

# ЕТИКА ТА ОНТОЛОГІЯ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ У БУДДИЗМІ

А.Ю. Стрелкова

Особливість буддійської філософії полягає в її сотеріологічній спрямованості, її націленості на розв'язання найгостріших проблем людського буття: життя і смерті, свободи і детермінації, добра і зла. Буддизм покликаний «лікувати» хвороби, на які від самого початку страждає людина як у прадавньому суспільстві часів Будди Шак'ямуні, так і у нашому сучасному світі.

Можливі різні підходи до вивчення буддійської етики: з точки зору моральних настанов і конкретних норм поведінки в релігійній спільноті та у суспільстві (віная), з точки зору психологічного аналізу нашого індивідуального досвіду (теорія дгарм), або ж під кутом уявлення про принцип віддяки за добрі та погані вчинки (вчення про карму). Наш підхід можна назвати онтологічним, оскільки завдання цієї статті полягає у висвітленні глибинних філософських принципів, які лежать в основі механізму формування буддійської етики і вкорінені в уявлення про природу людського буття.

У буддійському каноні або Трипітаці з трьох «кошиків» (Сутра-пітака, Віная-пітака та Абгідгарма-пітака) один, Віная-пітака, повністю присвячений викладу правил моральної дисципліни, однак Віная — це насамперед звід правил поведінки для буддійських ченців, а не виклад етичного вчення Будди. Прикладом філософських текстів етичного спрямування можуть бути крилаті афоризми «Дгаммапади» з палійського канону та дидактичні настанови Нагарджуні у його «Дружньому посланні». Викладу теорії дгарм присвячений потужний корпус абгідгармічної літератури (власне Абгідгарма-пітака та пізніші філософські трактати метафізичного характеру на кшталт «Абгідгармако-

ші» Васубандгу). Втім, етична проблематика присутня у буддійських текстах повсюдно, оскільки всі вони так чи інакше стосуються природи людини та її буття у світі. Це знаходить своє відображення і в дослідницькій літературі. Так С. Радгакрішнан у своїй двотомній «Історії індійської філософії», бажаючи підкреслити важливість етичної складової в буддизмі, дає назву «Етичний ідеалізм раннього буддизму» цілому розділу, присвяченому загальному викладу ранньої історії буддизму [9]. Жодне буддологічне дослідження загального характеру не може оминати етичної проблематики, особливу ж увагу питанням етики приділяють вчені-буддисти (Далай-лама XIV [2]<sup>1</sup>, Б.Д. Дандарон [6] та ін.). Найчастіше проблем етики дослідники торкаються з точки зору вчення про карму: найбільш масштабним прикладом цього підходу є здійснені О.П. Островською та В.І. Рудим переклад та дослідження розділу «Вчення про карму» з «Абгідгармакопі» Васубандгу [3]. Відзначимо також статтю Є.О. Торчінова, спеціально присвячену проблемі існування зла з точки зору буддійської філософії [11]. Водночас спеціальних монографій, присвячених проблемам буддійської етики, у вітчизняній та російській буддології до сьогодні немає.

Базовим філософсько-релігійним вченням буддизму є вчення про «не-я» (*анатман*), згідно з яким наше індивідуальне «я», самість, душа не існує в реальності. Але якщо немає «я», то хто ж тоді відповідатиме за свої вчинки? І чи можлива взагалі етика без «я»?

Тож яке місце посідає етика у вченні Будди? Один з коанів школи чань-дзен розповідає, як одного разу славетний танський поет Бо Цзюй-і (772–846) прийшов до наставника чань Дао-ліня (?–824), якого прозвали «Пташиним гніздом» за те, що він займався медитацією сидячи на дереві, і звернувся до нього з таким запитанням (цей діалог наводить японський наставник дзен Доген у трактаті «Сьобогендзо»):

- У чому полягає Великий смисл Дгарми Будди?
- Не чини ніякого зла і роби усляке добро, — відповів Дао-лінь.
- Коли так, то це зрозуміло і трирічній дитині!
- Хай це зрозуміло і трирічній дитині, але й вісімдесятирічний старець не може цього здійснити.
- Почувши ці слова, Бо Цзюй-і схилився у вдячному поклоні і відклався [7]<sup>2</sup>.

