

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Факультет гуманітарних наук

Кафедра філософії та релігієзнавства

Кваліфікаційна робота

(освітній ступінь – «бакалавр»)

на тему: **«Історико-філософський аналіз буддійського вчення про агіму (ненасилля)»**

Виконав: студентка 4-го року навчання,

Спеціальність: 033 Філософія

Кузьняк Євгенія

Керівник: Завгородній Юрій Юрійович,

доктор філософських наук

Кваліфікаційна робота захищена

з оцінкою «_____»

Секретар ЕК _____

«_____» _____ 20__ р.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ I. АГІМСА В БУДДІЙСЬКІ ЕТИЦІ.....	6
1.1. Буддійська моральна дисципліна.....	6
1.2. Філософські значущі принципи агімси.....	13
1.3 Порівняння буддійської доктрини про агімсу з іншими концепціями ненасилля.....	16
РОЗДІЛ II. АНАЛІЗ ВЧЕННЯ ПРО АГІМСУ В КАНОНІЧНИХ ТЕКСТАХ.....	21
2.1 Роль джатак у формуванні принципів про агімсу.....	21
2.2 Духовний шлях буддизму	23
2.3 Агімса і війна.....	27
ВИСНОВКИ.....	37
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	39

ВСТУП

Буддизм, одна з найдавніших світових релігій, має велику і складну філософську традицію, яка пронизує всі аспекти життя і моралі. Одним із фундаментальних постулатів буддизму є концепція агімси (ненасилля або ненасильства), яка займає центральне місце в буддійській етиці та філософії моралі.

У дослідженні будуть розглянуті ключові аспекти буддійської доктрини агімси, включаючи її філософські засади, роль у просвітленні та вплив на соціальні і політичні аспекти життя. Особливу увагу буде приділено ролі агімси у вирішенні конфліктів, миро творчості та створенні сприятливого середовища для всіх живих істот.

Це дослідження відіграє важливу роль у розумінні та практиці буддизму, а також у формуванні моральних цінностей і принципів у суспільстві. Оскільки агімса є одним із фундаментальних постулатів буддизму, її розуміння та інтерпретація змінювалися протягом всієї історії. Історико-філософський аналіз розвитку вчення про агімсу може розкрити його еволюцію від найдавніших форм до сучасних інтерпретацій.

Вибір теми відповідає *актуальності* в контексті сучасного суспільства, де все більше усвідомлюється необхідність гармонійного співіснування людини з природою, тваринами та один з одним. Принцип ненасилля має потужний потенціал у вирішенні конфліктів, побудові толерантного і турботливого суспільства, а також у захисті довкілля та підтримці екологічної стійкості.

Стан наукової теми має великий потенціал для дослідження, але наукові роботи саме в цьому аспекті є обмеженими. Дослідження, присвячені загальним принципам буддійської етики та вивченню аспектів агімси, вже проводилися, але історико-філософському аналізу розвитку цього принципу в історії буддизму приділялося недостатньо уваги. Огляд літератури

Об'єктом дослідження виступають буддійські канонічні тексти, а *предметом* – аналіз вчення про агімсу, яке в них представлено. Дослідження

розглядає різні аспекти ненасилля, включаючи його філософські основи, практичне застосування та роль у буддистському етичному житті.

Метою дослідження є розкриття глибинного змісту функціонування та змін в розумінні принципу агімси в історії буддизму. Дослідження базуватиметься на аналізі буддійських канонічних і філософських текстів, археологічних знахідок. Враховуючи різноманітність буддійських шкіл і традицій, дослідження буде зосереджене на основних концепціях та ідеях, пов'язаних з агімсою, представлених у різних частинах буддійських канонічних текстів.

Для досягнення цієї мети поставлені наступні завдання:

1. Проаналізувати канонічні тексти буддизму, філософські трактати та історичні джерела, що стосуються вчення про агімсу.
2. Вивчити основні філософські концепції, які лягли в основу буддійського вчення про ненасилля.
3. Дослідити вплив агімси на соціальні та політичні аспекти життя, включаючи підтримку миру, вирішення конфліктів та побудову гармонійного суспільства.
4. Розглянути практичні застосування агімсу в повсякденному житті буддистів, зокрема вегетаріанство та етичне ставлення до всіх живих істот.

Структура роботи: I розділ в якому досліджено етичну сторону агімси на основі важливих канонічних текстів та досліджень філософів, які розглядали цю тему. Також, розглянемо та порівняємо принцип ненасилля в буддизмі та джайнізмі. У II розділі детальніше розглянемо агімсу у впливових канонічних текстах, та розглянемо такий жанр, як джатаки. Також в цьому розділі, через актуальність нинішніх подій, розберемо ставлення буддизму до війни.

Теоретико-методологічні засади дослідження: Дослідження базуватиметься на міждисциплінарному підході, поєднуючи історико-філософський, релігієзнавчий аналіз. *Методи дослідження* включатимуть, філософських концепцій, аналіз джерел..

Огляд літератури: Тривалий час ця тема не потрапляла в поле зору дослідників, а якщо і розкривалась то не повною мірою. Ця тема є складною тому, що вимагає велику обізнаність в буддійських текстах та розумінні термінології.

Джерельну базу дослідження складатимуть тексти трьох буддійських канонів. Значною мірою звертаюсь до Палійського канону і меншою мірою до Магаянських текстів. Основним дослідження до I розділу є Damien Keown(2005). «Buddhist Ethics: A Very Short Introduction», в якій автор дослідив питання етики в буддизмі. У другому розділі головними книгами є «Дгамапада», «Маджхіма-нікая» на основі, яких ми простежували роль агімси у житті буддистів. Також у другому розділі за допомогою Gokhale, «Early Buddhist Kingship», «Journal of Asian Studies», 26(1966):15 та Chakravarti, Uma. «The Social Dimensions of Early Buddhism» ми змогли про рефлексувати на тему війни та ставлення Будди до неї.

РОЗДІЛ 1

АГІМСА В БУДДІЙСЬКІ ЕТИЦІ

1.1 Буддійська моральна дисципліна

Буддизм містить багату духовну традицію, що до певного періоду, майже не мала впливу Західного світу. Вона містить в собі різноманітні рекомендації та настанови про те, як жити та що робити в різних ситуаціях. Буддизм намагається донести до нас, що важливо очистити свій розум та почати розвивати в собі любов та співчуття до всього, що нас оточує. Різні конфігурації буддизму представляють систематичні рамки для розуміння різних рис характеру та типів дій, які можуть бути проблематичними для нас та оточення, проте так само показує ті якості та дії, які допоможуть зцілити страждання світу.

Коли людина починає практикувати буддизм, вона погоджується дотримуватись правил моральної дисципліни. Але важливо, що коли розум остаточно досягає найвищого ступеня духовного розвитку, то, як правило, людина починає діяти спонтанно на благо інших.

Нам стає зрозуміло, що буддизм дотримується високих та вимогливих етичних цінностей, проте не заперечує, що важливо адаптувати цінності до реальності. З точки зору буддизму, життя тварин є неоціненним, а людське – тим більше. Будда говорить про те, що потрібно утримуватись від вбивства тварин, обов'язково зрестись від усіх форм насилля та прийняти гармонію життя з природою.

Отже, основною буддистських знань є те, що потрібно звільнитись від страждань через те, щоб побачити світ таким, яким він є насправді, і відмовитися від спотворених проєкцій, які створюють наші думки та емоції.

За деякими інтерпретаціями буддійського вчення, саме ті хто прагнуть осягнути свободу, починають діяти з любов'ю та чуйно ставитись до оточуючих та допомагають ставати більш щасливими та вільними. Саме тому, етичні дії є одночасно важливою частиною буддійського шляху та важливим аспектом результатів, які, випливають із цього шляху.

У санскриті, палі та тибетській мовах немає відповідника до англійського слова «ethics», проте термін, який найчастіше перекладається як «етика», є санскритським śīla (палі, sīla, тибетська, tshul khirms) і схоже воно більше на моральну дисципліну. Тобто, хтось має śīla, коли обіцяє дотримуватись певних моральних правил. Варто звернути увагу на кілька аспектів, по-перше, śīla — це те, що людина отримує, приймаючи обітниці або приписи. А це означає, що те, що для будь-якої людини є шилою, залежить від видів обітниць чи приписів, які вона чи він взяли. Наприклад, те, що являє собою шилу для монаха, може відрізнитися від того, що являє собою шилу для мирянина, знову ж таки відображаючи гнучкість та поступовість буддійської етики. З одного боку, шила містить багато того, що ми б вважали етикетом, але з іншого боку, воно не містить інших аспектів шляху, таких як щедрість, терпіння тощо, які більш інтуїтивно сприймаються як мораль. На додаток, той факт, що він справді вказує на деякі аспекти етикету, повинен сигналізувати нам про більшу широту буддійської етики, ніж більшість західної етики. Буддизм надає важливе значення правилам, що і кодифікують моральну дисципліну.

Хоча у буддійських трактатах та писаннях є багато думок, які неможливо не віднести до етичних суджень. Санскритські терміни kuśala та śubha вживаються в сильно оцінювальному ключі та перекладаються як «добрий» (хоча в різних контекстах можливий і інший переклад). Буддійські тексти доносять нам про те, що слід робити та містити моделі альтруїзму, що вміють привернути нашу увагу для подальшого захоплення та наслідування. Аналізуючи, можна побачити, що саме бажання уникнути певних кармічних наслідків дій, які шкодять іншим, і спонукало багатьох буддистів дотримуватися прописаних буддійських правил.

