

Ігор Колесник

Феномен секулярного буддизму на Заході

Ihor Kolesnyk

The Phenomenon of Secular Buddhism in the West

Abstract. This article examines the phenomenon of secular Buddhism, its origins, primary influences, characteristics and representatives. It explores the key ideas underlying the movement and traces the origins of secular Buddhism in the context of the 20th century conversation between Buddhism and Western scientific and philosophical thought. Examining the work of figures such as Robert Wright, Sam Harris, Dana Nourie and Stephen Batchelor, this article showcases how secular Buddhism tends to combine elements of Western humanism, atheism, agnosticism, and scientific rationalism with Buddhist philosophy and meditation. It then contrasts this with positions held by adherents of other schools of Buddhism regarding secular Buddhism, as expressed in debates and open correspondence. The article concludes that secular Buddhism is a current in search of its own place in the palette of ideas between the secular scientific worldview and Buddhist teachings. Secular Buddhism is at present in the process of actively forming a core set of ideas and developing their supporting apologetics and areas of possible application, from the practical popularization of secular meditation (mindfulness) to the creation of alternative systems of humanist-oriented values in Western Buddhism.

Keywords: secular buddhism, buddhist modernism, philosophy, science, dialogue.

Секулярний буддизм (СБ) – це феномен кінця ХХ – початку ХХІ століття, який окреслює інтелектуальний рух, увага представників якого зацентрована на створенні новітньої світської, науково-виваженої форми буддизму. Підходи всередині руху можуть відрізнятися, а до секулярних буддистів чи відповідних проєктів можуть належати доволі різні персони. Світоглядні засади СБ полягають на гуманістичній етиці, філософському скептицизмі, науковому раціоналізмі й матеріалізмі. До певної міри СБ містить у собі риси філософського проєкту, результати спроб відділення від буддистської традиції елементів, які пасують до наукового світогляду, а також поступової психологізації медитативних практик.

Варто в цьому контексті згадати також, що не завжди автори секулярних проєктів ідентифікують себе із секулярним буддизмом. Наприклад, Роберт Райт у праці «Чому буддизм істинний» (Wright, 2018) радше влітає у традиційне вчення наукові інтерпретації різних елементів: учення про Шляхетні істини, доктрину *анатмавада* (не-Я) тощо. Його підхід передбачає пояснення ідей буддизму у світлі еволюційної психології, а відкидання «надприродних» елементів є похідним результатом.

Ще одним прикладом альтернативної секуляризації буддизму є творчість Сема Гарріса (Harris, 2014), який пропонує своєрідну «секулярну духовність» і практику медитації уважності (*mindfulness*) в якості альтернативної філософської терапії. При цьому він зосереджується переважно на критиці традиційних релігій як застарілих форм культури, що зумовлюють конфлікти й суперечності. Головна адженда Гарріса – критика релігії, але ця критика порівняно толерантна щодо буддизму, який у очах мислителя набагато науковіший, ніж, переважно, авраамічні релігії.

Розглянемо докладніше, яким чином секулярні буддисти самі себе визначають. У короткому тексті Дани Нурі (Nourie, 2012) озвучено основні позиції, важливі для нашого дослідження. Спершу вона пише про те, ким не є секулярні буддисти:

- секулярні буддисти не є клонами Стівена Бетчелора. Не всі секулярні буддисти погоджуються із його поглядами на буддизм. І хоча багатьом він подобається, він не є нашим богом, чи Буддою, а ми не прагнемо бути його двійниками;
- ми не підходимо до практики однаково, не тлумачимо *сутти* в аналогічний спосіб, а ще багато із нас навіть не погоджується зі словами Будди;
- секулярні буддисти не прагнуть видалити барвісту, багату історію буддизму, не прагнуть знищити традицію, їхню прак-

тику, ритуали чи вірування. Переважна більшість секулярних буддистів не сприймають традиційний буддизм як «хибний», а секулярний як «істинний».

Згодом Нурі окреслив ключові тези секулярного буддизму у формі поділу всього руху секулярних буддистів на «більшість» і «деяких», де перші:

- надають перевагу практичним складовим буддизму;
- недогматично поважають священні тексти;
- приймають ключові елементи вчення, але інтерпретують їх на власний розсуд;
- перекладають традиційні тексти із різним рівнем скептичності та критичності;
- багато хто з секулярних буддистів узагалі не переймаються *суттами*, буддійською історією чи навіть постаттю Будди, однак зосереджуються на практиці.