Дао-лінь стверджує, що весь смисл вчення Будди виражено у ко-

<sup>1</sup>З нагоди десятиріччя виходу книги Далай-лами XIV «Етика для нового тисячоліття» 15 червня 2007 р. у Києві в Національному університеті «Киево-Могилянська академія» відбувся круглий стіл, матеріали якого надруковано [5].

<sup>2</sup>Якщо не зазначено інше, цитату наведено в перекладі авторки з зазначеного тексту оригіналу.

роткій етичній настанові «не чини ніякого зла і роби усіяке добро». Ці слова відомі як «всезагальна заповідь семи будд» (яп. *сітібущу-цукай*). У повному вигляді ця формула має вигляд чотиривірша і звучить так<sup>3</sup>: «Не чини ніякого зла та роби усіяке добро і твій розум сам очиститься — це вчення всіх будд» [12].

На перший погляд, це звичайний моральний імператив, заклик робити добрі справи та утримуватися від поганих, однак насправді він містить більш глибокі семантичні шари. Г. Нісідзіма, японський буддист і дослідник спадщини Догена, звертає нашу увагу на те, що у перших рядках чотиривірша вжито два різних дієслова «робити»: *са* та *гьо*. Перше з них передбачає наявність наміру в дії, тоді як друге — ні. Злі вчинки не стаються природним чином, без нашої волі зла немає [4, с. 137]. Корінь зла — в нашому намірі, адже таким чином ми нав'язуємо реальності структури нашого «я», які є чужими природі речей. Отже, все, що ми робимо з певним наміром, хай навіть із добрим, врешті-решт буде злом (це нагадує християнське «добрими намірами торується дорога до пекла»).

Про те, що самого по собі намагання чинити добрі справи недостатньо, аби досягти найвищої мети буддизму — потрапити до нірвани, свідчать, приміром, і такі рядки з «Трактату про серединність» Нагарджуни:

Усі живі створіння перенароджуються у відповідності до [своєї] карми: ті, хто чинять погано — у пеклі, ті, хто чинять добре — на небі, ті, хто практикують (*гьодо*), досягають нірвани [8].

І хоча ці слова належать не авторові, а уявному анонівному персонажу, з яким Нагарджуна веде дискусію, у даному випадку вони не є об'єктом критики, а, навпаки, відображають загальнобуддійські настанови, на підставі яких сформульовано запитання. Практика правильного пізнання тут є первинною, а добро і зло вторинними. Але зовсім не тому, що етичні питання у вченні Будди посідають другорядне місце: адже злочинці отримують гідне покарання у пеклі, а добродії отримують справжнє божественне блаженство у раю. Однак річ у тім, що небесне життя богів-девів у буддійській картині світу не є ідеалом, якого має прагнути людина, оскільки небо є лише одним із шести світів сансари, де живі створіння отримують нове народження, а разом з ним і нову загибель, яка є неминучою навіть для богів. Доля богів є такою самою невтішною: хоча їхнє життя і триває мільйони

<sup>3</sup>Цей вірш зустрічаємо вже в палійському каноні [14, с. 137].

кальп, вони приречені знову помирати і народжуватися, адже вони ще не вирвалися з круговерті сансари, а отже не знищили джерело страждання. Таким чином зло (страждання) у світі залишилося.

Відтак осередком зла, згідно з буддійськими уявленнями, є страждання, головною причиною якого є прив'язаність до нашого «я». Однак власне поняття *страждання* має в буддизмі не лише психологічний, а насамперед онтологічний характер: все, що зазнає змін, страждає. Як пише класик світової буддології О.О. Розенберг,

потік буття підтримується сам собою, ніхто не дав йому поштовху, ніхто його не зупиняє, і це його «бування», цей рух пов'язаний з хвилюванням, з суєтою, з мучінням. Немає буття без страждання, немає страждання без буття; бути і страждати — одне й те саме [10, с. 25].

Страждання є атрибутом феноменального буття як такого, яке існує невинно змінюючись, постійно втрачаючи тотожність самому собі — це власне і є сансара. Метою ж буддизму є повне звільнення від страждання і можливим воно є лише завдяки практиці правильного пізнання (яп. *гьодо*). Таким чином, добрі вчинки самі по собі, хоча і відповідають цілям буддійського вчення, але є принципово недостатніми для досягнення його остаточної мети — нірвани<sup>4</sup>. Досягти ж нірвани бездумно — неможливо. Отже, для остаточного досягнення етичного ідеалу буддизму необхідна філософія.