Одними з головних систем моральної дисципліни в буддизмі є «П'ять заповідей», які містяться у «Вінайя-пітаці» (складова «Трипітаки»). В ній є викладаються правила монашої дисципліни та етичних настанов для буддистів, саме їх використовують миряни, а «Обітниці особистого звільнення» — монахи та монахині. Прийняття цих обов'язків є важливим етапом, що і визначає когось

як мирянина-буддиста чи монаха-буддиста. Дотримання «П'яти заповідей» допоможе людині сформувати гідне життя, саме тому розглянемо їх детальніше:

«Pāṇātipāta-veramaṇī-sikkhāpadaṃ samādiyāmi» - Я зобов'язуюсь дотримуватися припису утримуватися від убивства живих істот.

«Adinnādāna-veramaṇī-sikkhāpadaṃ samādiyāmi»- Я зобов'язуюсь дотримуватися припису утримуватися від крадіжок.

«Kāmesu-micchācāra-veramaṇī-sikkhāpadaṃ samādiyāmi»-Я зобов'язуюсь дотримуватися припису утримуватися від незаконних статевих стосунків.

«Musāvāda-veramaṇī-sikkhāpadaṃ samādiyāmi»- Я зобов'язуюсь дотримуватися припису утримуватися від фальші.

«Surā-meraya-majja-pamādaṭṭhānā-veramaṇī-sikkhāpadaṃ samādiyāmi» - Я зобов'язуюсь дотримуватися припису утримуватися від інтоксикації, вживання напоїв і наркотиків, які викликають безтурботність» (Keown, 2005, p. 9).

Дотримання цих приписів, допомагає людині запобігти переродженню в нижчих сферах страждання та спрямовує вийти за межі будь-яких перевтілень. Ця форма етичної дисципліни і допомагає людям розвивати самоповагу і запобігає більшості формам неприємностей та страждань, які завдають шкідливі вчинки.

Далі хотіла б зупинитись на першій заповіді, тому що в сучасному світі багато людей свідомо відмовляються від м'яса по схожим міркуванням, що є в буддизмі. Адже, вживання м'яса не тільки спричиняє болісну смерть тварині, але й породжує те, що тварин вирощують на забій і частіше всього в жахливих умовах. Саме тому буддисти відмовляються від того, щоб прирікати тварин на страждання і проявляють любов та турботу до всіх істот. Важливо зробити уточнення, що «жива істота» означає все, що має життя, від комах до людини включно. І приймаючи цю заповідь, буддист має визнавати зв'язок з усіма живими істотами, тому що він є настільки міцний, що заподіяння шкоди будь-якій живій істоті неминуче заподіє шкоду собі самому. Будда вчить нас, що потрібно порівнювати своє власне життя з життям інших істот. Проте, важливо

розуміти, що не всі буддисти притримуються вегетаріанства, тільки в певних регіонах, а саме в Південна Азія.

У буддійських текстах часто критикується вбивство тварин, особливо під час жертвопринесення. У «Кутаданда-сутті» ми бачимо, як брагмана Кутаданда збирається здійснити велике жертвоприношення: 700 биків, биків, телиць, козлів і баранів прив'язані до жертвних стовпів, готові до забою. Будда прибуває на місце і розповідає йому історію про раджа, на ім'я Магавіджита, який хотів здійснити велике жертвопринесення, але його відмовив жрець, який пояснив багато неважливі речі та переконав раджу здійснити безкровне жертвоприношення, в якому не було насильства стосовно тварин чи людей.

Далі Будда відкриває, що він був тим раджа у ранньому народженні. Він додає, що існують інші види дій, які є простішими та ефективнішими, ніж яджя (жертвоприношення), наприклад дарування подарунків аскетам; надання притулку для чернецтва; прийняття притулку в Будді, дгаммі та сангсі; і дотримання буддійських заповідей. Переосмислюючи яджню, він стверджує, що досягнення просвітлення є найвищою жертвою. Будда усвідомив марність кривавих жертвоприношень, які практикувалися, і звернувся до мирян з пропозицією здійснювати більш ефективні та ненасильницькі дії (Saddhatissa, 1987, p. 74)

Отже, зрозуміло, що перша заповідь стосується абсолютно всіх істот, включаючи вбивство тварин для ведійських жертвоприношень. Буддисту неприпустимо жертвувати тваринами з мотивації поклоніння або отримання їжі, а замість цього має жертвувати своїми антиморальним мотивам.

Обітниці індивідуального визволення є більш жорсткими, виключаючи будь-які форми сексуальної активності та встановлюючи детальні правила чернечого етикету та поведінки. Вони допомагають монаршій спільноті функціонувати таким чином, щоб служити духовному розвитку монахів і монахині. Також створюють основу для практики медитації, яка веде до свободи.

Також, важливо розглянути інші аспекти буддійської моральної дисципліни, що є в списку «Десять хороших способів дій» (палі, *dasa-kusala-*

kamma-patha), у тибетському буддизмі їх трактують просто десятьма чеснотами (тибетська, dge ba bcu-тибетською десять). Вони сформульовані негативно: кожен із десяти хороших способів дій полягає лише в утриманні від відповідного елемента десяти поганих способів дій (тибетська, mi dge ba bcu). Десять поганих варіантів дій:

1. забирання життя,
2. крадіжки,
3. сексуальна поведінка,
4. брехня,
5. створення розбрату та конфлікту,
6. жорстка мова,
7. поширення неправдивої інформації та чуток.
8. жадібність,
9. злоба,
10. неправильний погляд (Bhikkhu, 1994, p. 43-49)

Ці дії можна класифікувати на: три дії тіла, чотири форми мови та три психічні стани.

Серед мовленнєвих дій створення розбрату можна трактувати, як побудова розмови таким чином, щоб посилювати конфлікт. Груба мова – це мова, яка мотивується гнівом та емоціями й може поранити іншу людину через образливі та різкі слова. Бездіяльна балаканина – мова, що поглинає час та увагу і не несе жодної в собі ніякого практичного та духовного значення.

Три психологічні стани зі списку пов'язані з трьома отрутами (санскрит, клеші), що є одним з найбільших глибоких психологічних причин циклу існування та страждання, які пов'язані з ним. Ми можемо трактувати три отрути, як невігластво(санскрит, мога), відраза(санскрит, двеша)та пристрасть(санскрит, рага).Коли ми наштовхуємось на певний досвід, який, може зміцнювати та підтверджувати наше «я», нас вабить цей досвід і ми намагаємось іти за ним або повторити його. Проте, коли нам здається, що ці дії можуть загрожувати нам, ми реагуємо відразою та уникаємо або відштовхуємо його. І тому будь-який

досвід, що не відноситься до цих двох класифікацій є для нас неважливим, тому що ми легковажно ставимось до цього та ігноруємо цей досвід. Саме тому, у буддистів байдужість дуже близько стоїть біля невігластва, плутанини та помилковим розумінням того, як ідуть речі. Повне подолання цих трьох отрут веде до звільнення від циклічного існування, співчуття, радості, свободи та щастя.

Буддійські трактати частіше всього не розглядають на пряму питання про добро і зло, правильне чи неправильне, вони частіше встановлюють певні моральні правила, настанови, чесноти і пророків і залишають це питання. Проте, коли ми в текстах бачимо, що відрізняє правильне від неправильного, то помічаємо, що зосереджуються на наслідках дій та рішень.

Якщо порівнювати з багатьма світовими інтелектуальними традиціями, то можна зробити висновок, що кожна людина є справжньою та індивідуальною, але якщо брати до уваги буддизм, то в ньому людина в ньому розглядається ситуативно. Натомість усе, чим є людина, — це складний, швидко мінливий потік психічних і фізичних явищ, пов'язаних причинно-наслідковими зв'язками й нерозривно взаємопов'язаних із рештою Всесвіту. Цей погляд відомий як доктрина відсутності Я (палі, *anattā*; санскрит, *anātman*).

Будь-яке трактування буддійської етики має враховувати місце для абсолютно вирішальну роль наміру. Є багато сполучень, у яких буддизм, наголошує на намірі, з яким було виконано дію, і набагато більше роблячи акцент, ніж на користі чи шкоді, що є наслідком.

Важливо бути повністю присутнім, бо саме тоді ми зможемо повністю зрозуміти справжню природу ситуації та її рішення. Проаналізувавши, з усвідомленням, часто, ми розуміємо, що могли неправильно зрозуміти ситуацію та приймаємо рішення з «чистою» головою. Саме в цей момент можна і виявити чи правильно ми трактуємо наміри інших. Тобто, ці дії допоможуть нам зрозуміти ситуацію з різних сторін. І тому, ми можемо бачити більше, ніж є насправді, наприклад, замість того, щоб побачити агресора, побачимо просто неухважну, нерозумну людину, що страждає від болю та яка просто потребує

нашого співчуття та розуміння. Уважність до дрібних деталей допоможуть запобігти переростанню складних і незрозумілих ситуацій у насильство.

Візьмемо за приклад випадок, що описується в "Majjhima Nikāya" («Середній збірник»), а саме джатаку про Чанну, коли він подарував Будді їжу, яка викликала в нього дизентерію і таким чином ця дія викликала в нього смерть. Проте, через те, що наміри в Чанна були добрі, він хотів здійснити важливий вчинок щедрості, Будда каже послідовникам не засуджувати Чанну, тому що він не знав про те, що їжа заражена, а насправді хотів просто отримати добро від цієї дії (див. AW BA THA, U.(1962). Mahosadha Jataka. Vol.1. Myanmar: Yangon, Hanthawaddy press).