А друга категорія – це ті, що:

- вірять, що Будда був історичною особою;
- не вірять, що Будда був історичною особою;
- не переймаються щодо питання історичної постаті Будди;
- практикують або не практикують ритуали із традиційного буддизму;
- сприймають буддійське вчення крізь призму науки;
- вірять або не вірять у карму й переродження;
- вірять або не вірять у остаточну мету практики буддизму (пробудження, *нірвану* тощо);
- не хочуть використовувати термін «буддист» узагалі, бо це, на їхню думку, не по-буддійськи.

Із цього короткого тексту формується логічний висновок, що секулярний буддизм наразі як феномен доволі химерний, розрізнений, заснований на суперечливих ідеях, але при цьому єднає людей, які прагнуть адаптувати буддизм для своїх потреб у сучасному західному суспільстві.

Згаданого вище Стівена Бетчелора вважають у середовищі секулярного буддизму найпомітнішою фігурою, чиї тези доволі широко відомі завдяки значному доробку й публікаціям. Багато його ідей поділяє більшість секулярних буддистів, однак є й такі, що викликають дискусії всередині руху, а також критику «ззовні», зі сторони «традиційного» буддизму.

У своєму есеї «Секулярний буддизм» Бетчелор окреслює ключові ідеї власного філософського проєкту. Після озвучення, як саме розуміє термін «секулярне», він переходить до визначення

«традиційного буддизму», який для нього означає «будь-яку школу або доктринальну систему, які оперують у межах сотеріологічного світогляду стародавньої Індії» (Batchelor, 2012, р. 89). Тут він також поєднує буддизм, індуїзм і джайнізм у спільне ідейне поле, де вони «відрізняються лише доктринальними, медитативними і етичними стратегіями, що застосовуються для досягнення однакової мети» (Batchelor, 2012, р. 89). Уже тут ми можемо помітити доволі легковажну редукацію всього «традиційного», тобто несекулярного буддизму, до одного якогось шаблонного утворення. Автор повністю ігнорує історію, ґенезу, філософський спадок буддизму, особливості регіонального розвитку, повторюючи колоніальну риторичку XIX століття і редукуючи багатогранні явища до зручних конструктів.

Цей редукований образ буддизму він окреслює як «Буддизм версії 1.0» (Batchelor, 2012, р. 90). Далі він переходить до тези, що культурний розрив поміж традиційним буддизмом і модерністю настільки глибокий, що необхідно створити й переписати «операційну систему 1.0» на новішу версію «Буддизм 2.0», причому власне себе вбачає автором реформи. Одночасно він пише про важливість опори на канонічні джерела, але також і про свободу інтерпретації ідей, які в цих джерелах викладені.

Аргументуючи можливість створення проєкту «Буддизм 2.0», він згадує, що в історії буддизму були різні погляди на істинність певних елементів вчення. Тут він переходить від доволі монолітного і штучного конструкту «традиційного буддизму» до широкого спектру різних шкіл, що доволі зручно для його альтернативної інтерпретації. Однак продовжує вести лінію, де його проєкт може рівноцінно конкурувати всій історії буддизму загалом. Він також бере на себе роль голосу покоління, «яке має право і обов'язок на інтерпретацію успадкованих вчень... ми можемо відкрити значення у цих текстах, які промовляють до нашої власної епохи, але про які не здогадувалися автори» (Batchelor, 2012, р. 91). Він ігнорує у цій ситуації факт, що голоси модерного, сучасного буддизму також звучать у живих традиціях, а носії буддійського вчення активно долучаються до адаптації у глобальних умовах.

Що ж саме критикує у «традиційному буддизмі» Бетчелор і пропонує видалити? На його думку, аскетизм і відмова від життя неприйнятні для західної людини. Також прагнення трансцендентної мети (пробудження або *нірвани*) лежить за межами розуміння, а тому їх варто усунути. До тієї ж категорії «непотрібних» він зараховує поняття *карми* й переродження.

