкой аристотелевскому фронесису кажется упайя [Walsh 2015].

от неведения, гнева и жадности [Саньютта Никая 38.1], как и эвдемония, достигающаяся развитием наивысшей части души – ума – и деятельностью, согласно добродетели [Аристотель 1983: 279], – обе предполагают высшую моральную и эпистемическую добродетель, то, что не выбирается ради чего-то другого, и ради чего желается все другое.

Конечно, полного отождествления мы не находим и здесь. Сам Кеоун отмечает, что эвдемония и нирвана не обязательно одинаково переживаются и влекут одинаковые следствия. Так, нравственное совершенствование для Аристотеля важно *в первую очередь* в контексте *общественной* жизни индивида [Keown 1992: 195]. Кроме того, как кажется, нирвана буддизма намного шире эвдемонии и предполагает кардинальные ментальные и духовные изменения человека, освобождение ума от идентификации себя с феноменами бытия и обретение состояния покоя, свободного от негативных аффектов.

3. Третье сходство этики добродетели и этики буддизма Кеоун находит в том, что обе они придают центральное значение *возможности морального выбора*, который и определяет добродетельность и порочность поступка.

Добродетели для Аристотеля – это «своего рода *сознательный выбор* (*proairesis*), или, [во всяком случае], они его предполагают» [Аристотель 1983: 84]. В буддийском учении моральная оценка поступка также напрямую связана с осознанным выбором человека – его мотивацией. Часто цитируемое буддийское высказывание: «*Намерение*² (*cetanā*) – вот что, о монахи, я именую действием (кармой)» [Ангуттара Никая 6.63], – подразумевает, что действие, совершенное непреднамеренно, случайно, в состоянии безумия, не оценивается как моральное нарушение. Только то действие, которому предшествует намерение и выбор, подлежит осуждению или поощрению [Harvey 2010: 185].

Кроме того, и проайресис, и четана имеют дело с выбором средств для достижения цели [Аристотель 1983: 100] и, помимо намерения, включают в себя желание [Keown 1992: 213]. Как буддийская четана предполагает сознательные и несознательные, когнитивные и аффективные мотивации, которые задаются совокупностью предрасположенностей (самскар), так и сознательный вы-

² «Намерение» – один из нескольких вариантов перевода термина *cetanā* наряду с «волей», «ментальным усилием», «волевым актом».

бор Аристотеля «[сопряжен] с [рас]суждением и [раз]мышлением» [Аристотель 1983: 101] и, хотя не является желанием, но связан с ним [Там же: 100].

Рассуждая о сознательном выборе, Д. Кеон опровергает консеквенциалистскую интерпретацию этики тхеравады: выбор в буддизме осуществляется в пользу сострадания и устранения эгоизма и, в отличие от консеквенциалистских теорий, не связан с расчетом будущего благосостояния. «Все формы консеквенциализма предполагают какой-то расчет, и все они предлагают критерий, с точки зрения которого один прогнозируемый результат должен быть предпочтительнее другого. Но... как можно рассчитать количество знаний (праджñā), которые будут получены при выборе варианта А, и сопоставить их с количеством сострадания (кариñā), которое будет произведено при выборе варианта В?» [Keown 1996: 348]. Буддизм признает множество несоизмеримых ценностей, которые не могут быть сведены друг к другу, – то есть не существует критерия, с помощью которого можно было бы измерить и сравнить составляющие элементы буддийского видения человеческого блага [*Ibid.*].

4. То, *какая роль в обоих учениях отводится желанию*, направляет Кеона к формулировке еще одной важной точки схождения между буддизмом и этикой добродетели, являющейся в то же время аргументом против интерпретации буддийской этики в утилитаристском ключе.

Первая благородная истина буддизма – это истина о страдании. Тот акцент, который буддизм делает на уменьшении или избавлении от страданий, может навести на мысль о том, что консеквенциализм является теорией, лучше всего объясняющей этическую мотивацию буддийской этики. В таком случае буддизм можно было бы рассматривать как разновидность «негативного утилитаризма» – позиции, полагающей, что нам следует беспокоиться не увеличением общего счастья, а уменьшением общего страдания.

Но буддизм, обращая внимание на факт страданий, первостепенное значение уделяет их причине, так как, чтобы исцелиться, человек должен работать не с симптомами болезни, а с ее источником. В буддизме на него указывает вторая благородная истина – причиной страдания является жажда, желание или влечение (таñhā). Под «желанием» в буддизме понимается не всякое желание, так как добродетельное желание ценится в буддизме [Keown 2021: 2–3]. Д. Кеон подчеркивает, что «полное уничтожение желания было

бы подавлением аффективной стороны человеческой природы и привело бы лишь к апатии» [Keown 1992: 222]. Было бы странно отрицать, что у Будды не было желания достичь благополучия, блага и спасения всех живых существ [Мадджхима-никая 19]. Задача буддийского учения заключается не в том, чтобы уничтожить чувство (*vedanā*), а в том, чтобы освободиться от привязанности к ложным ценностям (*vipallāsa*). Буддизм стремится пресечь именно те желания, которые искажены невежеством и не ведут к духовному росту.

