

Олена Калантарова

**Буддійська етика життя та смерті
в оптиці Гарфілда-Кована**

Olena Kalantarova

**Buddhist Ethics of Life and Death
in the View of Garfield-Kovan**

Abstract. The article draws attention to current research on Buddhist ethics and proposes to consider the approaches set out in the monographs of Jay Garfield (2021) and Martin Kovan (2022), where the authors call for a departure from the historical descriptive method and resort to a historical-philosophical reconstruction of the metaphysical and epistemological structure, which forms the basis of Buddhist moral thought. Garfield, relying on the doctrines of interdependent origination and karma, explores the limits of the possible naturalization of Buddhist ethics, taking into account the principles of moral phenomenology; Kovan adds the doctrine of rebirth to the consideration, which makes it possible to more deeply explore the concept of samskaras as factors shaping the motivation of the individual, particularly during the lethal act. In this manner, the authors gradually immerse themselves in the transcendental layer of Buddhist ethics and prepare the ground for a full-fledged introduction into the research field of the experience of death. In agreement with Garfield and Kovan, this article calls for a full-fledged consideration of the Buddhist doctrine of time and bardo practices as the basis for such exploration. To demonstrate and build upon Garfield and Kovan's methodological techniques, this article applies their approach to the six-aspect formula of reconstruction, and develops it further by considering four Buddhist ethical narratives that touch on the issues of the moral code of Bud-

dhas, Sutrayana bodhisattvas, warrior-rulers, and Tantrayana bodhisattvas, therefore problematizing the cognitive potential of motivation in Buddhist ethics and sketching an outline of intentionality in Buddhist metaethics.

Keywords: Buddhist ethics, motivation, doctrine of rebirth, experience of death, doctrine of time, moral phenomenology, Buddhist moral philosophy, Kalachakra, bodhisattva, Mahayana, Vajrayana.

Скорочення:

БЕ буддійська етика.

БН буддизм – західна наука.

МЕС метафізична й епістемологічна структура, що лежить в основі буддійської етики.

ШАФ шестиаспектна формула реконструкції буддійської моральної думки згідно з нашим баченням логіки дослідження Гарфілда-Кована.

Вступ

Якщо зважити на загальну атмосферу буддійських етичних студій в англомовній традиції, то вона завжди зберігала здоровий сумнів щодо доцільності оспівування пацифістських настроїв, які демонструють сучасні буддійські вчителі, і тверезий погляд на насильство, боротьбу й покарання в традиційній буддійській культурі. Більшість дослідників, що демонстрували такий скепсис, мали особливий інтерес саме до тибетської гілки буддизму, яка пов'язана з Другим і Третім обертом Колеса Дгарми і яка демонструє нетривіальний телос буддійських етичних практик. Показовим прикладом таких студій можуть слугувати роботи:

- збірка статей під редакцією Майкла Джеррісона (Michael Jerryson) і Марка Юргенсмайера (Mark Juergensmeyer) «Буддійське ведення війни» (Jerryson and Juergensmeyer, 2010), яка присвячена «дослідженню періодів, коли буддійські ідеї й самі релігійні лідери були пов'язані з форменим насильством в одному із його найбільш руйнівних і публічних виявів: веденні війни... Головна мета <збірки> – зруйнувати соціальну уяву, яка вважає буддійські традиції виключно пацифістськими та екзотичними» (Jerryson, 2010, p. 3);
- монографія Джейкоба Далтона (Jacob P. Dalton) «Приборкання демонів: насильство і звільнення в тибетському буддизмі» (Dalton, 2011), яка присвячена дослідженню так званих «тем-

них віків» Тибету на матеріалах манускриптів із печер Дуньхуаню, зокрема рукопису буддійського ритуального посібника з людських жертвопринесень згідно з «обрядом звільнення» (sgrol ba) (Dalton, 2011, p. 77–94).

І наразі, коли актуальний діалог між буддизмом та західною наукою (БН), який по суті є міждисциплінарним, почав торкатися філософських питань, розгорнулася активна дискусія саме навколо етичних питань, свідченням чого виступає факт виходу на початку 20-х років ХХІ століття двох засадничих монографій: «Буддійська етика: філософське дослідження» відомого філософа-когнітивіста і буддолога Джея Гарфілда (Jay L. Garfield) (Garfield, 2021) (книга вийшла в Оксфордській серії «Буддійська філософія для філософів») і «Буддійська теорія вбивства: філософський виклад» дослідника практичної філософії, феноменолога Мартіна Кована (Martin Kovan) (Kovan, 2022).

Монографії Дж. Гарфілда і М. Кована достатньо насичені перспективними для розробки ідеями, і, за словами Кована, їх поєднує намір вийти за межі історичного описового підходу в дослідженнях насильства в буддійській культурі (який майже десятиріччя демонструє М. Джеррісон) та розглянути метафізичні, нормативні і сотеріологічні доктрини, що впливають на етичний вибір буддійських *моральних агентів*¹ (Kovan, 2022, p. 235). Тому нам варто оцінити значення цих наукових доробків для буддійських етичних студій сьогодні.

Оптика Гарфілда-Кована в цілому

Розглянемо, чому обрані для ознайомлення дві монографії є послідовним розвитком одного методологічного підходу, що, власне, і поєднує їх у єдиний компаративний етичний дискурс.

Монографія, яка вийшла першою (2021) і належить Дж. Гарфілду, наголошує на необхідності враховувати принципові відмінності арістотелівської і буддійської етики, що базуються на задекларованому призначенні людини і меті людського життя: або розвивати своє власне раціо і робити внесок в процвітання цього світу, або звільнитися від страждань цього світу, що викликані мареннями про реальне існування власної самості. І порозуміння між цими двома підходами Дж. Гарфілд пропонує шукати

¹ Моральний агент – тут: суб'єкт, що орієнтується в стандартах прийнятної і неприйнятної поведінки та несе відповідальність за свої вчинки в межах тієї традиційної культури, у якій функціонує.

на ґрунті специфічної натуралізації нормативності: «ми можемо визначити, що є етично добрим, досліджуючи людину в її біологічному та соціальному контексті, та визначити, що робить її життя хорошим. Нам не потрібне трансцендентне пояснення того, якою вона повинна бути, крім зауваження в аристотелівському випадку про те, що робить нас особливими – це наша здатність до розуму, а в буддистському випадку – що ми всі страждаємо і бажаємо, щоб цього не було» (Garfield, 2021, р. 171–172). Одночасно дослідник стверджує, що «буддійська метафізична та епістемологічна структура, яка лежить в основі буддійської моральної думки, є рішуче натуралістичною» (Ibid., р. 172) (маючи при цьому на увазі конкретно – *доктрини взаємозалежного походження пратіт'ясамутпаду² і карми³*) і позбавлена будь-якої трансценденції (Ibid., р. 179).

Надалі Дж. Гарфілд, явно усвідомлюючи свій редуccionізм, пропонує читачам або звернути увагу на тенденції і специфіку залучення буддизму (Garfield, 2015) до філософських студій на Заході⁴, або зануритися в неймовірно багату буддійську літературну спадщину для поглибленого дослідження останньої (Garfield, 2021, р. 201). І саме наступна книга – монографія М. Кована (2022) – наочно демонструє реальну перспективу такого занурення: спираючись на переклади Луї де Ла Валлі-Пуссена (Louis de

² *pratītyasamutpāda* /*rten cing 'brel bar 'byung ba* (санскр./тиб.) – буддійське вчення, яке стверджує, що всі явища виникають внаслідок причин та умов, а не існують самі по собі.

³ *karma* (санскр.) – походить від санскритського дієслівного кореня √*kr*, тобто «діяти», і означає в дгармічних вченнях зв'язок між діями та їх наслідками.

⁴ Роздуми з доцільності такого залучення досліджував Дж. Гарфілд (Garfield, 2015; Garfield, 2021, р. 180–198), але сама ідея такого залучення логічно випливає з політики, яку проводив буддійський вчитель Тієн Тхіч Нхет Хан (Thích Nhất Hạnh, 1926–2022) у вигляді буддійського громадського руху у В'єтнамі з 1950 р. під назвою «залучений буддизм» («engaged buddhism» – англ.). Надалі таку назву стали використовувати в більш широкому сенсі, позначаючи адаптовані соціальні практики буддистів в Азії і на Заході – практики, що ґрунтуються на буддійських цінностях і буддійській етиці. Тому не виключено, що Гарфілд, використовуючи співзвучні слова, закликає нас звернути особливу увагу на подібні тенденції, які впливають і на наше розуміння буддизму, і на наше бажання його розуміти.

La Vallée-Poussin, 1869–1938), Поля Дімельвіля (Paul Demiéville, 1894–1979), Етьєна Ламотта (Étienne Lamotte, 1903–1983), Стівена Коллінза (Steven Collins, 1951–2018), Джона Паверза (John Powers) та ін. (Kovan, 2022, р. 243–252), М. Кован здійснює спробу переосмислення філософської основи буддійського етосу (Ibid., р. 9–10) і намагається вичленити з буддійського дискурсу критерій нормативності вбивства, хоча принципово обходить розгляд теми традиційних⁵ практик вмирання, уводячи їх в ранг природної летальності (*intrahuman lethality*) (Ibid., р. 3). Ми ж наголошуємо, що для розуміння того, як працює механізм буддійської моралі, зокрема щодо вбивства чи самогубства, варто було би розібратися в традиційному ставленні до феномену смерті в цілому – ставленні, яке в окремих випадках припускає скоєння *трансгресивних актів*⁶.