Далі його критика звертається до джерела вчення – слів Будди. Згадуючи дослідження Кеннета Нормана¹ щодо Шляхетних істин, він стверджує, що вся ортодоксія буддизму помилялася. Відповідно, сучасна наука приходить на допомогу і надає більш точну версію інтерпретації слів Будди, де йдеться не про істини (він вбачає у них метафізичну догму), а завдання (англ. tasks). У дусі реформатора, Бетчелор перекреслює всю автентичну традицію тлумачення текстів у буддійських школах, однак він також забуває, що наука не пропонує остаточних істин чи досконалого знання, а лише різні версії й інтерпретації досліджуваних феноменів. У цьому випадку версію Нормана Бетчелор застосовує як остаточний і надійний аргумент проти всіх «ортодоксів». Показовою є його думка: «Привілеювання “істини” стали ключовими у поступовій трансформації зі звільняючого праксису пробудження у релігійну систему вірувань, що називається Буддизмом» (Batchelor, 2012, р. 93). І тут він також демонструє нерозуміння історії самого терміна «буддизм», який було сконструйовано на противагу «індуїзму» у XIX столітті у процесі колонізації Індії, про що пише Філіп Алмонд: «До початку 1850-х років розвинувся дискурс про буддизм. “Буддизм” на той час описував і класифікував різноманітні аспекти східних культур. Що більше, він був відокремлений від релігії індуїстів і в цілому розглядався як такий, що почався з Гаурами (у якийсь час, поки що не встановлено), і виник в Індії» (Almond, 2008, р. 34).

Далі Бетчелор пропонує замінити класичну форму Чотирьох Шляхетних істин сучасною формулою «завдань»: Осягнути (Embrace), Відпустити (Let Go), Зупинити (Stop), Діяти (Act) – ELSA (Batchelor, 2012, р. 101). Власне його підхід передбачає більше прагматизму, секуляризованої практики медитації й окремих елементів буддійського вчення, які краще пасують сучасному світу, глобальним викликам і потребам людини в капіталістичних умовах.

Ідейна палітра секулярного буддизму значною мірою ґрунтується на працях Бетчелора, але не обмежується ними. Серед відомих ідеологів руху варто згадати Вінтона Гігінса, який пише про необхідність змін у традиційному буддизмі, «де маргіналізація жінок, перевага чоловіків-монахів, концентрація влади на верхівці ієрархії» (Higgins, 2012, р. 110) суперечить потребам сучасної людини. Секулярний буддизм він розглядає як неієрархічний

¹ Norman, K.R. (2003), *The Four Noble Truths / Collected Papers*. Vol. II. Oxford: Pali Text Society. P. 223.

проект, де переважають раціоналізм, демократизм і гендерна рівність. Він також розуміє генетичний зв'язок руху із буддійським модернізмом і згадує про «ексклюзивний гуманізм» як фундамент для покращення якості людського життя тут-і-тепер. На його думку, «оновлення буддійської традиції має відбутися через: 1) вилучення вчень Будди із усієї коментаторської традиції і 2) розвиток спорідненості поміж ними і живими соціальними практиками» (Higgins, 2012, p. 111). Загалом ідея соціальної адаптації і демократизації буддизму із допомогою його секулярного проекту є спільною для найпомітніших представників цього руху.

На секулярний буддизм також є ряд реакцій і критичних зауваг зі сторони буддійських мислителів. Зокрема, Алан Воллес у критичній рецензії на згаданий вище есей звертає увагу, що Бетчелор схильний знецінювати буддійський канон як надійне джерело знання. Антипатія щодо релігії, на думку Воллеса, штовхає Бетчелора до заперечення достовірності давніх текстів і коментарів до них, але при цьому є спроба врятувати Будду як «нерелігійного» вчителя. «Бетчелор робить невиправданий крок і заперечує, що Будда взагалі будь-коли навчав чомусь релігійному за сучасними стандартами» (Wallace, 2012). Він не погоджується із тезами Бетчелора, що карма і переродження, а також надприродні сили, які отримують практики медитації, є зайвими. Цю тезу він обґрунтовує канонічними текстами, де Будда згадує про ці речі як фундаментальні для буддійського вчення.

Схожі зауваження прозвучали під час дебатів між Бетчелором і превелебним Брагмалі у 2014 році: буддизм як феномен ґрунтується на канонічних текстах, які приписують Будді. Легковажне відкидання або інтерпретація у зручному ключі слів Будди є не лише ненауковим, але й знецінює довготривалу історію, герменевтичний спадок, ідентичність спільнот буддистів як невідповідних «сучасній» візії секулярних буддистів тощо. Брагмалі акцентує на тому, що «ми маємо брати слова Будди всерйоз, а не відкидати їх просто так, якщо вони нам не пасують. Легковажне відкидання не може бути частиною буддійської ідентичності. Замість називати себе секулярним буддистом, можна називати себе секулярною людиною, яка симпатизує буддизму. Для мене ядром ідентичності є вчення і слова Будди» (Batchelor, 2014). На ці слова Бетчелор висловив власну згоду і згадав про велику силу буддизму як живої традиції діалогу, змін і трансформацій.

