

Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

Факультет психології

Кафедра філософії, соціології та релігієзнавства

БАКАЛАВРСЬКА РОБОТА

ОР «Бакалавр»

на тему «Взаємозв'язок найважливіших понять етики буддизму»

Виконала: студентка IV курсу,

групи ФЛ-41

спеціальності 033 «Філософія»

Іваніщак В.Р.

Керівник: Даниляк Р.П.

Рецензент: Гайналь Т.О.

Івано-Франківськ – 2025 р.

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФСЬКО-СВІТОГЛЯДНІ ОСНОВИ БУДДИСТСЬКОЇ ЕТИКИ: РЕЛІГІЙНО-ДОКТРИНАЛЬНИЙ АНАЛІЗ.....	6
1.1 Буддистська етика як складова релігійно-філософського світогляду: онтологічні та аксіологічні аспекти.....	6
1.2. Канонічні джерела буддистської етики: аналіз текстів Тріпітаки, махаянських сутр та шкіл буддистської філософії	11
РОЗДІЛ 2. НОРМАТИВНО-ЕТИЧНИЙ ТА ПРАКСЕОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС БУДДИСТСЬКОЇ ЕТИКИ: КОНЦЕПЦІЙНИЙ АНАЛІЗ	18
2.1. Чотири благородні істини та Вісімковий шлях як базові морально-етичні категорії буддистського вчення.....	18
2.2. Етика співчуття та принцип ненасильства (ахімса) у буддизмі: філософське осмислення та практичні аспекти реалізації	22
2.3. Регулятивні механізми буддистської моралі: П'ять заповідей мирян, Десять параміт та Чернечий кодекс Віная.....	24
РОЗДІЛ 3. ПРОБЛЕМНІ АСПЕКТИ БУДДИСТСЬКОЇ ЕТИКИ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ СОЦІАЛЬНИХ ТА ФІЛОСОФСЬКИХ ВИКЛИКІВ.....	29
3.1. Буддистська етика у контексті сучасних глобальних проблем: моральні дилеми екологічної кризи, технологічного прогресу та біоетики	29
3.2. Співвідношення універсальних моральних принципів буддизму та ситуативної етики: проблема морального релятивізму	35
3.3. Буддистська етика у міжкультурному дискурсі: компаративний аналіз з етичними концепціями християнства, конфуціанства та західної філософії	38
ВИСНОВКИ.....	44
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:.....	46

ВСТУП

Буддистська етика є унікальною морально-філософською системою, що вирізняється своєю цілісністю та глибиною. На відміну від західної традиції, де моральні принципи часто ґрунтуються на раціональних аргументах чи релігійних заповідях, буддистська етика поєднує духовні, психологічні та соціальні аспекти поведінки. В умовах глобалізації та посилення інтересу до східних філософських традицій дослідження проблемного поля буддистської етики набуває особливої актуальності.

Сучасна етична думка стикається з низкою викликів, таких як переосмислення моральних норм у сфері біоетики, соціальних прав людини та сприяє утворенню екосвідомого суспільства. Буддистська етика пропонує власний підхід до розв'язання цих питань через концепцію ненасильства (ахімса), співчуття (каруна), усвідомленості (саті), взаємозалежного виникнення (пратітья-самутпади) та орієнтацію на суспільне благо. Крім того, буддизм формує моральний кодекс, що ґрунтується на самодисципліні та власній відповідальності за вчинки.

З огляду на це, дослідження проблемного поля буддистської етики сприяє розширенню уявлень про можливості морального самовдосконалення людини, розвитку. Ця робота має як теоретичне, так і практичне значення, оскільки аналіз буддистської етики може бути використаний у сфері міжкультурного діалогу, психологічного консультування та етичного виховання.

Об'єктом дослідження є буддистська етика як філософсько-релігійна система моральних цінностей і норм.

Предметом дослідження виступає взаємозв'язок найважливіших понять етики буддизму, зокрема її основні принципи, специфіка моральних норм і можливості їх адаптації в сучасному суспільстві.

Метою бакалаврської роботи є встановлення взаємозв'язку між ключовими поняттями етики буддизму – кармою, пратітья-самутпадою, ахімсою, каруною, шуньятою, Чотирма благородними істинами, Вісімковим шляхом та кодексом

Віная – із урахуванням їхнього філософсько-світоглядного, нормативно-етичного та пракселогічного значення.

Завдання дослідження:

1. Охарактеризувати філософсько-світоглядні основи буддистської етики, зокрема онтологічні та аксіологічні аспекти, а також їх відображення в канонічних джерелах.
2. Дослідити основні морально-етичні категорії буддизму, такі як Чотири благородні істини, Вісімковий шлях, ахімса, каруна та карма, а також механізми їх практичного втілення.
3. Проаналізувати проблемні аспекти застосування буддистської етики в умовах сучасних глобальних викликів, включаючи екологічну, біоетичну та технологічну проблематику.
4. Виявити специфіку буддистського підходу до морального релятивізму та співвідношення універсальних і ситуативних етичних принципів.
5. Здійснити компаративний аналіз буддистської етики з основними етичними системами (християнство, конфуціанство, західна філософія) для виявлення її потенціалу в міжкультурному дискурсі.