У результаті свого дослідження М. Кован фіксує дві головні тенденції:

- наявну заборону вбивства в *тхераваді*⁷ (особливо це стосується вбивства *ар'їв*⁸, тобто істот, статус яких визначається за специфічними зовнішніми ознаками їхньої досконалості, які називаються *шаріра-гуна*⁹ (Ibid., р. 61));
- розширення дозволів на вбивство з боку *бодгісаттв* у *мага-яні* (коли моральна сила альтруїстичної рішучості з наміром припинити страждання непросвітленої істоти виправдовує акт навмисного вбивства останньої, якщо його скоїв *бодгісаттва*¹⁰ (Ibid., р. 70)).

Отже, в етичних розвідках Гарфілда-Кована ми дійсно спостерегаємо, що дослідники оминають трансцендентний аспект буддійського світогляду, і тому, коли вони акцентують нашу увагу на важливості для традиції не тільки вчинків, але й *мотивації* до вчинків, у поле зору не потрапляють метафізичні витoki тих чи

⁵ Тут і далі під «традиційними» ми будемо мати на увазі явища буддійської традиції.

⁶ Трансгресивний акт – тут: дія, яка порушує моральний закон або прийняті в традиційній культурі правила поведінки.

⁷ Тхеравада – синонім гінаяни, тобто малої колісниці.

⁸ *arya/phags pa* (санскр./тиб.) – «шляхетний».

⁹ *śarīraguṇa* (санскр.) – «тілесна якість».

¹⁰ *bodhisattva* (санскр.) – «сутність пробудження», так називають істоту, що прагне і свідомо йде до пробудження заради принесення користі всім живим істотам.

інших буддійських соціальних та індивідуальних практик. І тут залишається посылатися на попередження, що традиція вкладає в уста свого засновника Будди¹¹:

Моя Дгарма¹² двох видів: віровчення¹³ та філософія¹⁴.

Незрілим – пояснюю віровчення. Йогінам – філософію.

| nga yi chos tshul rnam gnyis de || bstan pa dang ni grub mtha' 'o |
| byis pa rnam la bstan pa bshad || rnal 'byor pa la grub mtha' 'o |

Тобто можна розподіляти конкретні дії на добрі чи погані (згідно з віровченням), але якщо постане питання мотивів, цілей, користі і правомірності цих дій – шукати відповіді маємо в принципах (тобто в філософії), що покладені в основу такого розподілу. Тому, для прояснення питання трансгресії в етиці *магаюни* і, тим більше, *ваджраяни*, не оминати звернення до «живої» тибетської традиції (канонічних текстів, коментарів письмових та усних), щоби з'ясувати, якими ідеями вона живиться і на які принципи, теорії, дисципліни тощо при цьому спирається.

Таким чином, завдання для подальшого дослідження БЕ вже формулюється не стільки натуралізувати її і загострити увагу на принципі відповідальності, що дійсно впливає з визнання традицією жорстких правил причинно-наслідкових зв'язків, скільки розібратися в роботі принципу на кшталт «in dubio pro malo»¹⁵,

¹¹ Цитата з «Ланка-аватара-сутри» (Laṅkāvatāra Sūtra / lang kar bshegs pa'i mdo, ~ IV ст.), надається за текстом Кьончоґа Джіґме Ванґпо (dkon mchog 'Jigs med dbang po, 1728–1791) «Коштовне намисто: стислий виклад концепцій буддійських та небуддійських філософських шкіл» (phyi nang gi grub mtha'i rnam bzhag mdor bsdus rin po che'i 'phreng ba zhes bya bzhugs so) (zhwa lu, n.d., p. 4).

¹² Dharma (санскр.) – тут: в значенні «вчення» або «закон». Надалі «дгарма» з маленької літери буде означати «феномен/явище», «Дгарма» з великої літери – «вчення».

¹³ śāsana/bstan ba (санскр./тиб.) – у сучасному традиційному тлумаченні означають віровчення та інструкції з ритуалів та приписи, що надаються «дітям», тобто пояснення того, що є добром, а що злом в кожному конкретному випадку.

¹⁴ siddhānta/grub mtha' (санскр./тиб.) – у сучасному традиційному тлумаченні означають буддійську філософію, що надається йогінам як пояснення загальних принципів існування реальності.

¹⁵ «У випадку сумніву – на користь звинувачуваного» (лат.).

коли перед лицем смерті будь-яка жива істота – внаслідок безмежного співчуття до неї під назвою *каруна/н'їнгдже*¹⁶ і опікування її пробудженням під назвою *бодгічїтта/чангчубк'їсем*¹⁷ – гідна звільнення від страждань.

Але виконання такого завдання неможливе, якщо не з'ясувати:

- яким чином у самій традиції розуміють страждання і припинення страждання (під час життя і під час смерті);
- які в традиції вживаються запобіжники заради мінімізації страждань від отримання досвіду вмирання в контексті *доктрини перероджень (пунарбгава/янгсіна*¹⁸);
- хто визнається моральним авторитетом, здатним розгледіти, усвідомити та прийняти смерть свою чи іншої істоти як можливість пробудження.

Дж. Гарфілд і М. Кован дослідили багато з вищезазначеного, і очевидна їх делікатність в зверненні до традиції. Але, на наш погляд, цього недостатньо, щоби повноцінно реконструювати буддійську моральну думку. І перше, що треба зробити, звернути увагу не тільки на буддійську нормативність, але й на буддійський трансцензус¹⁹, бо обмеження дискурсу тією самою «рішучою натуралістичністю» МЕС, на якому наполягає Дж. Гарфілд, навряд чи нам дадуть змогу зазирнути, наприклад, в тибетське «звільнення шляхом слухання в *бардо*»²⁰, який може відкрити перед нами трансцендентний аспект природної летальності.

Тому для з'ясування ступеня можливості трансгресії в БЕ, ми пропонуємо звернути особливу увагу на етику *ваджраяни*, сподіваючись, що це допоможе нам розгледіти хоча би в загальних рисах, але всю палітру багатшарової БЕ. Тим більше, що в до-

¹⁶ karuṇā/snying rje (санскр./тиб.). Влучне уточнення до цього терміну надає Дж. Гарфілд: це не стільки співчуття іншій істоті в побутовому сенсі, скільки акти з полегшення її страждань (Garfield, 2021, p. 112).

¹⁷ bodhicitta/byang chub kyī sems (санскр./тиб.) – «розум пробудження».

¹⁸ punarbhava/yang srid pa (санскр./тиб.) – «знов народження».

¹⁹ Тут: буддійський трансцензус – це доволі широке розуміння буддійських теорій і практик щодо досягнення знання за межами наративних настанов, як, наприклад, неконцептуальне оголене пізнання під назвою *пряме йогівське сприйняття* (yogi pratyakṣa, rnal 'byog mngon sum) або усвідомлення пустотності істинної реальності під назвою *досконала мудрість* (prajñāparamita, shes rab gyi pha rol tu phyi pa).

²⁰ Переклад автентичної назви славнозвісної на Заході «Тибетської книги мертвих» – «Бардо Тхьодр'юл» (bar do thos grol) (тиб.).

слідницьке поле М. Кован, окрім доктрин взаємозалежного походження і карми, над якими розмірковує Дж. Гарфілд, активно вводить доктрину переродження, що відверто налаштовує дискурс на обговорення теми не просто смерті, а досвіду смерті. А досвід смерті в буддійській традиції, на наш погляд, є ключовим джерелом вищезгаданої трансгресії – варто лише згадати позицію ваджраяни щодо практик вмирання і дослідити традиційні пояснення того, як цей досвід впливає на мотивацію моральних агентів в цьому і в наступному житті.

Особливості оптики Джея Гарфілда

Хоча монографії М. Кована та Дж. Гарфілда й послідовно розвивають одну етичну теорію, їхні позиції демонструють свої окремі особливості.

Дж. Гарфілд застерігає нас від спокуси узагальнення буддійської етичної думки до західної метаетики (Garfield, 2021, p. 18) і стверджує, що буддійська етика здебільшого формулюється не на підставі наявних універсальних моральних принципів, а доволі ситуативно (Ibid., p. 56), на кшталт прецедентного права: це добре – те погано, бо це було засуджено, а те – виправдано. Дж. Гарфілд називає таке навчання на прикладах, що зазвичай надаються в традиційних текстах, *поміркованим партикуляризмом* (Ibid., p. 23), але при цьому попереджає про необхідність сприймати «традицію на її власних умовах», а не «привносити західний етичний шаблон» (Ibid., p. 18). Також дослідник звертає нашу увагу на буддійське «всеосяжне бачення складності етичного життя, мети моральних роздумів і морального вдосконалення, а також свободи волі і природи життя» (Ibid., p. 19).

При цьому Дж. Гарфілд чітко переносить свій дослідницький фокус із дії на мотивацію (як це й відбувається в самій буддійській традиції) і називає такий альтернативний підхід до етики *моральною феноменологією*²¹, у якій ставиться за мету не стільки «сприяти етичному розвитку, прищеплюючи почуття обов'язку, або навчаючи людей зосереджуватися на наслідках своїх дій, чи привчаючи їх робити певні речі», а радше моральне вдосконалення, що «передбачає навчання людей бачити себе та інших кра-

²¹ Дж. Гарфілд уточнює: «Я використовую тут термін *моральна феноменологія* в дуже конкретному значенні, позначаючи підхід до етики, метою якого є культивування особливого способу переживання світу або способу поведінки зі світом» (Garfield, 2021, p. 21–22).