Але яка саме філософія? В буддизмі це, насамперед, філософія «порожнечі» (*шуньята*), яка починалася з вчення про «не-я» (*анатман*), виголошеного Буддою Шак'ямуні, коли він досяг просвітлення після тривалої медитації під деревом бодгі. Тоді Будда прочитав проповідь, зафіксовану в палійському каноні як «Сутра про ознаки відсутності „я“» (палі «Анатта-лаккхана-сутта»). У цій проповіді було виголошено вчення про скандги та про *анатман* — відсутність вічної, незмінної самості, яку ми приймаємо за власне «я». Насправді існують лише п'ять скандг (*паньча скандга*), тобто п'ять груп психофізичних елементів (тілесні відчуття, реакції, розрізнення, вольові рушії та свідомість), які утворюють струмисько нашої свідомості (*сантана*). Як ніколи не зупиняється вода у швидкій річці, так без упину змінюють один одне стани свідомості, жодна частинка не залишається на своєму місці — де ж взятися якійсь постійній сутності, яку можна було б назвати нашим постійним, вічним «я» (*атман*)? Отже, такого «я» просто не існує, воно є ілюзорним, «порожнім» (*шунья*). Як сказано у сутрі: «Це не моє,

<sup>4</sup>Точніше під добрими вчинками, як ми побачимо, буддизм розуміє не зовсім те, що ми розуміємо як добро у звичайному побутовому контексті.

це не Я і це не моя вічна душа»<sup>5</sup>.

Якщо ж «я» немає, то нікому завдавати страждання. Тож без сліду зникає і саме страждання. Але хто ж скористається плодами цього досягнення, якщо «я» немає? Що залишається там, де було «я»? Якщо забрати тіло людини, її переживання та подуми, то не залишиться нічого! Нічого, крім одного — порожнечі. Тож ми підійшли до філософії «порожнечі» вже зовсім з іншого боку: тепер це вже не та порожнечча-*шуньята*, яку ми знаємо як відносність та ілюзорність. Тепер це порожнечча істинної свідомості (в буддійській класифікації дгарм їй відповідає дгарма *акаша*).

Тобто лише коли ми усвідомлюємо примарність, «порожність» речей цього світу і насамперед нашого власного «я», ми звільняємося від прив'язаності до них і досягаємо істинного стану свідомості, в якому реалізується її справжня природа — незв'язаність, свобода, цей стан і називають «істинною порожнечею» (яп. *сінку*).

Засновник мадг'ямаки, першої філософської школи магаїани, Нардджуна у «Сімдесяти строфах про порожнечу» пише:

Той, хто бачить пустотність діяння,  
Той завдяки справжньому знанню не має карми.  
Якщо ж карми немає, то немає  
І [усього того], що виникало з діянь [1, с. 365].

Людина, яка збагнула принцип «порожнечі», звільняє себе від дії закону причинно-наслідкової залежності. Адже вона досягає розуміння того, що карму можна не породжувати взагалі: якщо ми самі не створюватимемо карму, то вона не зможе виникнути! Це власне і зветься звільненням (санкр. *мокша*, яп. *гедацу*) у буддизмі. Подібно до того, як дзеркало, з якого нарешті стерли пил, перестало «ушкоджувати» відображення речей, так просвітлена свідомість більше не нав'язує себе світу, вона здатна вмістити весь всесвіт і жодна його частинка не зачепиться і не застрягне в ній, а отже не постраждає сама, а з іншого боку, і не завдасть жодної шкоди дзеркалу.

<sup>5</sup>Переклад подаємо за російським перекладом В.П. Андросова [2, с. 62]. На цю ідею можна поглянути і з дещо іншого боку, адже все, що ми зазвичай асоціюємо з нашим «я» (наше тіло, настрій, відчуття, прагнення, речі, які нам належать), постійно плине — змінюється наша зовнішність, наші думки і наміри, не кажучи вже про речі, які колись нам належали, а тепер зруйнувалися і втрачені для нас назавжди. Якби хоча б одна з цих ознак була сутнісною ознакою нашого «я», то наше «я» перестало б існувати у момент її зникнення. Те, що цього не відбувається, вказує на те, що всі ці важливі у звичайному житті ознаки «я» не є його справжніми ознаками.