Бгікку Бодгі – відомий буддійський мислитель та перекладач, також висловився щодо секулярного буддизму. У статті за 2015

рік (Bodhi, 2015) він виділяє класичний і секулярний буддизм, докладно аналізуючи переваги їхньої взаємодії. Серед найважливіших тез його тексту можна виділити такі:

- контраст між класичним і секулярним буддизмом виростає із різних підходів до розуміння людського стану. У першому відповіді шукають у текстах канону, а в другому – у науці і цінностях сучасного суспільства;
- класичний буддизм робить акцент на пошуку звільнення від *сансаричного* буття, а секулярний – на ментальному, прижиттєвому добробуті людини;
- класичний буддизм пов'язує свою практику із сотеріологією вчення, а секулярний пропонує радше екзистенційний, психологічний проєкт;
- сильні сторони класичного буддизму – підтримка і збереження традицій, захист від надмірних впливів і змін, а також функціонування як майданчик для пошуку відповідей на фундаментальні питання. Слабкі сторони класичного буддизму – це схильність до консерватизму, підозри щодо модернізму і доктринальна зашкарублість;
- сильні сторони секулярного буддизму – це прагнення реактуалізувати Дгарму для мирян, науковців, інтелектуалів тощо; надавати нового звучання класичним темам канону, вводити медитативні практики в освіту, медицину, реабілітаційні центри і в'язниці тощо. Слабкі місця – самовпевненість щодо науки й натуралістичного світогляду, знецінення принципів, які виростають зі слів Будди;
- сформувалася добра перспектива для діалогу, у якому секулярний буддизм може надати нові кути зору на традицію, нові можливості для застосування вчення і практики у повсякденному житті, а класичний буддизм може слугувати опорою для захисту від надмірної комерціалізації, відчуження, знецінення людського життя у світі статистики та великих цифр.

У своєму тексті Бгікку Бодгі демонструє дуже виважену і збалансовану позицію щодо секулярного буддизму. Він цілком у душі буддійського мислителя закликає до діалогу, для спільного блага і для допомоги всім живим істотам. Відкритість буддизму до змін і діалогу у цьому випадку є однією із найсильніших сторін живої традиції.

Ще одна позиція, яка є важливою для розуміння секулярного буддизму, висловлена у праці Евана Томпсона «Чому я не буддист?». Він загалом простежує історію модернізації буддизму,

адаптації до глобального світу й діалогу з наукою. Як один із активних діячів Інституту розуму і життя, Томпсон водночас критикує певні аспекти буддійського модернізму: за всієї відкритості буддизму до науки, потрібно не забувати про те, що це релігійна система, яка ґрунтується на релігійних доктринах. Наука і буддизм мають спільні запити щодо природи людини, її свідомості, можливості зробити життя кращим, легшим, зрештою, пізнавати світ і людину в ньому. Однак їхні фундаментальні засади відрізняються, що, зрештою, веде до суперечності, а також до виникнення культурних форм на зразок нейробуддизму, буддійського модернізму або секулярного буддизму. Наука не зможе замінити чи повністю витіснити релігійні, духовні вчення. Він пише: «...Успіх сучасної експериментальної науки не надає причин для переконання у нашому кращому розумінні цінностей, аніж розуміння цінностей інших людей. Ми не лише можемо навчитися цінностей від інших суспільств, але це вчення навіть може змінити наші переконання щодо наукової етики і її технологічного застосування» (Thompson, 2020, p. 124).

Для Томпсона буддизм слугує дуже хорошою нагодою для переосмислення нарцисизму, який лежить в основі західної культури, капіталізму і наукового світогляду. Уроки буддійського модернізму можна підсумувати тим, що діалог між світоглядними системами важливий, міжкультурна взаємодія необхідна, але саме класичний буддизм дає інструментарій для критичного осмислення картини світу, яку ми формуємо навколо культу особи та споживацтва. Буддійська медитація може бути інструментом для рефлексії засад західної культури, де філософія нарешті знаходить своє місце. На мою думку, у такому ключі буддійська філософія також може слугувати інструментом і для самокритичного осмислення орієнталізму, європоцентризму, колонізаторської поведінки щодо неєвропейських, незахідних культур. Це може стати чудовою нагодою для секулярного буддизму долучитися до діалогу з іншими школами буддизму без претензії на вищість за рахунок науковості, просвітництва і «сучасності».