Саме тому, вчинки зі злобою та ненавистю є кармічно шкідливішими, ніж ті, що трапляються через жадібність.

До слова, про поділ на добро і зло, правильне чи неправильне, деякі буддійські тексти, говорять нам про те, що будь-яка дія, виконана з добрими намірами, є хорошою дією, тоді як будь-яка дія з поганими намірами, є поганою. Якраз ці пропозиції й підтримують теоретичну конструкцію, яка концентрується на мотивації більше, ніж на наслідках.

Проте, самого утримання від здійснення вбивства мало. Існує такий варіант, коли людина може утримуватись від вбивства живих істот і думати, що контролює все своє життя. Але все одно вона завдаватиме шкоди іншими діями безліч разів, але не позбавляючи життя. Про це ми говорили вище, коли описували десять поганих дій. Тобто не обов'язково забирати життя в будь-якої істоти, цілком може бути достатньо словесного тиску, брехні або насилля без втрати життя.

Буддизм вірить в те, що життя насичене стражданням і болем, навіть певні задоволення та її втрата викликають духкха (страждання). Саме тому страждання можна віднести до загального досвіду. А саме уявлення про страждання вважається одним із базових в буддизмі.

Головною метою буддійської етики є досягнення свободи від страждання. Буддійська етика складається з певних моральних принципів, яким навчав Будда,

і концепція брагмавігари є одним із них. У буддизмі є чотири брагмавігари; це - метта («любляча доброта»), каруна («співчуття»), мудита («радість») і упеккха («рівність»). Це чотири практики, які належать до розумового розвитку і допомагають людям досягти наступного переродження на небесах Брагмана (Keown, 2005, p. 15).

У буддійських канонах простежується, що для того, щоб вести етичне життя, важливо уникати будь-якої шкоди для живих істот, сюди входить і фізичні, вербальні та розумові дії.

Отже, припис стримуватись від завдання шкоди можна трактувати по різному, охоплюючи різні види дій. Наприклад, бути вбитим, може бути менш болісним, ніж згвалтування чи тортури, через те, що під час вбивства, ми можемо і не відчувати всю ненависть до кривдника, а от якщо це відбувається повільно то людина може відчувати весь спектр негативних емоцій, це і впливатиме подальшому на переродження.

1.2. Філософські значущі принципи агімси

Важливо розуміти, що для буддистів практика доброти та співчуття є невіддільною частиною етичної системи, яка і базується на засадах агімси. Саме в основі неї лежать два припущення, по-перше, що жодна жива істота не хоче страждати, і по-друге, що всі дії мають наслідки(що ми і писали раніше). Пропоную зупинитись і розібрати ці припущення.

Перше легко зрозуміти, тому що не тільки люди, але й тварини, птахи можуть бажати уникнути страждань і смерті. Друге припущення - це закон причини і наслідку. Дії (карма) мають наслідки. Інакше, корисні дії несуть приємні результати подій, а шкідливі, такі як заподіяння шкоди навколо, що призводять до страждань як для жертви (через те, що вона відчуває шкоду та біль), так і для злочинця, який відчує біль і нещастя, як природний наслідок шкідливих дій.

Буддійський шлях морального розвитку, моральна оцінка дуже часто апелює до рівня духовного розвитку агента. Наприклад, мотивація культивувати

чесноти або діяти добродібно, заснована на освіченому егоїзмі, не тільки допустима, але навіть похвальна на ранніх етапах шляху. Однак вважається, сам шлях трансформує мотиви людини, яка практикує так, що врешті-решт переважає більш повністю альтруїстична мотивація. Крім того, хоча героїчний безсторонній альтруїзм і щедрість можуть бути обов'язком того, хто прийняв обітницю бодгісаттви(пояснити) врятувати всі істоти, це не обов'язок мирянина, який не прийняв цю обітницю. Звичайно, мирянин повинен бути альтруїстом і щедрим, але діяти віртуозно в цьому контексті буде менш послідовно, ніж відданий бодгісаттва. Проте в магаяні є можливість того, що і мирянин може стати бодгісаттвою.

Етика чесноти та консеквенціалізм зазвичай використовуються для перегляду буддійської етики в сучасних перспективах. Це можна зрозуміти, розглянувши елементи мотивації та чесноти, а також шкоди та користі (тобто собі та іншим), які відіграють важливу роль у буддійській етиці. Іншими словами, буддійська етика спочатку підкреслює доброту живих істот і важливість їхніх наслідків, а потім заявляє про справжню цінність мотивації та доброти.

Важливим, на нашу думку, елементом у буддизмі є розуміння етичного принципу про ненасильство, а саме, вчення про агімсу. Це можемо побачити в «Виная-пітаці» і «Сутта-пітаці». Також, Будда звертається до агімси у своїх сутрах, в яких він навчає не просто словами, а і своїми вчинками. У «Дгаммападі», яка є одним з найвідоміших текстів тхеравади буддизму, наприклад, Будда говорить: «Того я називаю брагманом, який відклав зброю і відмовився від насильства над усіма створіннями. Такий не вбиває і не допомагає іншим вбивати... Я називаю брагманом того, хто ніколи не вороже ставиться до тих, хто вороже ставиться до нього, хто прив'язаний до егоїстичних і мирний серед тих, хто воює» (Easwaran, 2008, p. 250). Хочеться зробити певне уточнення, що брагманів відносять до найвищої варни індуїзму, проте Будда не визнавав варнову систему і стверджував, що брагманом слід вважати ту людину, яка не вбиває, має чисті помисли, думки, а не той, хто народився варні.

У вище наведеній цитаті можна чітко простежити певну непослідовність у вимогах для людей, які не є буддистами. Проте Будда в своїх суттах пояснює докладніше своє вчення щодо агімси тим хто цікавиться цією темою, але не є буддистами. Тому, буддисти мають до кінця плекати ненасильство (агімсу) стосовно інших, також засуджувати вбивство та кривдження інших, тому що це призведе до серйозних кармічних наслідків. Саме тому, якщо вас хтось вбиває, або кривдить, ненависть до цієї людини суперечить Дгаммі. Цю тему ми розглянемо згодом в іншому розділі.

Продовжуючи цю тему, важливо уточнити, що трактувати агімсу можна по різному, якщо говорити про загальне та універсальне пояснення, то це ненасильство, «не убий», тобто головним стає те, щоб не нашкодити живим істотам, але потрібно розглянути це поняття більш детально та з різних сторін. По-перше, йдеться про тіло, як таке, це те, про що ми говорили раніше, не нашкодити живим істотам, але включаючи і своє тіло. По-друге, це сторона мови, тобто не можна вимовляти слова, які направляють на насилля та, по-третє, сторона розуму, чистота думок, не можна підтримувати помисли, які призведуть до насильства, тобто те, що ми розглядали раніше. Вважається, що якщо розвивати в собі цей принцип, контролювати емоції, думки, фантазії, то це допоможе розвинути сильні розумові здібності.

Розгляньмо насильницькі дії в контексті буддизму. Умовно, їх можна поділити на 4 групи:

1. Агімса, що відбувається через організовані війни, бойові дії, також вбивства, самогубство та аборти;
2. Агімса, як форма жертвоприношень під час яких було вбито тварин а іноді і людей;
3. Агімса, що відбувається від рук мисливців, рибалок, за допомогою капканів та іншого інвентарю, що допомагає людині полювати задля харчування та лікувальних цілей. Ця форма і породила тяжку сферу насильства;
4. Агімса спричинена сільським господарством, сюди входить і копання, затоптування, оранка, жнива, вирубування дерев і тощо.

Агімса є важливим елементом буддизму про якій йдеться в першій заповіді Будди(про що ми писали в розділі 1.1). В ній наголошується не шкодити іншим істотам. Тому важливо пройти навчання, щоб уникнути загибелі істот. Це правило стосується всіх живих істот, а не лише людей. Усі істоти мають право на своє життя, і це право слід поважати. Саме тому, будь-яке насильство проти інших істот є порушенням вчення Будди.

Буддизм, ставить за мету навчати нас долати певні страждання та сторонитись їх. Тобто, вбивство спричиняє страждання для людини, яку вбили та для його родини, що і призведе до сильного впливу на карму вбивці. Але також може бути, що вбивство стане для вбивці теж стражданням, що теж спричинить кармічні наслідки.

Також, в тибетському буддійському каноні «Ганджур», можна простежити те, що потрібно виявляти любов та співчуття до інших істот, до своїх друзів та навіть до ворогів або тих, хто хоче нашкодити нам. Буддисти вважають, що співчуття є одним із важливих кроків до просвітлення. Єдиний виняток, але не всі його підтримують, це вбивство з чистими намірами, сюди входить і евтаназія істот, які мають невиліковні хвороби, а також захист від нанесення шкоди, проте це залишається спірним питанням в буддійському дискурсі (Keown, 2005, pp. 109-110). Хоча в деяких магаянських текстах(подивитись назви) є приклади, коли певні просунуті духовні істоти, бодгісаттви, описуються як такі, що здійснюють "вбивства з милосердя" в критичних ситуаціях. Така дія здійснюється тоді, коли бодгісаттва подумки вирішує, що немає іншого способу зупинити більш шкідливий вчинок. Це робиться не тільки для того, щоб мінімізувати біль потенційної жертви, але й, що важливіше, з любові до потенційного злочинця, який би постраждав від кармічних наслідків своїх дій, якби його вчинок увінчався успіхом.