Этика Аристотеля предлагает схожий взгляд: хотя для Аристотеля желания являются частью неразумной души, желание, как было отмечено выше, также участвует в моральном выборе. Этическая добродетель в обеих этических традициях – это не только умение, но и желание находить середину между двумя крайностями: недостатком какого-то качества и его избытком.

Кеонун считает, что та роль, которую играет самосовершенствование в буддизме, показывает, что буддизм рассматривает моральное поведение в первую очередь с «агентно-ориентированной» (*agent-centred*) точки зрения: при моральной оценке действия нам важно, какой человек его совершает. Поступки имеют объективную моральную сторону и могут оцениваться как добродетельные или недобродетельные, но буддизм, как и этика добродетели, полагает, что благие поступки (*kuśala*) естественным образом вытекают из добродетельного характера агента. Кеонун перечисляет, какие добродетели, помимо четырех брахма-вихар, считается важным культивировать в буддизме: щедрость (*dāna*), непричинение вреда (*ahimsā*), отречение – непривязанность, свободу от страстей и желаний (*nekkhamma*), усердие (*virīya*), терпение (*khānti*), заботу (*dayā*), осознанность (*sati*) [Keown 2021: 4].

В отличие от консеквенциализма, различные формы которого связывают моральность действия с всеобщим счастьем, рассуждения о карме в буддийской литературе в основном сосредоточены на ее последствиях, связанных с агентом, совершившим действие. В ней мало что говорится о влиянии моральных действий на мир в целом. Кеонун отмечает, что механизм кармы должен быть связан либо с моральной самотрансформацией, которая происходит через совершение добродетельных поступков, либо с эмпирическими последствиями поступков, например долголетием, здоровьем, социальным статусом и богатством. «Однако, поскольку последнее может быть обеспечено только через первое, моральным императивом для сто-

ронника консеквенциалистской интерпретации этики буддизма и в частности учения о карме в любом случае, по-видимому, будет «максимальное личное моральное развитие» – а, следовательно, перед нами не консеквенциалистская этическая теория [Keown 1996: 344].

В завершение можно перечислить еще несколько отличий, имеющих между этическими учениями Будды и Аристотеля: последний считал, что для формирования добродетельного человека нужны определенные социальные и материальные условия и что обучение должно начинаться с самого детства [Аристотель 1983: 79]. В буддизме нет таких ограничений: индийская культура предполагает, что мирянин посвящает себя духовным практикам в конце жизни. Понимание этически должного в буддизме основывается на учениях об отсутствии самости, о возможности достижения пробуждения в течение нескольких жизней, а также о связи всех феноменов этого мира (*pratītya samutpāda*). Это неизбежно приводит к различиям с любой из нормативных этических теорий Запада. Несхожесть проистекает и из биоцентричности буддийской этики, контрастирующей с антропоцентричностью интересующих нас западных нормативных теорий [Muldoon 2008].

Таким образом, несмотря на наличие значимых параллелей между буддийской этикой и этикой добродетели Аристотеля, две традиции имеют под собой разные метафизические предпосылки. Какими бы продуктивными для лучшего понимания теорий ни были отождествления, проводить их можно лишь до определенных пределов.

Заключение

В этой статье рассматривался вариант взгляда на буддийскую этику как на учение, содержащее в себе элементы такой значимой западной нормативной этической теории, как этика добродетели. Для сторонников идеи преобладания в буддизме черт этики добродетели, например для Д. Кеона, решительным аргументом является ориентация обоих учений на моральное совершенствование и работу над моральным характером агента, а также созерцательный, а не рассудочный подход к работе над собой.

Несмотря на относительную популярность поиска в этике буддизма черт той или иной западной этической теории, некоторые исследователи предпочитают точку зрения «этического партикуляризма» [Hallisey 1996] или «безразличного плюрализма» (*insouciant*

pluralism) в отношении буддийской этики [de Cea 2004], которая состоит в том, что буддийская этика рекомендует нам рассматривать этические проблемы с различных точек зрения, не приписывая теоретического или практического приоритета ни одной из них.

Ч. Холлиси, например, считает, что не следует искать общебуддийских основополагающих моральных принципов и воссоздавать последовательную моральную теорию: следует отдельно рассматривать различные интересные с моральной точки зрения положения, истории или тексты конкретных мыслителей [Hallisey 1996]. Но такой подход в свою очередь может лишить нас новых интересных находок.