Висновки

Секулярний буддизм є природним результатом довготривалого процесу адаптації на Заході певних форм буддійського вчення. Це складний процес із багатьма змінними і викликами, які породжені спадком колоніалізму, європоцентризму, наукового дискурсу влади щодо «ненаукових» культур тощо. Це також результат

розвитку буддійського модернізму, який набув власної агентності, а згодом розвинув її у сучасних інституціях.

У ідеологічному ядрі руху секулярного буддизму спостерігаємо наукоцентричність, критичність (однак не самокритичність) щодо традиції, схильність до радикальної інтерпретації і часом знецінення спадку буддійських шкіл і мислителів, психологізацію медитативних практик, акцент на добробуті за цього життя, відмову від метафізичних понять (до прикладу, від *карми*, *переродження*, *нірвани* тощо). Також характерною рисою СБ є його невизначеність, аморфність, відмінність у сприйнятті завдань руху серед учасників. Найпомітнішою фігурою СБ наразі є Стівен Бетчелор, але із його ідеями не всі погоджуються. Наразі триває активний апологетичний процес для секулярного буддизму, у якому він вимальовується як щось цілісне. У перспективі також цілком імовірним видається прийняття в середовищі інших шкіл цієї форми буддизму як ще однієї із гілок, яка історично відображає одну із найсильніших рис буддизму: здатність адаптуватися до часу, культури, викликів і запитів. Також діалогічність буддизму лише яскравіше проявляється на контрасті позицій секулярного руху із класичними, традиційними школами.

Посилання / References

- Almond, P. (2008), *The British Discovery of Buddhism*, revised edition, Cambridge University Press, Cambridge.
- Batchelor, S. (2012), "A Secular Buddhism", *Journal of Global Buddhism*, 13, pp. 87–107.
- Batchelor, S., Brahmali, V. (2014), *Debate in Melbourne*, available at: https://youtu.be/MuHigZpx7zo?list=PLoocJOq159GcUiben4_4oDISNyQNnyAE8 (accessed 20 September 2023).
- Bodhi, B. (2015), *Facing the Great Divide, Inquiring Mind*, available at: https://inquiringmind.com/article/3102_20_bodhi-facing-the-great-divide/ (accessed 20 September 2023).
- Dharmapala, A. (1991), *Return to Righteousness: A Collection of Speeches, Essays and Letters, Mahabodhi Society Centenary Edition*. 2nd edition. Edited by A. Guruge. Ministry of Cultural Affairs & Information, Sri Lanka.
- Goenka, S. (2021), *Meditation Now: Inner Peace through Inner Wisdom*, Pariyatti Publishing, Onalaska, Wash.
- Harris, S. (2014), *Waking Up: A Guide to Spirituality Without Religion*, reprint edition, Simon & Schuster.

Higgins, W. (2021), *Revamp: Writings on secular Buddhism*, Tuwhiri Project Ltd.

McMahan, D. (2017), “Buddhism, Meditation, and Global Secularisms”, *Journal of Global Buddhism*, 18, pp. 112–128.

Norman, K. (2003), “The Four Noble Truths”. *Collected Papers, Vol. II*, Pali Text Society, Oxford.

Nourie, D. (2012), *What is a Secular Buddhist, and What Do They Believe? – Secular Buddhist Association*, available at: <https://secular-buddhism.org/what-is-a-secular-buddhist-and-what-do-they-believe/> (accessed 21 September 2023).

Shaku, S. (2013), *Zen For Americans*, translated by D.T. Suzuki. Mariana de Lacerda Oliveira.

Taixu (1928), *Lectures in Buddhism*, Imp. Union, Paris.

Thompson, E. (2020), *Why I Am Not a Buddhist*, Yale University Press, New Haven.

Wallace, A. (2012), *Distorted Visions of Buddhism: Agnostic and Atheist*, FPMT, available at: <https://fpmt.org/mandala/archives/mandala-issues-for-2010/october/distorted-visions-of-buddhism-agnostic-and-atheist/> (accessed 18 September 2023).

Wright, R. (2018), *Why Buddhism is True: The Science and Philosophy of Meditation and Enlightenment*, reprint edition, Simon & Schuster, New York.