1.3 Порівняння буддійської доктрини про агімсу з іншими концепціями ненасильства

Протягом історії релігія і суспільство формували одне одного. Участь у культурних та інших змінах має вплив на зовнішню структуру кожної релігії. Ці

структури можуть оновлюватися в залежності від суспільства. Наприклад, такі релігії, як буддизм та християнство, включили елементи місцевої культури й традицій у свої ритуали та практики. Однак фундаментальні аспекти буддизму та християнства залишаються незмінними. Їхній основний характер, принципи, прихильність до розв'язання проблем незмінними орієнтирами для відданих.

Буддизм заперечує наявність постійної сутності, яке називається душею (атман), але він також вірить у карму, як першопричину цього світу, людського зростання і страждання. Індійські релігії підтримують гідність життя у всіх його формах. Такі, Індійські аскетичні традиції, як джайнізм і буддизм реалістично ставляться до існування страждання у світі та його першопричин. Вони також пропонують етичні шляхи для очищення і звільнення, такі як восьмишлях (санскрит, *ashtāṅga mārga*): правильне мислення, правильне життя, правильне мовлення, правильне діяння, правильний спосіб життя, правильне зусилля, правильна увага, правильна концентрація) і три скарби (санскрит, *triratna*): Будда, Дгарма і сангга.

Індуїстські традиції багатоманітні, їхня літературне та історичне підґрунтя різноманітне і велике. Однак їхній етос не переоцінює втрату життя. Це їхній основний атрибут (санскрит, *ahimsā, paramārtha*). На противагу цьому, вся джайністська культура заснована на принципі ненасильства і, в кінцевому результаті, на агімсі, саме тому, джайнізм іноді називають релігією агімси. Вона може спонукати до дій, які є одночасно ідеалістичними і практичними.

Всі три релігійні традиції вірять, що шкідливе життя (*himsā*) є коренем усього зла у світі. Тому ці традиції прагнуть позбавити життя від шкоди, щоб досягти індивідуальної та суспільної трансформації. Протягом століть ідея ненасильства набувала нового значення в соціальному, економічному та політичному контексті Індії, особливо серед людей М.К. Ганді, який є прикладом для наслідування і користується великою повагою в усіх верствах суспільства.

Дуже важливо розуміти, що не тільки буддизм відводить перше місце агімсі в списку заповідей, за якими потрібно жити. Водночас існують відмінності полягають лише у певних деталях уявлень про агімсу в різних релігіях Сходу.

Джайнізм говорить про внутрішню природу (санскрит, svabhava) душі, яка є чистою свідомістю і не має нічого спільного із зовнішніми речами, его, бажаннями, пристрастями, обов'язками чи стосунками. Тому неможливо зрозуміти істинне бажання, не уникаючи всіх хотінь, в тому числі тих, що ведуть до насильства. У джайнській та буддійській аскетичних традиціях насильство над життям (санскрит, himsā) вважається найстрашнішим злочином. Причинами зла джайнізм вважає невігластво (санскрит, avidya) і байдужість (санскрит pragada). Невігластво - це неправильні думки і дії через недостатнє знання, бачення, неправильну поведінку, алкоголізм, поблажливість, хтивість і життя. Магавіра, засновник джайнізму, вчив про 13 ідей (санскрит, avichchedya) і зречення.

Згідно з буддійською етикою, хтивий розум є коренем зла. Про це ми говорили в підрозділі 1.1. Буддійська моральна дисципліна. Проте в тхераваді, визначають наступні емоції як моральні вади: жадібність (палі, lobha), ненависть (палі, dosa), омана (палі, mana), зарозумілість (палі, mana), неправильні погляди або вчення (палі, dhuti), сумнів або невпевненість (палі, viki). Вони зазвичай супроводжуються розумовою втомою (палі, tina), гордістю (палі, idakka), безсоромністю (палі, ahilika) і черствістю серця (палі, anottappa) (Dasgupta, (рік) р. 100). В авторитетному буддійському тексті «Міліндапанха», стверджується: "Люди поділяються на вісім категорій. Жадібний у бажанні, жорстокий у гніві, той, хто дає свободу іншим, їхнім невіглаством і гордістю, хоробрий у бажанні, невіглас у страху, і царствений у болю" (Milindapanha, 1965, сторінка). Все це є причинами того, що називається хтивістю (в буддизмі - кеша, в джайнізмі –липка хтивість). Буддійська традиція пов'язує небезпеку для життя як причину всього зла, що прямо чи опосередковано спричиняє страждання, біль тощо.

Для порівняння можемо взяти-джайнів. Вони мають ширшу концепцію «живих істот», на які і поширюється їхнє переживання, сюди включаються об'єкти, які не джайн вважав би просто неживим. Спираючись на це, в них є суворіший кодекс поведінки, щоб зменшити можливість завдати шкоди ненавмисно. Перед тим як іти далі, розглянемо приклад. Коли людина, яка

сповідує джайнізм, підмітає підлогу, перед тим як хтось інший зайде, для того, щоб не наступити на комах. Значним впливом на цю налаштованість є ідея, що навіть ненавмисне вбивство несе за собою тяжкі кармічні наслідки для людини. Тобто, вони-*hiṃsā* (шкода), і якщо це було все-таки скоєно, то майбутні страждання неодмінно відбудуться.

Хоча для Будди важливим є саме *cetanā* (намір), визначник кармічної обумовленості вчинених дій. Тобто, ненавмисне вбивство істоти викликає співчуття, проте немає ніяких кармічних наслідків для цього конкретного ефекту. Тільки поведінка, яка несе в собі навмисну шкоду, може призвести до кармічних страждань. Будда дотримувався точки зору, що позитивні і негативні дії, які людина втілює, і призводять до кармічних змін. Але слід розуміти, що у моральному дискурсі Будди концепція дії є специфічною. Тобто дію, ми розглядаємо зі сторони психічного стану, що і мотивує до неї без його результатів.

Отже, без спонукального наміру конкретна поведінка не є конституційною дією самою по собі. Саме тому людина не несе в собі моральну відповідальність за результат такої поведінки, тому це не впливає на кармічні події, які виникають в результаті дій. Тому, зі сторони наміру, це не можна розглядати як *hiṃsā*, або *aḥiṃsā*. Тому ситуація, коли ти випадково наступив на мурашку у джайнів трактується, як *hiṃsā*, тобто вбивство. Буддисти розглядають цю ситуацію по-іншому, вони вважають, що для того, щоб вказати на вбивство потрібно, щоб були намір та сама вбита комаха. Зрозуміло, що наслідувачі Будди трактують «шкоду» виключно стосовно об'єктивних наслідків, дії, технічно кажучи, предикація *hiṃsā* або *aḥiṃsā* традиційно містить в собі суб'єктивний намір.

Через те існує відмінність у сенсі *aḥiṃsā* в цих двох вірах. Деякі англійські переклади цього слова здаються більш відповідними для однієї, ніж для іншої віри. Ті, які спочатку вказують на об'єктивний компонент впливу діяльності людини на інших, більш чітко можна віднести до джайнської точки зору (наприклад, не травмування, не вбивство). Переклади, які спочатку вказують на внутрішній суб'єктивний стан розуму, який служить спонукальною причиною

дій людини, більше відповідають вченню Будди (наприклад, нешкідливість, ненасильство, любов). Ця різниця пов'язана з певними розбіжностями на практиці й, як можна помітити, відмінності в онтології.

Послідовники Будди дотримуються більш прагматичного шляху, тобто, людину можна звинуватити в випадковій дії, при умові необережності, але не звинувачують у тому, що це було для того, аби завдати шкоди. Якщо говорити про джайнів, то дію тут потрібно розглядати потенційно небезпечною, як для інших, так і для себе. Проте, обидві традиції сходяться на загальному принципі, згідно з яким слід уникати травмування інших істот у «найбільшому ступені»; але вони відрізняються щодо того, де провести межу. Намагаючись завдати «найменшої можливої шкоди», дві віри по-різному розуміють «можливість».

Висновок до розділу

Підсумовуючи основні тези цього огляду, можна сказати, що буддійське моральне вчення не є заповідями, переданими Будді від Бога, а ґрунтується на космічному законі Дгарми. Буддизм стверджує, що вимоги цього закону викладені просвітленими вчителями та можуть бути зрозумілі кожному, хто розвине необхідне розуміння. Ведучи моральне життя, людина стає втіленням Дгарми, і кожен, хто живе таким чином і дотримується правил, може розраховувати на хороші кармічні результати, такі як щастя в цьому житті, хороше переродження в наступному і, зрештою, нірвану. Буддійське моральне вчення наголошує на самодисципліні (особливо для тих, хто обирає життя монаха чи монахині), щедрості (палі, дана), ненасильстві і співчутті.

Таким чином, одним із важливих завдань етичного дискурсу та моральної теорії є мотивація морального розвитку та моральної порядності. Як зазначає Аристотель у «Нікомаховій етиці», суть етики полягає не в тому, щоб знати, що є добре, а в тому, щоб бути добрим. Це здається не таким вже й складним, якщо виходити з позиції порядної, морально зрілої людини. Морально порядні серед нас вважають вимоги моралі самоочевидними і не потребують переконань. Але для таких людей ці ідеї очевидними і не потребують додаткових пояснень.