щим чином, із упевненістю, що цей досвід буде не тільки більш точним, але й приведе до більш ефективної взаємодії зі світом у безлічі ситуацій... <Таким чином,> етична практика стає в першу чергу не тим, *що ми робимо*, а тим *як ми бачимо*» (Ibid., р. 21-22).

Насправді, усі ці зауваження від Дж. Гарфілда про значущість мотивації для БЕ могли би виявитися вичерпними, якщо б ми зупинили своє дослідження на рівні етичного дискурсу *тхеравади*. Але, занурюючись у проблематику *магаяни* і *ваджраяни*, коли *каруна*, тобто співчуття, доброта, милосердя, і опікування звільненням усіх живих істот стають у пріоритеті над звільненням себе самого, ми виявляємо, що *бодгісаттви* можуть вчиняти дії, які, на перший погляд, мали б засуджувати пересічні члени буддійської спільноти (наприклад, переривання життя). Ось де ми починаємо розуміти, що насправді щось важливе вислизає з поля нашої уваги. І відбувається це навіть тому, що натуралізація буддійської етики за зразком Дж. Гарфілда обмежує нашу сферу дослідження – ми просто не наважуємося вийти за межі біологічних та соціальних практик буддизму і не заглиблюємося на трансцендентний рівень МЕС. Але ж при такому підході, коли намагаєшся залишатися в межах «теорії, яка може бути вбудована в інформаційну модель супервентності, в опис конституції або причинного пояснення на тлі загальної фізикалістської структури природничих наук» (Ibid., р. 170), ми все ще залишаємося (використовуючи терміни з наведеної у Вступі до цієї статті цитати з «Ланка-аватара-сутри») на рівні віровчення, не розкриваючи фундаментальних філософських принципів буддійської етики. Спірна стратегія, але як влучно коментує Річард Гейес (Richard P. Hayes) (Hayes, 2022), Дж. Гарфілд у своїй книзі звертається не стільки до фахівців буддологів, скільки до західних філософів, щоби спонукати їх до подальших самостійних досліджень (що до речі, відбувається не вперше)²².

²² У 2015 році Дж. Гарфілд видав монографію про нагальність залучення буддизму до західного філософування (Garfield, 2015); у 2016 – разом з Брайеном ван Норденом (Bryan W. Van Norden) опублікував резонансну статтю про необхідність диверсифікації західної філософії (Garfield and Van Norden, 2016), а вже в 2021 – видав монографію з буддійської етики (Garfield, 2021).

Особливості оптики Мартіна Кована

І тому, коли трохи пізніше (у 2022) виходить монографія М. Кована з *буддійської теорії вбивства*, що присвячена осмисленню навмисної летальності (таких як смертна кара, ритуальне самогубство, політично інспіроване самоспалення тощо) на прикладах тибетської та бірманської традиції, припускається, що ми вже маємо в своєму інтелектуальному багажі ідеї Дж. Гарфілда – бо книга М. Кована є, фактично, модифікованими дисертаційними тезами автора, у яких головним науковим керівником був саме Дж. Гарфілд. Отже, нам варто прискіпливо стежити за викладом у М. Кована основних думок, щоби з'ясувати не тільки ефективність використання західноєвропейських філософських шаблонів мислення, але й наявність спроб подолати обмеження спрощеного викладу основ БЕ у Дж. Гарфілда.

Варто зауважити, що текст монографії М. Кована, на відміну від монографії Дж. Гарфілда, насичений специфічною термінологією й одночасно має відверто міждисциплінарний дискурс (фіксуємо залучення термінів із аналітичної філософії, феноменології, соціології, практичної філософії, психології, когнітивних наук, юриспруденції і, зрештою, буддійської філософії), що рясніє словосполученнями на кшталт: *критерій страждання, епістемічний агент, летальний агент, пердуранс ментального* тощо. Таке семантичне перевантаження потребує навіть не так уточнення змістовного наповнення термінів (які, до речі, пояснені в тексті), як обґрунтування їх упровадження. Бо якщо на початку монографії це виглядає як певний методологічний прийом – спробувати вийти на рівень трансдисциплінарного дослідження, у якому компаративіст, бажаючи зберегти паритет між західнофілософською і буддійською лексикою, запроваджує нову термінологію, то у процесі просування вглиб тексту починаєш сумніватись у збереженні логічних зв'язків між словами та смислами: виклад матеріалу дедалі більше спекулізуються внаслідок наполегливої смислової атомізації лексем (фактично здійснюється деконструкція традиційних буддійських пасажів).

У цілому, М. Кован, як задекларовано в авторських анотаціях до кожного розділу монографії (Kovan, 2022a):

- завчасно попереджає про двоаспектність свого дослідження (йдеться про філософський і концептуальний аспекти, які впливають відповідно з текстологічного і релігійно-феномено-

логічного аналізу)²³, що має розкривати перспективи виявлення дискурсивного і невимовного в *буддійській етиці*;

- залучає модерні ідеї Заходу, зокрема І. Канта, для філософського компаративного аналізу;
- застосовує певні терміни та їх деривативи з філософії постмодерну (*трансгресія, летальний акт* тощо), прокладаючи шлях до сучасного прочитання буддійських вчень;
- входить в БЕ не історично, а намагається розглянути її крізь призму буддійської метафізики та телеології.

Таким чином, М. Кован, за його ж словами, підходить «до питання етики вбивства з більш строгого філософського погляду, тобто не тільки на рівні нормативної етики і того, що є добрим і поганим ..., але <намагається> зрозуміти філософію вбивства як таку, що пов'язана з природою метафізики людини...»²⁴ (Kovan, 2023, 01'00" – 02'40").

Зрештою, ми дійсно спостерігаємо, як М. Кован займається філософським аналізом етичних теорій раннього буддійського дискурсу, у якому звертає особливу увагу на евристичний критерій оцінювання вбивства як такого і заглиблюється у вчення *абгідгар-*

²³ Аналогічний аналітичний метод розшарування дослідження буддійських концептів розробляв ще Отто Карл Юліус Розенберг (Julius Karl Otton Rosenberg, 1888–1919) в 1918 році (Розенберг, 1991, с. 111–119), де рівні занурення в філософську проблематику мають супроводжуватися чітким усвідомленням багатозначності буддійських термінів: при тлумаченні термінів варто відрізнити їхній гносеологічний аспект від метафізичного, психологічний від психофізичного, а головне – етимологічний (що доступний для інтуїтивного розуміння) від семантичного (специфічного змістовного навантаження). Але О. Розенберг попереджав, що ці рівні можуть не складати цілісне поле значення терміна – тлумачення на різних рівнях можуть вступати в суперечності. Хоча в цілому О. Розенберг запропонував інноваційний на той час метод – це були перші кроки не просто до компаративного, але й інклюзивного підходу в європейському філософуванні.

²⁴ М. Кован також пояснює важливість такого ракурсу: «Це необхідно для розуміння таких речей як зв'язок між почуттями та пізнанням, для розуміння того, як певні види культурних груп можуть убачати об'єкти для вбивства в окремих типах особистостей тощо. Це класичні філософські питання, а не просто питання культури. Це навіть не строго етичні питання, а саме метафізичні, філософські питання» (Kovan, 2023, 01'00" – 02'40").

ми²⁵, намагаючись розібратися в буддійському баченні онтологічної основи афективних та когнітивних імпульсів, що виникають в агрегованій несубстанційній особистості (Я) – щоби виявити буддійський варіант етіології вбивства на тлі кваліфікації мислення як передумови для вольових актів²⁶. Фактично, М. Кован веде дослідження переліку *самскар*²⁷ (особливо *четани*²⁸), які відіграють в *панчаскандгах*²⁹ ключову роль збирачів докупи решти чотирьох *сканд* і зумовлюють *чїплянн*³⁰ за уявне цілісне автономне Я.

Паралельно М. Кован досліджує смерть, розглядаючи її або як припинення потоку *дгарм*³¹ (під назвою *ніродгасаматі*³²), або як забуття чи заспокоєння мерехтіння *дгарм* (тобто *нірвана*³³). Дослідник також робить екскурс в дискусію *магаяни* про милосердне вбивство, яке можуть здійснювати істоти, що вважаються за найвищі *моральні авторитети*, тобто *бодгісаттви* – для

²⁵ abhidharma (санскр.) – буддійська онтологія.

²⁶ «...Будда проголосив <в *Āṅguttara Nikāya*>, що “це намір (*cetanā*), о ченці, я називаю кармою; воліючи, людина діє через тіло, мову та розум”. Хоча точний зв’язок між *cetanā* і західною концепцією “волі” далеко не з’ясований, це твердження маємо розуміти в сенсі, що саме ментальні імпульси, які стоять за діями, є найбільш вирішальними в формуванні природи останніх, і фактично дії на практиці еквівалентні їхньому мотиву» (Garfield, 2010, p. 281).

²⁷ saṃskāra (санскр.) – одна з п’яти сукупностей (*pañcaskandha*), що по суті позначає ментальні схильності, які відіграють роль формуючих факторів (на підставі досвіду минулих життів) карми теперішнього.