Саме про це йшлося в коані про Бо Цзюй-і та наставника дзен «Пташине гніздо», який ми цитували на початку статті. Американський буддолог Т.П. Казуліс відзначає, що у Догена фраза «не чини ніякого зла» (яп. *сьооакү-макүса*) лише на поверхневому рівні виглядає як імператив і вже на наступному повороті думки означає, що «[стан свідомості такий, що] зло не продукується» і, зрештою, на найвищому рівні набуває найбільш стислої і точної форми, коли її можна тлумачити просто як «не-діяння» [15, с. 371]. Якщо ж ми згадаємо, що на санскриті «карма» якраз і означає «дія», «діяння», то нестворення карми якраз і буде «не-діянням». Завдання адепта полягає не в тому, аби утримуватися від злих вчинків (для цього було б достатньо дотримання морального імперативу), а в реальній трансформації своєї власної свідомості у такий спосіб, аби їх вчинення стало в принципі неможливим. Поняття добра і зла, справедливості і несправедливості, а також винагороди і покарання втрачають для нього сенс, адже він більше не діє, не вчиняє жодних вчинків — через нього діє саме буття, яке, будучи вічною субстанцією, не може зашкодити саме собі, покарати самого себе чи віддячити самому собі.

Так досягнення етичного ідеалу співпадає в буддизмі з реалізацією істинної природи людини. Таким є ідеал бодгісаттви в буддизмі. Мудрість-*праджня* та співчуття-*каруна* — це дві головні чесноти бодгісаттви, «просвітленої істоти», яка відклала свій відхід до нірвани для того, аби допомогти іншим живим створінням виборсатися на «той берег» безмежного океану сансари. Поняття ж мудрості-*праджня* в магаянській традиції, яка починається з сутр праджня-параміти, тлумачиться саме як проникнення в природу «порожнечі». Бодгісаттва знає, що всі наші концепти та поняття, починаючи з уявлення про існування «я», є хибними, «порожніми» і не відображають істинний стан справ. Спіратись на них — це все одно, що намагались перейти через річку уявним містком — той, хто спробує це зробити, не зможе дістатися на той берег і від самого початку приречений на загибель, тому, як сказано в «Діамантовій сутрі», бодгісаттва діє, «не спираючись ні на що виявлене» [13]. Співчутливе ставлення бодгісаттви до живих створінь зумовлене знанням істинної природи реальності, яке він отримав в момент просвітлення. Можна сказати, що гасло бодгісаттви таке: «Пізнай себе — і ти врятуєш світ».

Етична поведінка відповідає природі людини і здатна зробити її щасливою, натомість неетична поведінка є, так би мовити, «протиприродною», й відтак той, хто вдається до неї, чим би він не виправдовував свої дії, неминуче руйнує свою власну природу, знищує сам себе. Отже,

жити етично означає жити згідно зі справжньою природою людини. Розвиваючи цю думку, можна сказати, що етичність виявляється формою існування людського буття, а неетичність — формою його припинення. Відтак, зважаючись на якийсь вчинок, ми не просто обираємо між добром чи злом, а щоразу робимо вибір між буттям та небуттям.

У Нагарджуни в «Дружньому посланні» читаємо:

Мудрий Будда встановив, що моральна чистота —  
Це причина безсмертя, а неморальність — причина смерті [1, с. 73].

Щодо термінів «моральна чистота» (санскр. *апрамада*, яп. *фухоіцу*) та «неморальність» (санскр. *прамада*, яп. *хоіцу*) В.П. Андросов категорично незгодний з В.Н. Топоровим, який у своєму перекладі «Дгаммапади» перекладає їх як «серйозність» та «легковажність» [1, с. 73]. Перший з них перекладає цей термін з палі, другий — з санскриту, якщо ж проаналізувати ієрогліфічний термін, то можна сказати, що істина знаходиться посередині. Іменник або дієслово *хоіцу* має відтінки значень «пускати напризволяще», «легковажно ставитися» до чогось, «не докладати належних зусиль» для здійснення чогось; його антонімом є дієслово (або іменник) *сводзін* — «завзяття», «старання», «наполегливість [у гарній справі]», «докладання великих зусиль [для здійснення гарної справи]». Такою «гарною справою» може бути, прикладом, медитація. З огляду на це, з перекладом В.Н. Топорова можна цілком погодитися. Однак, оскільки в даному контексті йдеться саме про *етичні* настанови, то й «завзяття» стосується саме цієї царини, що доречно відображено в перекладі В.П. Андросова. Тож від того, чи будемо ми достатньо уважними та серйозними в питаннях моральності, залежить наше буття у світі.