РОЗДІЛ II

ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНИЙ АНАЛІЗ ВЧЕННЯ ПРО АГІМСУ В ПАЛІЙСЬКИХ ТЕКСТАХ

2.1 Роль джатак у формуванні принципів про агімсу

Сучасний світ насичений великою кількістю різних подій, що згодом стають історіями, які можуть нести в собі підтвердження культурних ідеологій та вірувань. Саме вони переходять від покоління до покоління, що і утворює певний зв'язок. Ці сказання (легенди, міфи, прислів'я, приказки, байки тощо) мають велику силу в створенні концептуальних рамок спільноти, вони також можуть змінити людське пізнання, пов'язане зі світом природи. Тому, ми пропонуємо розглянути агімсу та звернутись до джатак.

В буддійській канонічній літературі джатаки мають важливе значення. Це сказання в яких розповідається про попередні втілення Будди який в той час був Бодгісатвою, до того, як він досяг просвітлення або нірвани Ці твори надихали людей плекати буддійські чесноти. «Сам Будда звертався до сказання або джатак, щоб пояснити такі поняття, як камма та переродження, а також підкреслити важливість певних моральних цінностей» (Piyatissa & Anderson, 2012, p.7).

У буддизмі джатаки відносились до тексту, який міг допомогти людині практикувати буддійські чесноти. Саме ці легенди включають в себе дуже потужні та вражаючі повідомлення про щастя, добро, агімсу тощо. В них можна знайти пояснення терміну карма та переродження, а що ще важливо, вони вчать моральній етиці. За допомогою джатак можливо оживити історії минулих життів Будди, тому що в цих оповіданнях Будда в його персоніфікації як низка Бодгісаттв представлений як надзвичайно розумний. Вивчаючи ці історії кожен може відкрити певні знання та опанувати вміння витримати важкі ситуації сучасного світу. Також, люди можуть удосконалювати різні моральні цінності та якості, які були орієнтирами для буддистів (щедрість, чеснота, ввічливість, терпіння тощо).

Важливо розглянути поняття «брагмавігари» тому що воно є одним із головних понять буддійської етики, а більш ширше в буддизмі магаяни. Цей термін ми можемо розуміти, як набування практикуючим певних внутрішніх станів. Вони включають в себе чотири буддійські чесноти, які ще можуть бути відомими як чотири нескінченні (метта, каруна, мудита, упехкха), детальніше ми повернемося до цієї проблематики в наступному розділі.

Спираючись на виклад «Метта-сутти», відомо що, Будда володів чотирма незмірними чеснотами. Брагмавігарам притаманна сила, яка допомагає людині, яка допомагає практику повніше реалізувати вчення Будди. Тому важливо, виконувати те, що наказав Будда задля морального та духовного благополуччя. Це і призведе до того, що людина поступово зможе опанувати благородні якості та зможе досягти вищого спокою серця.

Джатаки несуть в собі потужні повідомлення про доброту, любов, співчуття, агімсу тощо. Головним героєм в кожній історії є Будда. Вони складаються з історій, в яких розповідаються події з його попередніх життів. Бодгісатва породжує бодгічитту (поняття, що є ключовим в традиції магаяни), яка є спонтанним бажанням і співчутливим розумом досягти стану Будди на благо всіх живих істот.

Одним із візуальних джерел джатак є нескільні малюнки у печері Аджанта. Наприкінці 19 століття деякі картини в печерах були визначені як ілюстрації до джатак. Пізніші дослідження на початку 20-го століття привели до нових відкриттів, які показали, що багато скульптур і фресок у печерному комплексі Аджанти були натхненні та проілюстровані історіями про джатаку. Вони яскраво представляють історії про попереднє життя Будди. У цих історіях Будда уособлюється як ряд бодгісаттв і зображується як людина з великим інтелектом. Благородство і співчуття Будди є унікальним, незалежно від того, чи зображений він як людина, небесна істота, птах чи тварина, і в цих історіях бодгісаттви відіграють певну роль у досягненні однієї з десяти чеснот. Наприклад, в образах сказань у джатаках метафорично відтворюються десять вищих якостей або десять стадій. Це-прамдіта (радість), вімала (чистота), прабгакарі (терпіння і

витривалість), акішматі (блискучий інтелект), суджая (стадія непереможності, де панують дг'яна і самадхі), абхімукгі (прояв і напрям) і дурангама (стадія свободи).

Таким чином, магаяна приділяє особливу увагу новому моральному ідеалу для буддизму — ідеалу бодгісаттви. Знову ж таки, ідея бодгісаттви — того, хто вирішив досягти стану будди, або повного пробудження — існує задовго до появи Магаяни, оскільки всі попередні переродження історичного Будди, описані в збірці джатака, є бодгісаттвами. Проте в Тхераваді існує ідеал аргату згідно з яким аргат — це той, хто досягає звільнення від сансари, а отже, припинення страждань. Що обидва ідеали втілюються в контексті буддизму. Проте магаяна пропонує бодгісаттву як моральний ідеал, характеризуючи цих істот як тих, хто вирішує досягти не особистого звільнення, а радше повного пробудження, щоб сприяти звільненню всіх живих істот. Бодгісаттва вільний від прагнення до конкретного, його думки не прив'язані до певного об'єкту, який вважається акара (нерухомим), садуматі (добрий розум), дгармамеги (хмара вчення). Цей ідеал бодгісаттви був виплеканий у філософії магаяни. У цій філософії всі індивіди є нереальними як окремі живі істоти, і насправді всі вони базуються на єдиній трансцендентній реальності (алая-віджняна йогачар, шунья або Татхата мадг'ямаків) (Chatterjee & Dutta, 2016, p. 155).

2.2 Духовний шлях Буддизму

Чотири «Брагмавігари» також називають чотирма апраманами (нескінченними емоціями) через те, що ці практики дарують щастя великій кількості живим істотам. Всі ми, так як інакше, маємо почуття мети або люблячої доброти, і воно зазвичай поширюється на нашу сім'ю, друзів, знайомих, яких ми маємо. «Отже, це означає розвивати люблячу доброту подумки чи усно, декламуючи: «Нехай усі істоти будуть щасливі й вільні від небезпеки» (Sayadaw, 1985, p.72).

Стисло розглянувши різноманітні емоційні стани, ми пропонуємо перейти до їхнього детального аналізу. При цьому ми також будемо звертатись до текстів джатак.

Отже для початку розберемо одну з чотирьох «брагмавіхар»-каруну(співчуття). Каруна є однією з чотирьох «брагмавіхар», або божественних обителів, що є частиною духовного шляху буддизму. Відповідно до буддизму магаяни, співчуття є необхідною умовою для того, щоб стати Бодхісаттвой. Будда рекомендує розвивати ці добродесні психічні стани як домогосподарям, так і ченцям.

Коли ми говоримо, що каруна стає основною моральною чеснотою в традиції Магаяни, так само як ми не маємо на увазі, що це не важливо в інших традиціях, ми не маємо на увазі, що інші брахмавігари (не кажучи вже про досконалість, які ми зустрінеться нижче) неважливі в цій традиції. Тим не менш, каруна займає почесне місце в етичному ідеалі Магаяни. Канонічна ідея така: враховуючи всюди сутність страждань, що є змістом першої шляхетної істини, найважливішим і всепроникним фактом про живих істот є те, що вони страждають, навіть якщо самі цього не знають. Враховуючи масштаби страждань, які пронизують світ, єдиний можливий спосіб полегшити їх — це набути приголомшливого розуміння та вміння Будди — повністю пробудженої істоти (Garfield, 2022, pp 111-115).

Практика каруна допомагає очистити розум, уникати зла. Якщо в майбутньому відбудеться кармічне переродження, воно буде в небесному царстві. Каруна, відрізняється від метти, або люблячої доброти, оскільки співчуття — це бажання усунути шкоду та страждання від Життя інших і любляча доброта - це бажання принести добробут і щастя інших.

У « Магашилаві» розповідається бодгісаттва був дитиною короля Брагмадатти, і в день свого народження(намкаран) , йому дали ім'я цар Доброти. Тому будучи царем, він правив з великою любов'ю до своєї держави, ніби до своєї власної дитини, та володів важливими рисами (добротою, моральністю, терпимістю тощо).

Давайте розберемо наступну джатаку де Бодгісаттва виявився телям. Отже, нам показується історія старої жінки, яка ростила теля, і саме тому, що вона відносила до нього, як до власної дитини, теля і вирішило віддячити людині.

Тяжкою працею воно заробило пакет із золотими монетами і це милосердя й зробило з найбіднішого будинку – найбагатший.

Мудита теж є частиною «Брагмавігар», що означає співчутливу або безкорисливу радість або радість від щастя інших. У буддизмі мудита описується як внутрішнє джерело радості, яке завжди доступне за будь-яких обставин. Практика мудити створює психічний стан, який є вільним, спокійним, безстрашним і відкритим для глибокого проникнення. Тому Мудита є важливою підготовкою до просвітлення (Garfield, 2022, pp. 139-140). Історія з «Матакабхатти» надихає людей моральними цінностями співчуття, великої радості та великого горя. У цьому канонічному тексті, бодгісаттва також пояснює причину кожної емоції. Був знаменитий брагман, який добре знався на Ведах. Він вирішив здійснити ритуал жертвоприношення козла, щоб влаштувати бенкет для померлих, наказав своїм учням відвести козу до святої річки і викупати її, слуг попросив прикрасити козу квітковим вінком і спускаючись до річки, козел раптом зрозумів, що його сьогодні неодмінно заб'ють, також усвідомив вчинки своїх минулих життів. Він був надзвичайно щасливий від думки, що результати його минулих нездорових вчинків будуть завершені. Він засміявся, але в той же час він усвідомив ще одну істину, що брахман, приносячи жертву, зазнає таких жахливих наслідків через своє невігластво. Тому він відчув велике співчуття до брахмана і почав голосно плакати, хоча щойно сміявся. Брагман запитав його, чому він сміється і чому плаче і козел відповів, що в минулі часи був схожий на брагмана, який добре розбирався в містичних текстах Вед. Одного разу він влаштував бенкет для померлих і зарізав цапа для своєї жертви. Отже, цап заплакала через каруну або співчуття до брагмана. Дізнавшись про минулі вчинки козла і його наслідки, брагман вирішив не вбивати козла. Тут показано, як релігія може бути джерелом невігластва.