²⁸ *cetanā* (санскр.) – «волевиявлення/намір», «спрямованість на об’єкт». Це найзначніший з видів *самскар*, який, згідно з дослідженнями буддологів, асоціюється з інтрапсихічною мотивацією, що зумовлює дії свідомості (Васубандху, 2000, с. 15).

²⁹ *pañcaskandha* (санскр.) – п’ять сукупностей, які створюють ілюзію субстанційного Я: матеріальна форма (*rūpa*), почуття (*saṃjñā*), формування концепту (*vedanā*), схильність (*saṃskāra*), розрізнявальне знання (*viññāna*).

³⁰ *upādāna* (санскр.) – неусвідомлена і неконтрольована форма прихильності.

³¹ *dharma* (санскр.) – тут: феномен. Йдеться про *дгарми* як психофізичні тропи.

³² *nirodhasāmapati* (санскр.) – «досягнення припинення», припинення потоку ідецій і почуттів.

³³ *nirvāṇa* (санскр.) – «згасання».

прояснення ролі кульмінуючого альтруїстичного співчуття (*бодгічїтти*³⁴) в переоцінці *летальних актів*.

Можна зазначити, що на відміну від Дж. Гарфілда з його акцентами на ідеях *взаємозалежного походження, карми, відповідальності*, М. Кован залучає до розгляду ще й *доктрину переродження*, щоб остаточно змістити фокус уваги з фізичної дії, яка фактично реалізується живою істотою у наявному світі (до речі, доволі сумнівно-реальному з погляду буддизму), на ментальну активність, зокрема *мотивацію* до такої дії. І саме тому появляються в монографії М. Кована композити *посмертний континуум свідомості, ментальні тропи* та ін., що ілюструють значущість для моральної оцінки *летального акту* саме наміру (наприклад, *летальний акт милосердя*), який може виправдати припинення страждання істоти шляхом переривання активності її *самскар*, що, за визначенням, позбавлені самобуття. Логіка дійсно нетривіальна, і для її засвоєння буддійські ченці навчаються в монастирях-університетах багато років.

Тому цілком природно, що до М. Кована залишається певний пул питань щодо використання першоджерел і буддійської термінології. Але головне питання – чому в його книзі увага зосереджена переважно на *тхераваді*? Бо якщо ми все ж таки вдаємося до дослідження трансгресивного аспекту БЕ, варто було би тримати курс на вищу колісницю, *ваджраяну*, де повною мірою розгортається та ж *доктрина переродження* і настанови для тих, хто вирішив йти шляхом *бодгісаттв*. Хоча, дійсно, додавання до розгляду в якості розширеного розуміння МЕС *доктрини переродження*, що здійснив М. Кован, дозволяє нам підійти до питання *досвіду смерті* під час практик переживання розривів потоку свідомості³⁵ (з подальшим остаточною припиненням або тимчасовим припиненням³⁶ з відновленням внаслідок переродження), до яких підводить нас *доктрина часу калачакра*³⁷. Саме тому,

³⁴ bodhicitta (санскр.) – «пробуджений розум».

³⁵ Ідеться насамперед про практики *бардо* (тиб. bar do) під час вмирання.

³⁶ Тимчасове й остаточно припинення в цьому випадку не точні буддійські терміни, а лише лексичні звороти, які використовують для наочності пояснення.

³⁷ kālacakra/dus kyī 'khor lo (санскр./тиб.) – «колесо часу». Доктрина часу, яка використовує тришарову циклічну модель часу (Kalantarova, 2022) і пов'язує час не тільки з ритмом серцебиття, диханням, але й із мовленнєвими актами.

включення в розгляд ключових вчень *ваджраяни*, на наш погляд, надають можливість не просто дослідити буддійську філософію вбивства, яка, за словами Кована, заснована на метафізиці людини, але й піти далі – з'ясувати, чому і як убивство іноді перетворюється в «менше зло» і, головне, хто гідний ухвалювати відповідні вердикти.

Екстраполяція буддійських етичних студій в стилістиці Гарфілда-Кована

Щоб мати змогу продовжувати запропоновану в книгах Дж. Гарфілда й М. Кована реконструкцію моральної думки в буддійській традиції на умовах останньої (1), але крізь призму *моральної феноменології* (в стилістиці Дж. Гарфілда) (2) і з акцентом на дослідженні *трансгресивних актів* (у стилістиці М. Кована) (3), логічно спробувати повноцінно включити до розгляду трансцендентний аспект МЕС (4), але, звісно, не втрачати при цьому з поля зору наявність трьох джерел буддійської етичної норми (як влучно зауважено у вступі до перекладу тантричної етики Цонгкхапи: обітниця, благої карми та користі для живих істот (tsongkhara, 2005)) (5) і потрійних стандартів в БЕ (*тхеравади*, *магаяни* та *ваджраяни*) (6). Назвемо це для зручності *шестиаспектною формулою* (ШАФ) реконструкції буддійської моральної думки відповідно до нашого бачення логіки дослідження Гарфілда-Кована.

У такому контексті надалі нам варто ретельно й послідовно дослідити всі буддійські етичні наративи, що лунають в канонічних першоджерелах, особливо в *магаяні* і *ваджраяні*, де філософська рефлексія на поведінкові патерни значно ускладнюється і здійснюються спроби осмислити структуру *мотивації*³⁸ та механізми її формування. Дослідження таких наративів може також пояс-

³⁸ Розуміння самої мотивації в буддійській традиції вищих колісниць доволі нетривіальне, бо як сповіщає нам стаття з авторитетного сучасного тибетологічного джерела «Великий Словник: Біла Мушля» (Dungkar, 2002, p. 90), вона має як мінімум два аспекти (kun slong gnyis) – мотивація причини (rgyu'i kun slong), тобто тотальна мотивація, що змушує діяти взагалі, і мотивація часу (dus skyi kun slong), тобто актуальна мотивація, що змушує почати діяти. Можемо цілком виправдано припустити, що розуміння цих двох аспектів мотивації залежить від глибини усвідомлення джерел вольових імпульсів та концептуальної субординації цілей, що виникають в розумі морального агента.

нити нам традиційне розуміння авторитету *морального агента*, зокрема *бодгісаттви*, *трансгресивні акти* якого в традиції толеруються, бо сприймаються за акти звільнення від страждань. І почати знайомство можна з декількох – запропонований перелік наративів не претендує на вичерпність, хоча є для нас достатньо репрезентативним, бо його елементи так чи інакше висвітлюють аспекти ШАФ. При цьому, оскільки ці наративи не завжди локалізовані в окремих текстах, ми надали їм умовні назви, спираючись на головну традиційну ідею, навколо якої закумульовані їхні етичні сентенції.

Наративи про:

- *майстерні методи*³⁹ – стосується питання етики *будд* і *бодгісаттв сутраяни*⁴⁰;
- *колесо часу* – стосується питання етики воїнів-правителів;
- *припинення*⁴¹ – стосується питання етики *бодгісаттв тантраяни*⁴²;
- *метод та мудрість*⁴³ – стосується питання практики самовдосконалення⁴⁴ *морального агента* й формування суспільного запиту на толерантність до *трансгресивних актів*, що здійснюють *моральні авторитети*.

Отже, зробимо ознайомчий огляд деяких першоджерел та їхніх західних досліджень, щоб відстежити виокремлені вище наративи. Мета – наблизитися до розуміння традиційних етичних позицій із питань *трансгресивних актів*.

1) *майстерні методи*

У «Саддхармапундаріка-сутрі»⁴⁵ (Saddharmapuṇḍarīka-sūtra, ~ I ст. до н.е. – III ст.)⁴⁶ другий з двадцяти восьми її розділів при-

³⁹ urāyakaśālyā/thabs mkhas pa (санскр./тиб.).

⁴⁰ Сутраяна – синонім парамітаяни, що уособлює в собі основу, шлях та плід вчень, що входять до розділу сутр.

⁴¹ nirodha/ 'gog pa (санскр./тиб.).

⁴² Тантраяна – синонім мантраяни, що уособлює в собі основу, шлях та плід вчень, що входять до розділу тантр.

⁴³ thabs shes (тиб.).

⁴⁴ rgyal sras lag len (тиб.) – «практика нащадків Переможця», де «Переможець» – синонім до «Будди», «нащадки Переможця» – синонім до «бодгісаттви».

⁴⁵ «Сутра лотоса» (санскр.).

⁴⁶ Датування сутр надано згідно з академічними дослідженнями ймовірного терміну письмової комплектації їхніх текстів.

свячений саме методам передачі знань Татхагатою⁴⁷, що є найвищим майстром *параміти мудрості*⁴⁸, розповідає: ні живі істоти десяти сторін світу усі разом протягом незчисленних *кальп*⁴⁹, ні *прат'єкабудди*⁵⁰, ні навіть *бодгісаттви* – не в змозі остаточно осягнути знання невимірюваної й безмежної Дгарми, яку транслює Татхагата, лише *будди*. Тому Татхагата має застосовувати силу силенну хитромудрих засобів – різноманітні індикації, метафори, пояснення, ілюстрації, перформанси тощо (Kern, 1884, р. 30-31), щоби показати шлях до *нірвани*, бо знання Дгарми лежить поза дискурсивним міркуванням і поза розрізненням добра і зла.