Відповідальність за наші вчинки міститься в самих цих вчинках, тому її неможливо уникнути. Так, буддійська філософія «порожнечі», руйнуючи ідею «я», не лише не знищує суб'єкт відповідальності, а, навпаки, доводить принцип відповідальності до крайності: абсолютна свобода, яка, згідно з вченням Будди, є природою людини, передбачає абсолютну відповідальність.

Отже, в буддизмі питання моралі та людського буття пов'язані нерозривно. У буддійській філософії зв'язок етики та онтології є чітко вираженим на відміну від західної традиції, де в переліку філософських наук фігурують окремо етика і окремо онтологія, і таким чином виявляється, що проблеми етики і проблеми буття існують відокремлено, і тому розв'язувати їх слід окремо. До того ж розв'язання проблем моральності, духовних пошуків людини віддавна брала на себе релігія.

Натомість онтологія була прерогативою науки. Якщо ж ми подивимося на буддизм, то побачимо, що філософія і релігія, які на Заході стали супротивниками, тут злиті в одному явищі — у вченні Будди. І відповідно етика в буддизмі не лише не стоїть окремо й навіть не просто пов'язана, а необхідним чином, природно впливає з онтології або, іншими словами, природи людського буття.

З іншого боку, це означає, що в основі етики в буддизмі насправді лежить не моральний імператив як такий, а власне природа самої реальності. Буддизм розуміє зло як страждання, а добро — як його відсутність. Однак поняття страждання в буддизмі має дуже істотну специфіку: це не лише психологічне переживання людини, а насамперед атрибут сансарного буття. Позбутися страждання можна лише змінивши «спосіб буття», іншими словами, залишивши сансару і досягнувши нірвани. І можливо це зробити лише завдяки досягненню буддійської філософії «порожнечі» або вчення про «не-я». Таким чином, можна сказати, що в даному філософському контексті буддійська етика — це справді етика без «я».

## Бібліографія

- [1] *Андросов В.П.* Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000.
- [2] *Буддийская классика Древней Индии, Слово Будды и трактаты Нагарджуны.* — М.: Открытый Мир, 2008.
- [3] *Васубандху.* Учение о карме. — СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 2000.
- [4] *Далай-лама XIV.* Этика для нового тысячелетия. — СПб.: Нартанг, 2005.
- [5] *Далай-лама XIV* як мислитель: Обговорення книги «Етика для нового тисячоліття»: Матеріали круглого столу. — К.: ВД «Стилос», 2009.
- [6] *Дандарон Б.Д.* Письма о буддийской этике. — СПб.: Алетея, 1997.
- [7] *Доген.* Сьобогендзо (Скарбниця ока істинної Дгарми) // Тайсьо сінсю Дайдзокьо. — Т. 82. — № 2582. — С. 7-309.



- [8] *Нагарджуна*. Чжун лунь (Трактат про серединність, санскр. Муламадг'ямака-каріка) // Тайсьо сінсю Дайдзокьо. — Т. 30. — № 1564. — С. 1-39.
- [9] *Радхакришнан С.* Индийская философия. — М.: Издательство иностранной литературы, 1956. — Т. 1.
- [10] *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1991.
- [11] *Торчинов Е.А.* Доктрина происхождения зла в буддийском «Трактате о пробуждении веры в Махаяну» // *Miscellanea humanitaria philosophiae*. Очерки по философии и культуре. К 60-летию профессора Ю.Н. Солонина. Серия «Мыслители». — Вып. 5. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. — С. 284-296.
- [12] *Цзен-і ахань цзін* (санскр. Екоттарагама-сутра) // Тайсьо сінсю Дайдзокьо. — Т. 2. — № 125. — С. 549-830.
- [13] *Цзінъган* боже боломі цзін (Діамантова сутра, санскр. Ваджраччхедіка-праджняпараміта-сутра) // Тайсьо сінсю Дайдзокьо. — Т. 8. — № 235. — С. 748-752.
- [14] *Shobogenzo*. The True Dharma-eye Treasury / Translated from the Japanese by Gudo Wafu Nishijima and Chodo Cross. — Vol. I. — Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007.
- [15] *Kasulis T.P.* The Zen philosopher: a review article on Dogen scholarship in English // *Philosophy East and West*. — 1978. — Vol. 28, № 3. — P. 353-373.

*Надійшла до редакції 15 березня 2012 р.*