Упеккха— санскритський термін, що означає відсутність прихильності, врівноважений розум і терпимість. У буддизмі перебування в упеккха або незворушності означає перебування в ментальному стані любові без себе та без власності. Кожну живу істоту слід розглядати як рівну; між людьми повинна

підтримуватися рівність. У ньому сказано, що втрати й прибутки, похвалу й звинувачення, все, що ми приймаємо, слід приймати без прихильності. «Тому той, хто бажає розвинути незворушність, повинен плекати дух байдужості до болю та задоволення інших, дивлячись на них як на суб'єктів власної камми та неминучих наслідків їхніх власних дій» (Sayadaw, 1985, pp. 172-173). За словами Будди, все піддається змінам і занепаду. Ніщо не вічне в цьому світі. Джатака «Прозорливий великий, цар світу» вчить людей розуміти непостійну природу речей і жити без прихильності. «Цар світу» означає досконалого здорового правителя, і в його державі люди живуть мирно. Їхня найвища мета — гармонія неподіленого світу.

Народився бодгісаттва, якому дали ім'я «Прозорливий», він був царем, який розробив десять правил доброго правління, серед яких — щедрість, м'якість, самовладання та милосердя, відсутність прихованого зла воля, відсутність відкритої ворожнечі, нешкідливість, терпіння, прямота і доброта. Згодом репутація Прозорливого поширилася, і кожен цар у світі приходив до нього, вітав його у своєму королівстві та просив поради правити своїм королівством від його імені. Тоді Ясновидний розповідає їм про свої п'ять заповідей світу. Він радив їм не руйнувати життя, не брати того, що не дається, не поводитися неправильно в статевих потягах, не говорити неправди і не вживати алкоголю, який затьмарює розум. У царя Ясновидного було вісімдесят чотири тисячі цариць, і ту, яка любила його найбільше, називали «Наймилішою», саме вона, відчувши державу, якою керує цар, сказала йому, що він повинен пишатися собою, тому що він править усіма містами світу, включаючи Кушаваті з його чотирма воротами. Тоді цар Ясновидний, сказав своїй улюблениці, щоб вона порадила йому відмовитися від прихильності до міст світу та всього, що в них є, тому що він помре сьогодні. Царівна почала плакати, усі інші королеви також розплакалися. Але потім цар сказав, що в цьому світі немає нічого постійного, все, що виникає, будь то царство чи просто зерно кунжуту, не може тривати вічно. Ось як бодгісаттва або Просвітлена сутність спонукала їх думати про те, про що більшість людей не хоче думати, що все колись закінчується.

Великий цар Ясновидний радив їм бути щедрими і здоровими. Тому, щоб працювати належним чином, ми повинні спочатку відмовитися від ідеї прихильності.

Отже, практика чотирьох Брагмавігар передбачає випромінювання назовні позитивних якостей, пов'язаних з кожною, спрямовуючи їх спочатку на себе, потім на свою сім'ю, місцеву громаду і, зрештою, на всіх істот у Всесвіті.

2.3 Агімса і війна

Цікавим явищем в буддизмі є взаємодія з державою, а саме те, як буддизм визнає або признає вічну прерогативу держав: війною. В давній Індії держави були тісно пов'язані з релігією, проте рідко, вони відмовлялись від того, щоб вести війну. У випадку буддизму ми повинні зрозуміти основу доктрину агімси, щоб побачити, чи може він дозволити санкціоноване державою (або іншим) насильство.

Вчення про агімсу є важливою рисою східної моральної думки, але його основа може змінюватись в залежності від традиції. Саме тому, результуюча інтерпретація та оцінка дії допускають велику різноманітність або навіть суперечливість, але майже ніхто ніколи явно не заперечує саму агімсу. Отже, аргументи на користь ненасильницького характеру явно насильницьких дій, таких як війна, або заперечення участі людини у вчиненні такої різанини, як, наприклад, у «Бгагавадгіті», не заперечують моральний принцип агімси. Ми вже в першому розділі обговорювали агімсу в ключі головного морального принципу, але пропоную розглянути більш стисло. Давайте розглянемо головні підстави щоб прийняти агімсу, як етичний принцип, з них: доктрина єдності зі всесвітом означає, що людина не повинна завдавати собі шкоди; доктрина морального забруднення пропонує утримання заради чистоти; доктрина симпатії наказує нам утримуватися від тих дій, які ми б не хотіли робити (золоте правило та категоричний імператив Канта) (Kalupahana, *A path of righteousness: Dhammapada: an introductory essay*, § 130). Буддизм включає в себе всі ці елементи, проте включає і в доктрину причинності, яка для нього є центральною,

що пов'язує інші разом і дає нам моральну ефективність (Dharmasiri, Gunapala, p. 32-3).

Щодо насилля, то воно спричиняє ще більше насильство залежно від умов. Таке розуміння не лише моралі ненасильства, але й світу загалом ставить питання моралі на один рівень із питанням про будь-які інші явища. Причинність насильства не можна подолати чи призупинити, як і не можна відкинути його як просте видовище перед обличчям "політичної реальності". Те, що насильство спричиняє страждання не лише жертві, але й злочинцеві, а отже, вираз "співчуття" не є лише альтруїстичним актом. Водночас буддизм звертає увагу і на насильство.

Реальність, яку усвідомив Будда, можна знайти в чотирьох благородних істинах. Перша з них полягає в тому, що світ страждає. Не дивно, що аналіз насильства належить до другої благородної істини: "страждання має причину". Але важливо зазначити, що насильство не є теж саме, що і страждання. Нормативне значення цього аналізу полягає в тому, що він вказує на те, що існує вихід зі страждання, третя благородна істина.

Не зупиняючись на четвертій істині, ми все рівно бачимо, що слід відмовитися від насильства, якщо воно справді є джерелом страждань. Це означає заперечення того, що в деяких випадках насильство може стати засобом припинення насильства, і що навіть коли воно є інструментом благородних намірів, воно натомість збільшує страждання. Дійсно, це схоже на буддистську позицію. Навіть коли насильство є "успішним", воно не може уникнути створення нових страждань:

«Переможці породжують обурення. Переможець породжує ворожнечу, а переможені засмучені. Мирні люди живуть щасливо, відрікаючись як від перемоги, так і від поразки» (Kalupahana, A path of righteousness: Dhammapada: an introductory essay § 201).

Ворожість переможця до своїх ворогів і навпаки може призвести до ще більшої ворожнечі з перемогою. Третя дискусія про війну в «Сам апостроф ютта н-ікая» описує, як злий цар Аджатасатту напав на доброго царя Пасенаді і як він

був переможений. Коли ці царі знову зустрічаються на полі бою, Пасенаді бере Аджатасатту в полон. Однак Пасенаді не страчує його (частково через спорідненість, Аджатасатту - його племінник), а лише конфіскує його військо.

У «Магапарініббанні-сутті» йдеться про царя Аджатасатту, який посилає міністра порадитися з Буддою про план принца Ваджі напасти на нього. Аджатасатту шукає поради не лише з поваги до Просвітленого, але й тому, що "Татгагата ніколи не бреше" (*Digha Nikaya*, 132, р. 187). Згідно з моральним вченням Будди в «Брагмаялі», цар, що йде на війну, повертається з війни... пророкує можливу перемогу або поразку царя під час битви, замість того, щоб запитати Аджатасатту, він просить царевичів Ваджи практикувати сім елементів недвійковості. Виявляється, що царевичі справді володіють сімома елементами недвоїстості, і Будда каже, що доки вони продовжуватимуть їх практикувати, доти вони не регресуватимуть (*Brahmajala-sutta*, 23, (Burma р. 13))

Важливо виділити, що відповідь Будди міністрові Аджатасатту не була метафорично жорстокою. Захист держави, але також і сангхи, і окремих ченців, необхідний для їхнього власного розвитку. Не потрібно відповідати тим же на зовнішні загрози, якими б безглуздими вони не здавалися з точки зору ченців, які є політичними реалістами. Якби Ваджі турбувала загроза, вони б уже страждали в тривозі, передчуваючи власний шлях занепаду. Навіть якби вони, подібно до Аджатасатту і Пасенаді, вели успішну оборонну війну і «гralись» зі своїми ворогами лише в тій мірі, в якій це було необхідно для їхньої власної безпеки, вони діяли б таким чином, що в недалекому майбутньому їх могла б спіткати подібна доля, і не завжди виходили б з неї переможцями.