Таким чином, саме в цій сутрі ми зустрічаємо попередження про припустимість специфічних методів, які можуть бути застосовані *буддою* під час роз'яснення вчення Дгарми – методів, мета яких полягає в єдиному: вести учнів до звільнення.

В «Упайакаушал'я-сутрі»⁵¹ (Uṣāyakaśālyā-sūtra, ~ I ст. до н.е.) теж йдеться про *майстерні методи*, але які застосовують вже не *будди*, а *бодгісаттви*, що мотивовані великим співчуттям, *магакаруною*⁵², до усіх живих істот. Така *мотивація* є для *бодгісаттв* єдиною коштовністю й дороговказом на шляху до знання Дгарми – вони можуть навіть порушувати певні чернечі обітниць і

⁴⁷ tathāgata (санскр.) – «той, хто так пішов», «той, хто прийшов таким» або «той, хто прийшов до такості». Використовується як епітет до Будди Шак'ямуні або як синонім до слова «будда». Так зазвичай називають просвітлену істоту, що вийшла за межі зумовленого існування, володіє всезнанням і слугує прикладом для всіх живих істот на їхньому шляху до пробудження.

⁴⁸ «досконалість» (санскр.) мудрості – одна з шести основних параміт (paramita), фактично чеснота, що звільняє розум, бо полягає в усвідомленні його істинної природи. Вона не дорівнює множинності ідей або інтелектуальній освіті, а радше є безпосереднім осягненням реальності, яке настає в результаті застосування правильного методу (що, по суті, є *бодгічінтою*), і який заснований на правильному світогляді. Таку досконалу мудрість називають трансцендентною, тобто такою, що «переводить на інший берег» (*пруджня параміта*).

⁴⁹ kalpa (санскр.) – космічний період часу, еон.

⁵⁰ pratyekabuddha (санскр.) – «окремий будда», самопробуджений будда; буддист малої колісниці, що йде шляхом практика-одинака, бо зосереджений на власному звільненні від ілюзій.

⁵¹ «Сутра майстерності в методі» (санскр.).

⁵² mahākāruṇā (санскр.).

здійснювати акти, що викликають моральний осуд у пересічних осіб, але не мають зрікатися цього великого співчуття.

Один перекладач сутри у своєму дослідженні БЕ зауважує: «Метою *бодгісаттви* є не що інше, як звільнення усіх живих істот (*саттв*), приведення їх разом з собою до пробудження (*бодгі*). Людина стає *бодгісаттвою*, розвинувши рішучість або прагнення (*пранідгана*). Раннє священне писання *магаяни*, яке досліджує наслідки цього для етики, є “Майстерність в методі” (*Urāyakaūśālya*). У ньому *бодгісаттва* зображений як чернець, що живе серед своїх товаришів і таїть у собі додаткове прагнення, що змінює саму природу зусиль. Для нього чотири чернечі падіння⁵³ не стають фатальними падіннями – доки він зберігає рішучість досягти “повного стану будди” (звільнення зі здатністю звільняти інших). Навіть найжахливіший вчинок (наприклад, порушення целібату) не зумовить утрату ним свого статусу. І навпаки, втрата цієї рішучості означає перестати бути *бодгісаттвою*. “Майстерність в методі” *бодгісаттви* – яким є його співчутлива мотивація – витісняє всю решту обітниць» (Tatz, 1986, p. 15). А втрата такої мотивації, за «Упайакашал'я-сутрою», завершує перелік чотирнадцяти *корінних падінь*⁵⁴ (Ibid., p. 167).

Таким чином, ми переконуємося в надцінності для *бодгісаттв* співчуття, яке мотивує їх до принесення користі живим істотам на шляху до звільнення останніх.

2) колесо часу

Стівен Дженкінз (Stephen Jenkins) досліджує так звану буддійську теорію війни й звертається до тексту «Ар'я-сат'якапаріварта-сутру»⁵⁵ (*Ārya-Satyakaparivarta/Arya-Bodhisattva-gocara-upāyaiśaya-vikurvāṇa-nirdeśa-nāma-mahāyana-sūtra*, ~ IV–V ст.) (Jerryson, 2018, p. 59–76), що особливим чином ставить питання королівської етики й доводить, що буддійські правителі мали в своєму «духовному» арсеналі достатньо морального права вести завойовницькі війни і вчиняти як масове насильство, так і страту злочинців, задля поширення впливу буддійського вчення й панування Дгарми (Ibid., p. 59). Окремі буддологи, спираючись на дослідження «Ар'я-сат'якапаріварта-сутри», навіть фіксують дос-

⁵³ Падіння – це порушення обітниць, що зумовлює втрати позитивних плодів практик.

⁵⁴ Корінні падіння – «rtsa ltung» (тиб.), порушення обітниць, результат якого стає причиною для переродження в нижчих світах.

⁵⁵ «Шляхетна сутра правдолюбів» (санскр.).

відченість лідерів світської влади у застосуванні силових методів із чітким усвідомленням різниці між сентиментальністю і співчуттям (Ibid., р. 64).

Звісно, є і критики такого розуміння тексту – саме вони закликають не поспішати з висновками й не втрачати з поля зору буддійський доктринальний контекст⁵⁶, ретельно перекладаючи ключові пасажі⁵⁷ (що, зокрема, зумовлює розуміння того, що ця сутра не пропагує насильство, а радше вимагає доброзичливого покарання злочинців на основі любові та співчуття до них) (O'Brien, 2014, р. 137, 140). Але тоді ми будемо змушені погодитися на відсутність формального відповідника до західного концепту етики як такого в традиційних текстах (Keown, 2003, р. 88) і кардинально поставити перед собою питання *буддійської моральної філософії*⁵⁸.

Але тут варто нагадати про підхід, який у самій буддійській традиції *магаяни і ваджраяни* вважається за належний – ми маємо триматися максими *чотирьох опор*⁵⁹, яка, зокрема, закликає, покладатися не на слова, а на смисл того, на що вони вказують.

⁵⁶ Ідеться, зокрема, про «ворожість» (vihiṃsā/ḡnam par 'tshe ba), що разом з образою, злістю, ревнощами, жадобою, обманом, пихою тощо належить до 20 вторинних оман затьмареного розуму і провокує насильство та приносить не користь, а шкоду всім живим істотам.

⁵⁷ О'Брайен апелює до критичної редакції й перекладу сутри від Лосанга Джампеля (Jamspel, 2011).

⁵⁸ Ідея підійти до дослідження буддійської етики на її власних умовах, а не з позиції «прокрустового ложа» західної метаетики – ключова для Дж. Гарфілда і М. Кована. Але такими натхненними спробами рясніла вся перша і друга декади ХХІ століття, що, власне, і сформувалося в окрему дисципліну під назвою буддійська моральна філософія (Gowans, 2014).

⁵⁹ catvāri pratisaraṇāni/rton pa bzi (санскр./тиб.). Чотири опори – це формулювання чотирьох основних принципів дослідження слів Будди. За коментарем від Чжам'янґ Щепи ('jam dbyangs bzhad pa, 1648–1721) (bzhed pa, 2015, р. 4-5), їх можна сформулювати таким чином:

gang zag la mi rton chos la rton pa dang|tshig la mi rton don pa rton pa dang|
drang don la mi rton nges don la rton pa dang| rnamshes la mi rton ye
shes la rton pa

«Не покладайся на людину, покладайся на вчення; не покладайся на слова, покладайся на смисл;

не покладайся на попередній смисл, покладайся на остаточний смисл; не покладайся на розпізнання, покладайся на знання.»

І тому звертаємо увагу на наратив *колеса часу*, що свідчить про визнання традицією циклічної метафізичної моделі розгортання світу, на базі якої вводиться літочислення і впорядковуються історичні хроніки – тема війни сягає своєї кульмінації саме в межах цього наративу: єдиний есхатологічний буддійський міф підводить нас до інтелектуально витончених етичних питань, які постають не перед практиками *сутр* (фактично, ченців), але перед практиками *тантр*, що можуть мати дружину, дітей і навіть вести світське життя. Тому звернімося до передісторії про припустиму поведінку правителів, які були уповноважені вести справедливі війни та карати ворогів.

Є канонізовані свідчення про подвиги короля-воїна Гесара (*ge sar*), що перегукуються зі стародавнім центральноазійським епосом. І за тибетською буддійською версією напівлегендарний монарх Гесар із Лінга дійсно жив в X–XI століттях, і вшанування його пам'яті особливим чином зберігається в лінії передачі його вчення в школі *баром каг'ю* (*ba' gom bka' brgyud*), що утворилася в XII столітті. Хоча тут варто зазначити, що буддійський Гесар, про якого, зокрема, згадується в «Ар'я-маньджушрі-мула-тантрі» (*Aryamañjuśrīmūlatantra / 'phags pa 'jam dpal gyi rtsa ba'i rgyud, ~VI–VIII століття*)⁶⁰, не просто вважається якоюсь конкретною особою, що практикувала *крія-тантру*⁶¹, але радше ідеальним образом, до якого молитовно звертаються в скрутні часи як до взірця мудрості, милосердя і внутрішньої незламності захисників Дгарми, тобто втілення *бодгісаттв* Манджушрі, Авалокітешвари і Ваджрапані (Shapiro, 2019). Але про *методи бодгісаттв* ми вже згадували вище. І на тантричному рівні, «Ваджрашікхара-тантра»⁶² (*Vajraśikharatantra / rgyud rdo rje rtse mo, ~ VIII століття*) уточнює, що суть обітниць *бодгісаттв* (tsongkhapa, 2005, p. 25, 174) не просто полягає в зобов'язанні не вбивати, не красти, не вдаватися до збочень, не обманювати, відмовлятися від алкоголю й решти дурманливих речовин, але й у випадку, коли їй на шляху трапляється жива істота, яку важко приборкати⁶³ – *боддгі-*

⁶⁰ «Шляхетна корінна тантра Манджушрі» (санскр.).