На вопрос о том, отражает ли буддийское учение черты этики добродетели или консеквенциализма, с нашей точки зрения, нет однозначного ответа. При первом приближении кажется, что фундаментальные положения буддийского пути (восьмеричный путь, брахма-вихары, представление о морально благом – *kuśala*), а также буддизм тхеравады в целом, в котором особый акцент делается на преобразовании своего сознания, преимущественно отражают принципы, соответствующие принципам этики добродетели. В свою очередь этика махаяны с ее идеалом бодхисаттвы имеет более явное сходство с консеквенциализмом – на наш взгляд, в первую очередь с консеквенциализмом действия, так как, хотя для буддистов-мирян и шраваков (учеников) заповеди и предписания играют не последнюю роль и их нарушение способно создать плохую карму даже для просветленных существ, бодхисаттвы могут нарушать эти правила в особых ситуациях и даже поощряют к этому: «Если я заберу жизнь этого живого существа, я сам могу возродиться как одно из созданий ада. Лучше, чтобы я переродился порождением ада, чем чтобы это живое существо, совершив акт, полагающийся прямое возмездие, отправилось напрямиком в ад» [Asanga's... 1986: 70].

В итоге, даже если компаративистские исследования выявляют больше различий между западными этическими теориями и буддийской этикой, чем сходств, это направление исследований перспективно, так как способствует углублению понимания того, что представляет собой феномен буддийской этики или буддийских этик.

Литература

Ангуттара Никая [Электронный ресурс] : Тхеравада.ру. URL: <https://www.theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/anguttara.htm> (дата обращения: 21.09.2022).

Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Соч.: в 4 т. М. : Мысль, 1983. Т. 4. С. 53–294.

Мадджхима-никая. Наставления Будды средней длины. Ч. I. М. : Ганга, 2020.

Самьютта Никая [Электронный ресурс] : Тхеравада.ру. URL: <https://www.theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/samyutta.htm> (дата обращения: 21.09.2022).

Asanga's Chapter on Ethics with the Commentary of Tsong-Kha-Pa, The Basic Path to Awakening, the Complete Bodhisattva. Lewiston, NY : Edwin Mellen Press, 1986. Vol. 4.

Bishop D. H. Some Notes on Buddhist Ethics // The Mahabodhi. 1972. May/June. Pp. 261–264.

Conze E. J. D. Buddhist prajñā and Greek sophia // Religion. 1975. Vol. 5(2). Pp. 160–167.

Davis L. S. Mindfulness, Non-attachment and Other Buddhist Virtues // The Handbook of Virtue Ethics / ed. by S. van Hooft. Abingdon : Routledge, 2014. Pp. 314–325.

De Cea A. V. The Criteria of Goodness in the Pali Nikayas and the Nature of Buddhist Ethics // Journal of Buddhist Ethics. 2004. Vol. 11. Pp. 122–142.

Driver J. Moral Theory // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / ed. by E. N. Zalta. 2022 [Электронный ресурс]. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/moral-theory> (дата обращения: 22.09.2022).

Fink C. K. The Cultivation of Virtue in Buddhist Ethics // Journal of Buddhist Ethics. 2013. Vol. 20. Pp. 667–601.

Goodman C. Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics. Oxford : Oxford University Press, 2009.

Hallisey C. Ethical Particularism in Theravada Buddhism // Journal of Buddhist Ethics. 1996. Vol. 3(1996). Pp. 32–43.

Harvey P. An Analysis of Factors Related to the Kusala/Akusala Quality of Actions in the Pāli Tradition // Journal of the International Association of Buddhist Studies. 2010. Vol. 23. No. 1–2. Pp. 175–209.

Hursthouse R. Virtue Ethics. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2022 [Электронный ресурс]. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue> (дата обращения: 02.10.2022).

Keown D. *The Nature of Buddhist Ethics*. New York : St. Martin's Press, 1992.

Keown D. Karma, Character, and Consequentialism // *The Journal of Religious Ethics*. 1996. Vol. 24(2). Pp. 329–350.

Keown D. *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*. Oxford : Oxford University Press, 2005.

Keown D. Virtue Ethics in Early Buddhism // *Ethical Theory in Global Perspective* / ed. by M. Hemmingsen. New York : SUNY Press, 2021. Pp. 59–76.

Muldoon A. A Comparison of Aristotelian and Buddhist Ethics and the Implications for a “Moral Way” for Young People: MPhil(R) thesis. Glasgow : University of Glasgow, 2008.

The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya. Boston : Wisdom Publications, 2000.

Vasen S. M. Buddhist Ethics Compared to Western Ethics // *The Oxford Handbook of Buddhist Ethics* / ed. by D. Cozort, J. M. Shields. Oxford : Oxford University Press, 2018. Pp. 317–333.

Vollmer K. Buddhism and the Killing of Animals in Premodern Japan // *Buddhism and Violence* / ed. by M. Zimmermann. Lumbini : Lumbini International Research Institute, 2006. Pp. 195–211.

Walsh R. What is Wisdom? Cross-cultural and Cross-disciplinary Syntheses // *Review of General Psychology*. 2015. Vol. 19(3). Pp. 278–293.

Whitehill J. *Buddhism and the Virtues* // *Contemporary Buddhist Ethics*. Routledge, 2000. Pp. 25–42.