Теза про те, що держави не повинні серйозно перейматися власною обороною, так само популярна сьогодні, як і за часів Будди. Побіжне читання «Артхашастри» Каутільї підтверджує, що існують дуже різні підходи до політики. Буддійський підхід, однак, ґрунтується не на сентиментальності чи ввічливості, а на розумінні динаміки насильства та його причинно-наслідкових зв'язків. Покладання на війну чи загрозу війни для забезпечення власної безпеки

приречене на провал у довгостроковій перспективі через насильство, спричинене неминучими стражданнями, які викликає така політика.

Доктрина милосердя, заснована на співчутті до переможених, також навіть якщо вони є переможцями, не може легітимізувати агімсу через відмову від насильства, а натомість лише рекомендує толерантність у перемозі (можливо, на кшталт «Плану Маршалла») в надії, що перемога покладе край циклу насильства, як зазначав вище Пасенад. Але це саме те, чого Будда не санкціонував. Розуміння того, чому відбувається насильство, вимагає ширшого погляду на конфлікт, який не обмежується власними вузькими інтересами. Тому необхідно враховувати позицію супротивника. Утримання від насильства у відповідь - це не альтруїстичний акт, а особиста зацікавленість у припиненні насильства.

Природно, виникає питання, як застосувати це розуміння на практиці, особливо коли стикаєшся з опонентом, який без вагань вдається до насильства. В "Ангрімала-сутті" ми бачимо, як Будда свідомо протистоїть такій ситуації. Розбійник Ангрімала зображений з намистом на пальці в дуже страхітливому образі, і йому сказано, що групі з 40 осіб небезпечно проходити через його територію, бо це призведе до того, що все село буде спустошене. Навіть король Пасенада не зміг притягнути цих злочинців до відповідальності. Незважаючи на неодноразові попередження, Будда пройшов через територію розбійників наодинці. Звичайно, Ангрімала напав на Будду. Будда використав свої екстрасенсорні здібності, щоб зупинити Ангрімала і не дати йому наздогнати себе.

Коли Ангрімала зупиняється і каже «Стій, затворнику», Будда відповідає: «Я стою на місці, Ангрімала, ти також стій». Збентежений цією відповіддю, оскільки він не рухається, а Будда все ще є, Ангулімала просить пояснення. Будда відповідає:

«Я, Ангулімала, стою на місці, відклавши палицю для всіх істот всюди, але ви нестримані щодо створінь; тому я стою на місці, ти не стоїш на місці» (Majjhima-Nikaya, 1995, p. 285-286).

Цього було достатньо, щоб Ангулімала усвідомив свою помилку, і незабаром він став ченцем. Причина цієї важливої зміни не з'ясована, але важливо те, що Будда "відклав палицю" (данда) навіть по відношенню до Ангулімали, а не в результаті більш суворого покарання (данда) за його жорстоке насильство...

Звичайно, не у всіх з нас вистачить душевних сил зупинити кривдника, поговорити з ним і сказати йому "не рухатися". Але, не роблячи цього і відповідаючи на насильство насильством, ми увічнюємо страждання замість того, щоб сприяти його припиненню. Тому, навіть якщо ми не можемо усунути насильство добротою, ми повинні утримуватися від застосування насильства.

Доведення цього питання до крайнощів є частиною проблеми, але в цій сутті воно лише частково ілюструється. Перший крок до припинення насильства не такий складний, як зупинити слона, що женеться за Ангулімалою. Так само важко заспокоїтися не лише тоді, коли тебе вдарив ножем злодій, але й тоді, коли тебе обмовляють інші. Якщо ми дозволяємо ворожнечі зародитися в нашому серці, то лише питання ступеня, а не виду, переростає у фізичне насильство.

Занепокоєння щодо збереження спокою перед обличчям насильницьких слів і поведінки, здається, не має прямого відношення до питання про корисність інсайту. Однак, коли ви розумієте причину і наслідки насильства, ви усвідомлюєте, що першим кроком до його викорінення має бути ваш власний. Вийти з кола насильства означає, що ми повинні цінувати власні думки, слова і вчинки, а не чужі. Адже вони не тільки перебувають під нашим безпосереднім контролем, але й є причиною наших страждань (Kalurahana, A path of righteousness: Dhammapada: an introductory essay §161, §125).

Другий аспект розуміння причинності насильства - це те, як одна людина впливає на інших. Тут знову ж таки не емпатія сама по собі є фундаментальною, а причинність поведінки людини, яка впливає не лише на інших, але й на неї саму. Ми вже бачили це на прикладі війни між Аджатадасу і Пасенадою, але це також стосується і повсякденних міжособистісних стосунків.

Обов'язки за посадою або професією можуть вимагати заподіяння певної шкоди, і будь-якому випадку необхідність вдаватися до насильства для захисту себе і свого майна лягає на власника. Світ складається не лише з поганих людей і зла, але й з добра і миру. Відповідальність за захист лежить на державі, і те ж саме виправдано згідно з агімсою, якщо метою є національна оборона. З одного боку, існує вимога відсутності пристрасті при застосуванні такого інструментального насильства, а його наслідки для суб'єкта ігноруються. Однак, незважаючи на твердження, що такий вид насильства не є справжнім насильством, він не уникає незворотного ланцюга причинно-наслідкових зв'язків, які супроводжують насильство, в кращому випадку обмежуючи його масштаби. Таким чином, визнати роль насильства в житті домогосподарства - що, безумовно, означає життя за межами сангхи, включаючи більших соціальних акторів, таких як держава - не означає визнати, що таке насильство є повним, а означає визнати, що воно є фактом такого світу і що його негайно неможливо усунути. Але це не означає, що насильство є необхідним чи бажаним, а означає, що слід визнати пом'якшення насильства там, де його повне викорінення неможливе.

Тому дискусійним є питання, чи перейшов буддизм від прийняття реальності насильства, не схвалюючи його, до позиції, коли буддисти виступають за насильство. Щоб зрозуміти це, необхідно з'ясувати різницю між прийняттям фактичного насильства і рекомендацією застосування насильства з певною метою.

Аналізуючи ставлення Будди до насильства в Палійському каноні, можна знайти багато прикладів, коли насильство і покарання описуються як частина життя домогосподарства і громадянського суспільства. Коли сам Будда має можливість звернутися до покараного, його метод явно ненасильницький. Різниця між зображеннями насильства і нормативними прикладами Будди встановлює дистанцію між світом цивільної влади і світом санги. Досліджуючи ставлення Будди до насильства стає зрозумілим, що насильство і покарання описуються як частина життя домовласника чи громадянського суспільства.

Однак слід підкреслити той факт, що це здебільшого описи, а не нормативні твердження. Коли сам Будда має нагоду мати справу з тим, хто заслуговує на покарання, метод, який він використовує, явно є методом не насильства.

Буддійський ідеал, якому приділяється найбільша увага в буддійській політиці, - це ідеал універсального правителя, Чаккаватті. «Сутта, Чаккаватті», яка починається із заклику до монахів підтримувати самих себе, створює початкову двозначність щодо того, чи слід розглядати цей твір як серйозну політичну пропозицію на кшталт "Республіки" Платона, чи як аналогію для саморозуміння і дисципліни. Так чи інакше, відмінною рисою Чаккаваті є правління над "землею на кордонах моря, завоювавши територію не силою, а справедливістю".(посилання) Благородне завдання Чаккаватті - надавати захист, притулок і безпеку всім, включаючи птахів і тварин, і шукати правильних дій від правильного вчителя, вважаючи Дгарма єдиним дороговказом і опорою. Тут не описано жодної конкретної політики, але контраст між завоюванням справедливістю і завоюванням силою дозволяє припустити, що те саме стосується і внутрішньої політики.

Це додатково підтверджується розповіддю про занепад, який супроводжує першого призначеного царя через те, що він не консультується зі своїм Вчителем щодо обов'язків *sakkavattin*. Коли в результаті його правління «згідно з його власними ідеями» з'являються несправедливості в країні, радники повідомляють йому про ці обов'язки (але особливо не про Дгамму).

Тоді призначений цар вживає таких заходів, але нехтує добробутом бідних. Це призводить до випадків крадіжки, якою цар займається лише в індивідуальному випадку, надаючи злочинцю гроші, що заохочує крадіжку, а не переконує її, і король незабаром вловлює цей факт, і третій злочинець втрачає лотерею, а також свою голову. Запровадження смертної кари також не переконує від крадіжок, вказуючи на початкову невдачу політики, але робить злодіїв ще більш відчайдушними і, отже, більш жорстокими, з цього моменту процес дезінтеграції триває.

Таким чином, «Чаккаватті-сутта», здається, говорить нам не про те, що застосування насильства є необхідною складовою підтримки суспільного порядку, а скоріше є першою ознакою його розпаду та призводить лише до ще більшого насильства та подальшого безладу. Це відповідає представленому вище розумінню причинності насильства. Ми повинні виключити буддизм із товариства індуїзму та джайнізму, дозволивши окремий стандарт поведінки для господаря та царя.

Таким чином, раннє буддійське ставлення до політичної влади не може бути ставленням схвалення в тому вигляді, в якому воно існує. Безсумнівно, це не означає, що буддисти повинні ображати і різко висловлюватись на адресу політичної влади, що призведе до подальшого зростання насильства, спрямованого проти них. Але це ставить під сумнів тісний зв'язок буддизму з політичною владою в пізніші часи. Проте Джон Стронг у своєму дослідженні «Ашокавадани» аналізує, жахливі діяння першого буддійського царя Ашоки, що збережені в буддійських текстах (Strong, 2008, p. 42).