⁶¹ Клас тантричних вчень, які зосереджені на зовнішніх практиках: ритуалах, раціонах харчування, очисних омиваннях, практиках Авалокітешвари, Білої Тари і т. д. – спрямованих на прояснення розуму).

⁶² «Тантра вістря ваджри» (санскр.).

⁶³ *grul dka'* (тиб.) – непереборне чудовисько.

саттва, із люблячим серцем, має «заподіяти» цій істоті користь. І це останнє залишається незмінним.

Але кульмінацією історії зі справедливими війнами стає єдиний буддійський есхатологічний наратив – своєрідне пророцтво про вирішальну битву імператора Шамбгали з невіглаством, що міститься в текстах тантри вищої йоги (*ануттарайоги*⁶⁴) – у I розділі базового тексту «Калачакра-тантри»⁶⁵ (*Kālacakrat Tantra / dus khor rgyud*, X–XI століття), що називається «Локадгату Патала»⁶⁶ (*Banerjee, 1993, p. 39–42; tshe ring, 2002, p. 30–32*). І в контексті етичних студій ексклюзивність самого вчення Калачакри, до якого входить така буддійська есхатологія, підкреслюється наявністю специфічних етичних настанов, що були окремо розроблені в таких текстах Цонгкхапи (*tsong kha pa*, р. 1357–1419) як «Нгагрім Чхенмо»⁶⁷ (*sngags rim chen mo*) і «Нгьодрубк'ї Н'єма»⁶⁸ (*dnegos grub kyī snye ma*). Ці настанови, в першу чергу, пов'язані з важливістю самовиховання на шляху тантричних учень, які відкривають внутрішні резерви фізичної, психічної і ментальної сили практикуючого, і тому без дисципліни легко втрапити в залежність від таких практик та загубитися в лабіринтах своїх ілюзій.

Також у контексті етики воїнів-правителів не можна не пригадати компаративного аналізу християнських та буддійських релігійно-філософських рефлексій на насильство від сучасного біоетика і фахівця з буддійської етики Демієна Кіона (*Damien Keown*) (*Keown, 2021*), у яких він покликається на переклад тексту тибетського філософа, буддійського вчителя Джамг'она Міпама (*Jamgön Mipham, 1846–1912*) «Г'єлло Лугк'ї Тенчхьо Сацкік'юн'ге К'єн» (*rgyal po lugs kyī bstan bcos sa gzhi skyong ba'i rgyan*)⁶⁹, що здійснив Хосе Ігнасіо Кабезон (*José Ignacio Cabezón*).

⁶⁴ Практики *ваджраяни*, які особливим чином зосереджені на внутрішніх методах реалізації себе в якості *будди*, тобто пробудженої істоти.

⁶⁵ «Тантра Колеса Часу» (санскр.).

⁶⁶ «Розділ: світова система» (санскр.).

⁶⁷ «Великі ступені захисту розуму» або «Великі ступені мантри» (тиб.).

⁶⁸ «Плодове гроно довершених здобутків» (тиб.).

⁶⁹ «Трактат з королівської етики: прикраса для правителів» (тиб.). Цей текст склав у 1895 році Міпам на замовлення принца з монаршої родини з регіону Держе в якості поради для гідного правителя (*Mipham, 2017, p. x*). Х. Кабезон оцінює його як «один з найдовших класичних творів із теорії та практики буддійського правління, коли-небудь написаних будь-якою буддійською мовою» (*Mipham, 2017, p. 243*).

Демієн Кіон звертає нашу увагу на визнання в буддійській традиції диархічної системи влади (дві форми правління, духовне і світське, колаборація яких сягнула свого апогею при Далай Ламі V в XVII столітті) під назвою *лугн'ї* (lugs gnyis). І розмірковуючи про війну та покарання, Міпам не тільки демонструє свій «яструбиний тон» (*hawkish tone*, за словами Д. Кіона (Keown, 2021, р. 434)), але й традиційне буддійське розуміння співчуття й накопичення недоброї карми від насильницьких дій. Урешті-решт, Міпам визнає, що військове насильство може бути актом милосердя (Keown, 2021, р. 436), демонструючи таким чином своє бачення чогось на кшталт *справедливої війни* (just war). Але тут, на наш погляд, Д. Кіон робить неймовірно цінне зауваження про те, що нам варто розглядати буддійське *співчуття* як чесноту з когнітивним компонентом (Keown, 2021, р. 438). Власне, це співчуття, робить висновок Д. Кіон, і є єдиним виправданням насильства, із яким ми зустрічаємося в буддійських текстах *магаїни* і *ваджраяни*.

3) припинення

Припинення страждання є третьою з *чотирьох шляхетних істин* буддизму. Але ідея *припинення* як такого розробляється ще в *абгідгармі*⁷⁰, хоча не в строгому визначенні підготовки до переродження або звільнення, а швидше як ущухання (*нір'одга*⁷¹/*гогпа*⁷² або *вінаш'я*⁷³) потоків *дгарм/чьо*⁷⁴.

⁷⁰ abhidharma (санскр.) – розділ текстів, у яких викладається буддійська онтологія. Зокрема, про припинення йдеться в тексті «Абгідгармакоша» (abhidharmakośa, IV–V століття) (Васубандху, 2000).

⁷¹ «Пригнічення/вмирання» (санскр.) – йдеться про згасання мерехтіння *дгарм*, тобто феноменів. Еквівалент *нірвани* (nirvāṇa) – «припинення/смерті» (санскр.). Відстежуємо в буддизмі ще з самого початку його виникнення – в формулюванні Третьої з чотирьох Шляхетних Істин (catvāri ārya satyāni/'phags pa'i bden pa bzhi): *істина страждання* (duḥkha satya/sdug bsngal bden pa), *істина походження страждань* (samudaya satya/kun 'byung bden pa), *істина припинення* (nirodha satya/'gog pa'i bden pa), *істина шляху* (mārga satya/lam kyī bden pa).

⁷² nirodha/'gog pa (санскр./тиб.).

⁷³ vināśa (санскр.) – «деструкція», статичне явище безімпліктивного заперечення, яке може розумітися як розчинення зв'язку між буттям (bhāva) і небуттям (abhāva) (Sakai, 2011, р. 239).

⁷⁴ dharma/chos (санскр./тиб.) – «феномен», явище умовно внутрішнього або умовно зовнішнього світу спостерігача.

Надалі смерть, як невідворотній етап життя кожної живої істоти і пік її страждань, усвідомлюється також як шанс *припинення* останніх. І на цьому тлі доволі нетривіальний *магаянський* концепт дезінтеграції *цігпа*⁷⁵ (Hopkins, 2003, р. 548, 596, 933) поступово трансформується в поняття *досягнення припинення* під час глибинного медитативного зосередження в *ваджраяні* під назвою *нірбдга-саманпатті/гогпé-нійомджуг*⁷⁶ – явища, без якого, теоретично, неможливо подолати циклічне переродження в *сансарі*. Саме таким чином буддійська теорія смерті поступово наближається до *доктрини часу* (Kapstein, 2007, р. 106), яка своєю чергою використовує специфічну модель часу у вигляді *мандали*⁷⁷ *калачакри*, що надає можливість за плином календарного часу розраховувати умови та завдання смерті.

Отже, у традиції з'являються теоретизування з приводу феноменології смерті, що входять не тільки в тексти про *летальні практики* за типом «Бардо Тхьодрьол»⁷⁸ (bar do thos grol), але й у тексти *доктрини часу* традиції «Калачакра-тантри», у тому числі як *розрахунки смерті*⁷⁹. Такий традиційний підхід до *летальних практик* може відкрити перед нами, як дослідниками, цілий світ буддійського потойбіччя, до зустрічі з яким носії традиції готуються ще за життя, і навіть під час вмирання сподіваються на можливість упоратися з неблаганними вітрами *карми*.

Таким чином, у колаборації з *доктриною часу*, *летальна практика* «Бардо Тхьодрьол» тримається за ідею можливого звільнення – або через *припинення* перероджень або через переродження в кращому світі. Подібна практика *припинення* супроводжується

⁷⁵ zhig pa (тиб.) – «припинення/знищення/розчинення/розпад». У перекладі англійською – «having-disintegrated» або «no-longer-happening» або «passed-happening» (Berzin, n.d.). Санскритського однозначного відповідника не зафіксовано, але за словниковою інформацією, найбільш корелює з *вінаш'єю* (vināśa).

⁷⁶ nirodhasamāpatti/gog pa'i snyoms 'jug (санскр./тиб.) – «досягнення припинення». Фактично означає припинення сприйняття і розпізнання.

⁷⁷ «Сфера» (санскр.).

⁷⁸ «Звільнення під час слухання між станами» (тиб.) – текст, який відкрив Карма Лінгпа (karma gling pa, 1326–1386) як терма (gter ma), тобто як «приховані скарби» вчителя Падмасамбгани (Padmasambhava, VIII століття).