Відповідь досить складна, але, принаймні спочатку, можна припустити, що включення цих актів відображає основне побоювання буддистів щодо інституту царської влади як невід'ємно, можливо, неминуче, схильного до таких дій.

Таким чином, ранній буддизм не схвалював застосування насильства з боку царів, більше ніж будь-кого іншого, а просто приймав це як факт і робив те, що відповідало обставинам. Як робить висновок Чакраварті, хоча Будда не пропонував теорію *sakkavattin* жодному з справжніх царів, «буддисти... розвинули ідею *sakkavatti dhammiko dhammaraaga*, який, справедливим застосуванням влади, відіграє ключову роль у перетворенні суспільства», як протидію надмірностям справжніх правителів (Chakravarti, Uma, 1987, p. 176).

Слід зазначити, що мета буддійського егалітаризму полягала не в заміні однієї варни іншою, у постійній боротьбі всередині самої системи, а в тому, щоб дозволити кожному досягти звільнення. Одним із наслідків цього є припинення підпорядкування класу кшатріїв класу шукачів звільнення, оскільки вимагати від

військового класу діяльності, яка не сприяє їхньому власному звільненню, означає жертвувати своїм добробутом, що суперечить поняттю рівності живих істот.

Таким чином, буддизму довелося б заперечувати інструментальне використання насильства для захисту навіть самого себе і шукати інший метод для подолання насильства. Це, як ми знаходимо в «Дгаммападі», розуміння причин насильства та ненасильницького вирішення проблеми. На певному рівні складний механізм держави для підтримки суспільного порядку стає непотрібним або навіть контрпродуктивним. Але, зіткнувшись з реальним існуванням царів і армій, буддисти висунули модель царської влади, яка править без покарання, видає закони без примусу. Проблема полягає в тому, що зі збереженням пануванням царя старі методи надто легко використовувати для нової мети без поділу влади між політичними та релігійними громадами.

Отже, коли буддисти стикаються з проблемами війни або тероризму, їх тягне у двох різних напрямках. З одного боку, класичні джерела вчать суворому ненасильству, тоді як з іншого боку, буддистські держави не протидіяли застосуванню сили і часто посилалися на релігію як виправдання для військових кампаній (слід зазначити, що війни рідко - якщо колись - використовувалися буддистами з метою релігійного примусу). Хоча ненасилля може бути життєздатним вибором для тих, хто зрікся світу, незрозуміло, чи він може забезпечити дієву основу для суспільства. Заборона на застосування сили навіть для самозахисту також суперечить моральній інтуїції багатьох людей. Звичайно, будь-якій розумній людині було б добре звернути увагу на три пункти, які часто повторюють буддисти, а саме важливість прагнення зрозуміти причини конфлікту, виявляти співчуття до опонентів і намагатися вирішувати суперечки мирними засобами.

Висновок до розділу

Буддійські моральні вчення вважаються заснованими на космічному законі Дгарми, а не на заповідях, переданих Богом. Буддизм стверджує, що вимоги цього закону були відкриті просвітленими вчителями і можуть бути зрозумілі

кожному, хто розвине необхідне розуміння. Ведучи моральне життя, людина стає втіленням Дхарми, і кожен, хто живе таким чином і дотримується заповідей, може очікувати хороших кармічних наслідків, таких як щастя в цьому житті, хороше переродження в наступному і, зрештою, досягнення нирвана.

Буддійські моральні вчення наголошують на самодисципліні (особливо для тих, хто обрав життя ченця чи черниці), великодушності (дана), ненасильстві (ахімса) і співчутті (каруна). Буддизм магаяни приділяє особливу увагу служінню іншим, що іноді призводило до конфлікту між співчуттям і дотриманням заповідей. Хоча поняття «вмілих засобів» мали певний вплив на буддистську етику, панує думка, що заповіді виражають вимоги Дхарми, які не можна порушувати.

ВИСНОВКИ

Це дослідження містить історико-філософський аналіз буддійського вчення про агімсу-принцип ненасилля. Результати дослідження підтверджують, що агімса є одним із фундаментальних етичних принципів буддизму і має велике значення в духовному та соціальному житті буддійської спільноти.

В розділі «Агімса в буддійській етиці» ми дослідили буддійські моральні дисципліни, включаючи філософські принципи агімси та її порівняння з іншими ненасильницькими концепціями. Показано, що агімса функціонує як універсальний моральний принцип, застосовний до всіх живих істот, і сприяє розумінню динаміки та причинно-наслідкових зв'язків насильства.

У розділі «Філософсько-історичний аналіз вчення про агімсу в канонічних текстах» досліджено роль джатак у формуванні принципу агімси та буддійського духовного шляху, що сприяє моральному розвитку та практиці ненасильства.

Результати дослідження підтверджують, що агімса в буддизмі є важливим принципом, який сприяє етичному життю і гармонізує стосунки між людьми та іншими живими істотами. Враховуючи важливість ненасилля в буддійській етиці, це дослідження створює основу для подальших досліджень у галузі буддизму, етики та соціальної філософії.

Це дослідження допомагає глибше розуміти буддійське вчення про агімсу, принцип ненасилля, його філософські та історичні аспекти. Виявлено, що агімса виступає як основний стовп етичної системи буддизму, сприяючи розвитку моральності, мирного співжиття та гармонії у суспільстві.

Це дослідження також свідчить про актуальність теми агімси в контексті сучасного світу, де насильство та конфлікти залишаються серйозними проблемами. Вчення про агімсу надає важливі настанови та розуміння, як уникати насильства, розв'язувати конфлікти мирним шляхом та сприяти побудові гармонійного суспільства.

У цьому дослідженні були використані буддійські канонічні тексти та філософські трактати а також буддологічні та історико-філософські, релігієзнавчі роботи. З огляду на це, запропоноване дослідження має наукову

обґрунтованість і дозволяє отримати більш повне уявлення про агімсу в буддизмі.

Отже, висновки цього дослідження підкреслюють важливість агімси в буддистській етиці та її потенціал для розвитку мирного та етичного суспільства. Розуміння та застосування цього принципу можуть сприяти покращенню як особистого життя, так і взаємин між людьми, сприяючи спокою, гармонії та розумінню серед різних культур і спільнот. В сучасних міжнародних умовах, коли існують різні конфлікти та насилля не зменшують, буддійське вчення про агімсу зберігає актуальність. На мою думку, ця робота має перспективу для подальшого розвитку та ширшого опрацюванні.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕК

- Adam, M. T. (2005). Groundwork for a Metaphysic of Buddhist Morals: A New Analysis of puñña and kusala, in light of sukka. *Journal of Buddhist Ethics*, vol12.
- Bodhi, B. (Trans.). (2016). *The Buddha's teachings on social and communal harmony: An Anthology of Discourses from the Pali Cannon*. Wisdom Publications.
- Chakravarti, U. (1987). *The Social Dimensions of Early Buddhism*.
- Chatterjee, S., & Dutta, D. (2016). *An Introduction To Indian Philosophy*. MotilalBanarsidass Publishers.
- Dasgupta, S. (1951). *A History of Indian Philosophy, Vol.1*. Cambridge University Press.
- Burma Pitaka Association, *Ten Suttas from the Digha Nikaya: Long discourses of the Buddha*. Rangoon, Burma, 1984. Reprinted in the *Bibliotheca Indo-Tibetica Series*, No. XII, Sarnath, Varanasi, 1987.
- Easwaran, E. (Trans.). (2008). *The Dhammapada*. Nilgiri Press.
- Gethin, R. (1998). *The Foundations of Buddhism*. Oxford University Press.
- Gokhale, B. G. (1996). *Early Buddhist Kingship*. *Journal of Asian Studies*.
- Goodman, L. (2015). *Virtue in Buddhist Ethical Traditions*. In L. Besser-Jones & M. Slote (Eds.), *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, p. 93.
- Keown, D. (2005). *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*.
- Nyantiloka. (2001). *The word of the Buddha*,
- Piyatissa, V. K., & Anderson, T. (2012). *Buddha's Tales for young and Old Volume 2 - Illustrated*.
- Chandel, Bhuvan, ed. *Nature of Violence*. Publication Bureau, Panjab University, Chandigarh; 1980
- Sacred Books of the East (SBE)*, Vol. XXXVI. *The Questions of King Milinda, Part II*. Tr. From Pali by T. W. Rhys Davids, (Ed.) Max Muller. Motilal Banarsidass.
- Sayadaw, M. (1985). *Brahmavihara Dhamma. The socialist Republic of the Union of Burma*.

Ghosh, Indu Mala. Ahimsa, Buddhist and Gandhian. Delhi, India: Indian Bibliographies Bureau : Balaji Enterprises, 1988.

Kalupahana, David J., A path of righteousness: Dhammapada: an introductory essay, together with the Pali text, English translation, and commentary. Lanham MD : University Press of America, 1986.

Pali Text Society, 1954-1959, The Middle Length Sayings (Majjhima Nikaya). trans, I.B. Horner, London: Luzac & Co.

Strong, John, 1948- The legend of King Asoka : a study and translation of the Asokavadana Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983. Princeton library of Asian translations.

Kothari, Valchand P., The law of non-violence (ahimsa) and its relevance for all times, extensively edited by Donald H. Bishop. 1st ed. Sholapur: Jaina Samskriti Samrakshaka Sangha, 1975.

Pali Text Society, 1917 The Book of the Kindred Sayings (Samyutta-Nikaya).Translator, Mrs Rhys Davids. London: Oxford University Press.