⁷⁹ shi rtsis (тиб.).

залученням до об'єктів медитації не тільки миролюбних, але й лютих образів божеств (*цїтро*⁸⁰), що свідчить про неймовірно посилену внутрішню роботу з залежностями, *чїпляннями* і деструктивними енергіями психічних станів практикуючого.

4) метод та мудрість

Ми фіксуємо, що Дж. Гарфілд обговорює етику *бодгісаттв*, але пропонує дивитися на останніх радше як на певний ідеал моралі (Garfield, 2021, р. 115), а не крізь призму можливості кожному йти власним шляхом. Тому ми пропонуємо подивитися на *бодгісаттву* не як на недосягну мрію або образ, до якого носії традиції звертаються з благанням про милість, а як на великий і непростий шлях спеціальних практик, зосереджених на тренуванні розуму і свідомому формуванні специфічних звичок, що допомагають подолати власний егоїзм, проникнутися співчуттям до страждання інших живих істот і розпізнати справжню мудрість, що прихована в серці людини. Ключем до таких практик є *бодгічїтта*, відносний рівень якої – милосердя, а абсолютний – осягнення тієї самої буддійської порожнечі.

Цей шлях *бодгісаттв* за традицією буддизму *магаяни* і *ваджраяни*, має 10 щаблів, описам яких присвячено достатньо канонічної літератури. Про це свідчить, зокрема, магаянська школа *йоґачари* в 12-ому розділі одного зі своїх програмних текстів від Асанґи (Āsaṅga, IV століття) «Йоґачарабгумі-шастра» (*yogācārabhūmiśāstra*) під назвою «Бодгісаттвабгумі» (*bodhisattvabhūmi*): у істоти має бути основа для того, щоби бути *бодгісаттвою* (*ādhāra*); у неї мають бути проявлені характеристики *бодгісаттви* (*liṅga*), бо *бодгісаттви* розподіляються на класи (*prakṣa*); у істоти має бути піднесене переконання *бодгісаттви* (*adhyāśaya*), а також спеціально облаштоване місце для практики *бодгісаттв* (*vihāra*); треба також присвятити сили опануванню переродження *бодгісаттви* (*uparatti*) та усвідомленню того, як *бодгісаттви* ведуть живих істот до досконалості (*parigraha*); залежно від реалізації в практиці, розкриваються і духовні рівні *бодгісаттв* (*bhūmi*); специфічні практики *бодхісаттви* (*caruā*) забезпечують врешті-решт сходження до стану Будди (*pratiṣṭhā*) (Kragh, 2013, р. 147–148).

Таким чином ми можемо познайомитися зі шляхом, який має пройти істота, щоби сягнути рівня *морального авторитету бодгісаттви*. І щоб охопити єдиним поглядом всі складнощі тако-

⁸⁰ zhi khro (тиб.) – «миролюбні, люті».

го шляху, достатньо прочитати текст «Г'єлсі лаклен содъунма»⁸¹ (rgyal ba'i sras kyi lag len sum cu so bdun ma bzugs so) (Калантарова, подано до друку), який склав тибетський буддійський учитель Г'єлсе Тхогме Зангпо (rgyal sras thogs med bzang po, 1295–1369), майстер *лоджонгу*⁸². У суті справи, цей текст є квінтесенцією морального кодексу *бодгісаттви* – в ньому йдеться про необхідність подолання емоційних чіплянь і концептуальних упереджень, заснованих на *ненависті, пристрасті і невігластві*⁸³, про культивування великого опікування *магакаруни* і пробудження розуму заради принесення користі всім живим істотам.

Отже, коли ми натрапляємо в *магаяні* і *ваджрані* на можливість *трансгресивних актів*, варто враховувати, що таке право за традицією має не мирянин і навіть не пересічний буддійський практик, а той, хто сягнув рівня свідомості *бодгісаттви*, коли *мотивація* кришталєво очищена за рахунок розвитку в собі *чеснот*⁸⁴ завдяки великому співчуттю й осягненню зумовленості існування. Саме тоді істота набуває рівня *морального авторитету*, дії якого щиро й незворотно спрямовані на принесення користі живим істотам – щоб вона не скоїла.

Висновки

Отже, якщо міркувати в межах *доктрини взаємозалежного походження* і теорії *карми*, то можна достатньо адекватно формулювати своє бачення буддійських етичних орієнтирів – бо в такому випадку гарантовано перебування в цілком звичному для західного мислення патерну причинно-наслідкових зв'язків. Але коли шляхом уведення до розгляду *доктрини переродження* намагатися дослідити трансгресивний аспект МЕС, неминуче занурюєшся в доктринальне поле буддійського світогляду. І тут нам ніяк

⁸¹ «Тридцять сім практик бодгісаттв» (тибет.).

⁸² blo sbyong (тиб.) – практика тренування розуму.

⁸³ Ненависть (krodha/zhe sdang), пристрасть (raga/'dod chags) і невігластво (moha/gti mug) – три отрути (tra visa/dug gsum), активізація яких, за тибетською буддійською традицією, призводить до циклічного переродження в сансарі.

⁸⁴ Шість досконалостей (фактично, шість чеснот бодгісаттви), так званих шість параміт (ṣaḍ pāramitā/pha rol tu phyin pa drug): щедрість (dāna/ sbyin pa), дисципліна (śīla/tshul khirms), терпіння (kṣānti/bzod pa), старанність (virya/brtson 'grus), зосередженість (dhyāna/bsam gtan), мудрість (prajña/shes rab).

не оминати розгляду буддійського трансцензусу. Таким чином, якщо братися за дослідження генезису *трансгресивних актів* БЕ, важливо не зупинятися на дискурсі вчень *сутраяни* і ретельно розглянути тенденції вчень *тантраяни*, тобто *ваджраяни*, у яких не тільки досліджується *феноменологія смерті*, але й легалізуються *летальні практики*, що супроводжуються специфічними етичними настановами як запобіжниками свавілля і насильства.

У підсумку можна сказати, що етичні студії все ж таки розпочали філософську дискусію в межах міждисциплінарного діалогу БН. І вже зараз можна спробувати сформулювати попередні тези про перспективу розгорнутої у монографіях Гарфілда-Кована історико-філософської реконструкції буддійської моральної думки.

По-перше, не виключено, що згодом зруйнується міф відсутності метаетичного рівня міркувань в буддійській традиції. На кшталт того, як були виявлені певні тенденції до метатеоретизування в буддійському позасектантському русі *ріме*⁸⁵. І пов'язано це з тим, що вчення, які викладаються на різних рівнях (*тхеравади*, *магаяни* чи *ваджраяни*), традиційно вважаються єдиним цілим, і відрізняються не тим, про що, а тим, як вони оповідають (що залежить від рівня свідомості і масштабу прижиттєвої мети тієї істоти, на яку це вчення спрямоване).

По-друге, щоби вичерпати питання історико-філософської реконструкції буддійської етичної думки в стилі Гарфілда-Кована, варто повноцінно включити до розгляду і доктрини *ваджраяни*: до *доктрини переродження* як мінімум варто додати буддійську *феноменологію смерті* і *доктрину часу*, щоби дослідити не тільки нормативний, але й епістемологічний потенціал БЕ, і дістати практично-філософського рівня буддійських вчень, тобто втілення в повсякденне життя традиційних світоглядних орієнтирів. Бо, як влучно зауважив Дж. Гарфілд, у буддизмі етична практика стає радше не тим, що ми робимо, а тим, як ми бачимо. Хоча й ця теза потребує невеликого уточнення: те, що ми бачимо залежить від того, що ми знаємо (де знання вживається суто в контексті буддійського розуміння достовірної споконвічної мудрості

⁸⁵ *gis med* (тиб.). Ідеться, зокрема, про висновок, який належить одному з засновників руху Джамгону Конгтрулу Ладро Та'є (*'jam mgon kong sprul blo gros mtha' yas*, 1813–1899) щодо наявності в буддизмі різних космологічних концепцій: вони не вступають в суперечності, а лише доповнюють одна одну (Калантарова, 2019, с. 103) (Lodro Taye, 2003, p. 15–56).

джняна/єше⁸⁶). Таким чином ми, як дослідники, визнаємо наявність зв'язку дій, *мотивацій* і стану свідомості, про яку йдеться в буддійській традиції, і тим самим відкриваємо собі шлях до когнітивних студій в контексті БЕ.

По-третє, дослідження *мотивації* в буддійському розумінні загострює питання дослідження практик *бардо*⁸⁷, бо і *самсари* (на яких акцентує увагу М. Кован, виокремлюючи їх певний вид – *четана*⁸⁸), і обітниці різного штибу⁸⁹ грають особливу роль в формуванні *мотивації* в зумовленому розумі агрегованої особистості. А за традицією насіння певних практик можуть долати «розриви потоку свідомості»⁹⁰ навіть під час фізичної смерті і давати сходинку в вигляді *мотивацій* у наступному житті.

І останнє, на чому хотілось би ще раз наголосити: якщо ми досліджуємо МЕС і особливо трансгресивний аспект БЕ – нам ніяк не уникнути питання буддійського трансцензусу, бо доведеться вибудовувати своє розуміння не тільки буддійської етики життя, але й буддійської етики смерті, де багатоплановий буддійський концепт самої *мотивації* до тих чи інших вчинків, що здійснює *моральний агент* (зокрема, *моральний агент* найвищого автори-

⁸⁶ jnana/ ye shes (санскр./тиб.).

⁸⁷ bar do (тиб.) – «між станами».

⁸⁸ cetanā/sems pa (санскр./тиб.) – «намір», «увага», «спонукання», «інтенція», «воля». Так в *абгідгармі* називають ментальний фактор, що збуджує розум і рухає його до об'єкту. Цей вид *самсари* відіграє ключову роль у формуванні карми, бо не тільки свідчить про наявність певного досвіду, але й створює мотивацію для отримання нового досвіду.

⁸⁹ Наприклад, у поясненні різновидів та структури тантричних обітниць Цонгкхапа особливо наголошує на цінності їхніх плодів, що сприяють досягненню довершених здобутків, тобто сіддгів (siddhi) (tsongkhapa, 2005, р. 34-35), і ці здобутки не завжди мають символічне значення – вони можуть вбудовуватися в потік свідомості і зберігатися в ньому як діамантові кришталеві-чисті коштовності отриманого досвіду.

⁹⁰ «Розриви потоку свідомості» – взято в лапки, бо це не традиційний термін (оскільки потік свідомості та його трансформації шляхом складання обітниць різного штибу мають різний опис в різних філософських школах буддизму), а наша спроба використати інтуїтивну нестрогу назву певного явища в контексті перспективи майбутніх досліджень.

тету, тобто *бодгісаттва*), може виявитися головним критерієм, що допоможе нам розібратися в питанні сформованості буддійської метаетики.

Посилання

Васубадху (2000), *Учение о карме*. Пер. и ком. Е.П. Островской & В.И. Рудого, Петербургское востоковедение, Санкт-Петербург.

Калантарова, О. (2019), «Вчення Калачакри тибето-буддійської традиції (історіографічний нарис)», *Multiversum Philosophical almanac*, №1–2, сс. 96-124.

Калантарова, О. (подано до друку), *Тхогме Занпо*, «Тридцять сім практик бодгісаттв.» Пер. з тибетської, вступна стаття та коментар О. Калантарової.

Розенберг, О. (1991), *Труды по буддизму*, Наука, Москва.

References

Berzin, A. (n.d.), “Temporally Related Phenomena: Past, Present, and Future”, available at: <https://studybuddhism.com/en/advanced-studies/abhidharma-tenet-systems/time-the-universe/a-buddha-s-knowledge-of-the-past-present-and-future/temporally-related-phenomena> (accessed 3 November 2024).

Banerjee, B. (1993), *A critical edition of Śrī Kālacakratantra-Rāja (collated with the Tibetan version)*, The Asiatic Society, Calcutta (in Sanskrit).

bzhad pa, 'jam dbyangs (2015), *kun mkhyan 'jam dbyangs bzhad pa'i gsung 'bum. glegs bam bcu gnyis pa* (Vol. 12), Karnataka: Drepung Gomang Library, India.

Dalton, J.P. (2011), *The Taming of the Demons: Violence and Liberation in Tibetan Buddhism*. Yale University Press.

Dungkar, L.K. (2002), *Dungkar Tibetological Great Dictionary (dung dkar tshig mdzod chen mo)*, China Tibetology Publishing House, Beijing (in Tibetan).

Jamspal, Lozang (2011), *The Range of the Bodhisattva, a Mahāyāna Sūtra (Ārya-bodhisattva-gocara): Introduction and Translation*. Ed. by Paul G. Hackett, American Institute of Buddhist Studies, New York.

Jerryson, M., Juergensmeyer, M. (Ed.s) (2010), *Buddhist Warfare*. Oxford University Press, New York.

Garfield, J.L. (2015), *Engaging Buddhism: Why It Matters to Philosophy*. Oxford University Press, New York.

Garfield, J.L. (2021), *Buddhist Ethics: A Philosophical Exploration*. Oxford University Press, New York.

Garfield, J.L., Edelglass, W. (2010), *The Oxford handbook of world philosophy*. Oxford University Press, New York.

Garfield, J.L., van Norden, B. W. (2016), If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is? available at: <https://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html> (accessed 3 November 2024).

Gowans, Ch.W. (2014), *Buddhist Moral Philosophy: An Introduction*, Routledge: New York & London.

Hayes, R.P. (2022), Buddhist Ethics: A Philosophical Exploration, available at: <https://ndpr.nd.edu/reviews/buddhist-ethics-a-philosophical-exploration/> (accessed 3 November 2024).

Hopkins, J. (2003), *Maps of the Profound: Jam-Yang-Shay-Ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality*, Snow Lion, New York.

Kalantarova, O. (2022), "Chapter Sixteen: The Time Model of Contact and Eastern Authenticity Testing", Andresen J. & O. A. Chon Torres (Eds.) *Extraterrestrial Intelligence: Academic and Societal Implications*, Cambridge Scholars Publishing, pp. 239–262.

Kapstein, M., Dotson, B. (Ed.s) (2007), *Contributions to the Cultural History of Early Tibet*, Brill, Leiden.

Keown, D. (2003), *A Dictionary of Buddhism*, Oxford University Press, New York.

Keown, D. (2021), "Aquinas and Mipham on Military and Punitive Violence: A Tribute to Michael Jerryson", *Journal of Buddhist Ethics*, Volume 28, 2021, pp. 413–448.

Kern, H. (Trans.) (1884), "The Saddharma-Pundarika or The Lotus of the True Law", Müller, F. M. (Ed.) *The Sacred Books of the East Translated by Various Oriental Scholars*, Vol. XXI, The Clarendon Press, Oxford.

Kovan, M. (2022), *A Buddhist Theory of Killing: A Philosophical Exposition*. Springer Nature Singapore, Sydney.

Kovan, M. (2022a), *Overviews of chapters "A Buddhist Theory of Killing: A Philosophical Exposition"*, available at: <https://link.springer.com/book/10.1007/978-981-19-2441-5> (accessed 3 November 2024).

Kovan, M. (2023), "The Philosopher's Zone: A Buddhist perspective on the ethics of violence", available at: <https://www.abc.net.au/listen/programs/philosopherszone/buddhist-perspective-on-the-ethics-of-violence/101919778> (accessed 3 November 2024).

Kragh, U.T. (Ed.) (2013), *The Foundation for Yoga Practitioners: The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet*, Harvard University Press, Cambridge & London.

Lodro Taye, K. (2003), *The Treasury of Knowledge (Book 1): Myriad Worlds*, Transl. by Rinpoche Translation Group, Snow Lion, Boston.

Mipham, J. (2017), *The Just King: The Tibetan Buddhist Classic on Leading an Ethical Life*. Translated by José Ignacio Cabezón. Snow Lion Press, Boston.

O'Brien, B. (2014), *Rethinking Religion: Finding a Place for Religion in a Modern, Tolerant, Progressive, Peaceful and Science-affirming World*, Ten Directions.

Sakai, M. (2011), "Bhāva and abhāva in the Buddhist Theory of Momentariness: The View of Dharmottara and Prajñākaragupta." *XVith Congress of the International Association of Buddhist Studies 2011*, Jinshan, Taiwan, P. 239.

Shapiro, D. (2019), *Gesar of Ling: A Bardic Tale from the Snow Land of Tibet*, Balboa Press, Hay House.

Tatz, M. (1986), "Asanga's Chapter on Ethics with the Commentary of Tsong-Kha-Pa, The Basic Path to Awakening, The Complete Bodhisattva", *Studies in Asian Thought and Religion*. Vol. 4. Lewiston/Queenston: The Edwin Mellen Press.

tshe ring, lha dbyang, dsod nams lha mo, blo bzang nor bu, bstan 'dzin snyan grags (eds.) (2002), *dpal dus kyi 'khor lo'i bsdus pa'i rgyud dang de'i rgyas 'grel dri ma med pa'i 'od ces bya ba bzhugs so*. Vol. e (I). India, Dharamsala: Documentation & Publication Department of Men-Tsee-Khang. (in Tibetan)

tsongkhapa (2005), *Tantric Ethics: An Explanation of the Precepts for Buddhist Vajrayana Practice*. Trans. by Gareth Sparham, Wisdom Publications.

'Jam dbyangs bzhad pa o2, dkon mchog 'jigs med dbang po (n.d.), *grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa rin po che'i 'phreng ba sogs* (Vol. 1–1). [BDRC bdr: MW1NLM1394], available at: https://library.bdrc.io/show/bdr:MW1NLM1394_590401?s=%2Fshow%2Fbdr%3AMW1NLM1394#open-viewer (accessed 3 November 2024). (in Tibetan)

Vasubandhu (2000), *Uchenie o karme*. Per. y kom. E.P. Ostrovskoj & V.Y. Rudoho, Peterburhskoe vostokovedenie, Sankt-Peterburg.

Kalantarova, O. (2019), "Vchennia Kalachakry tybeto-buddiiskoi tradytsii (istoriohrafichniy narys)", *Multiversum. Philosophical almanac*, 2019, Issue 1–2 (167–168), ss. 96–124.

Kalantarova, O. (podano do druku), *Thogme Zangpo, "Trydtsiat sim praktyk bodhisattv."* Per. z tybetskoi, vstupna stattia ta komentari O. Kalantarovoi.

Rosenberg, O. (1991), *Trudy po buddyzmu*, Nauka, Moskva.