Дослідження охоплює період розвитку буддистської етики від її виникнення в VI–V століттях до н.е. в Індії до сучасного етапу, з акцентом на її адаптацію в європейському та світовому контексті. Територіальні межі роботи охоплюють країни традиційного поширення буддизму (Індія, Тибет, Китай, Японія, країни Південно-Східної Азії) та західні країни, де буддистська етика набуває популярності в контексті міжкультурного діалогу та сучасних етичних концепцій.

Проблематика буддистської етики досліджувалася як вітчизняними, так і зарубіжними науковцями. Серед українських дослідників вагомий внесок зробили А. Стрелкова, яка розглядала взаємозв'язок етики та онтології людського буття у буддизмі, І. Колесник, який досліджував питання насильства і війни у буддизмі та трансформаційні процеси в буддизмі Заходу, О. Марченко, що аналізував релігійно-етичні засади господарської етики буддизму, та Х. Кушнір, яка вивчала буддистську економіку. Серед зарубіжних дослідників слід відзначити Д. Кеона,

П. Харві, Р. Гетіна, Ч. Гудмена, К. Джаванауда, Дж. Хьюза та Дж. Шліттера, які розглядали різні аспекти буддистської етики в контексті сучасних глобальних викликів, зокрема екологічних, біоетичних та технологічних проблем.

У процесі дослідження використовувалися різні методи, що дозволяють комплексно розглянути проблемне поле буддистської етики. Порівняльно-історичний метод дав змогу простежити еволюцію буддистських етичних норм та їхні трансформації у різних напрямках буддизму. Феноменологічний метод сприяв розкриттю специфіки етичного досвіду в буддистській традиції, дозволяючи зрозуміти, як моральні принципи сприймаються та реалізуються на практиці. Аналітичний метод використовувався для критичного осмислення наукових підходів до буддистської етики та її взаємозв'язку із сучасними моральними концепціями. Таким чином, поєднання цих методологічних підходів забезпечило всебічне і науково обґрунтоване висвітлення досліджуваної проблематики.

Результати цього дослідження можуть бути використані у викладанні курсів із релігієзнавства, філософії моралі, етики та міжкультурних комунікацій. Аналіз буддистської етики також може сприяти розвитку прикладної етики, особливо в галузях психологічного консультування, соціальної роботи та корпоративного управління.

Бакалаврська робота складається зі вступу, трьох розділів, що містять вісім підрозділів, висновків та списку використаних джерел, який складається із 25 найменувань. Загальний обсяг роботи становить 49 сторінки, з яких 43 сторінки основного тексту.

РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФСЬКО-СВІТОГЛЯДНІ ОСНОВИ БУДДИСТСЬКОЇ ЕТИКИ: РЕЛІГІЙНО-ДОКТРИНАЛЬНИЙ АНАЛІЗ

1.1 Буддистська етика як складова релігійно-філософського світогляду: онтологічні та аксіологічні аспекти

Буддистська етика є одним із найдавніших і найкомплексніших морально-філософських вчень, що виникло у I століттях до н.е. в Північній Індії та з часом стало невід'ємною складовою світового релігійного та філософського дискурсу. Вона формувалася в контексті загального світогляду раннього буддизму, базуючись на вченні Сіддхартхи Гаутами (Будди) про Дхарму – універсальний закон існування, який включає не лише онтологічні принципи буття, а й моральні засади поведінки [13 с. 165-167].

Буддистська етика базується на онтологічних засадах. Вона не ґрунтується на зовнішніх приписах, а базується на внутрішньому усвідомленню та особистій відповідальності людини за своє життя. Однією з ключових онтологічних основ буддизму є концепція пратітья-самутпади (взаємозалежного виникнення), що безпосередньо впливає на моральний вибір: будь-яка дія спричиняє наслідки (карма). Людина у буддизмі визначає власне майбутнє та інших особистостей, також цей вплив поширюється і на довкілля, що й і впливає на всеохоплююче поле на якому і ґрунтується буддистська етика [19 с. 13-14].

З онтологічної точки зору буддизм заперечує існування фіксованого, незмінного «я». Усі елементи буття, включаючи саму особистість, є тимчасовими та взаємозалежними. Відповідно до цього буддистська моральність є наслідком вірування у вчення про «не-я» (анатман), згідно якому людина є лише тимчасовим потоком свідомості, який підпорядкований причинно-наслідковому зв'язку (кармі). Коли людина усвідомлює порожність речей і власного «я», вона перестає бути підвладною закону карми та досягти стану «порожнечі» – істинного стану свідомості. У стані «порожнечі» людина усвідомлює, що позбавлення від карми

досягається через недіяння, в якому відсутня прив'язаність до результату дій. Свобода у буддизмі передбачає усвідомлення причинно-наслідкового зв'язку дій, оскільки відповідальність за них закладена у самих діях і є неминучою [14 с. 256-264].

Аксіологічний аспект буддистської етики формується на основі онтологічних уявлень і визначає її систему цінностей. Головними моральними орієнтирами виступають ахімса (ненасильство), каруна (співчуття) та ідеал бодгісаттви, що передбачає відмову від особистого спасіння заради допомоги іншим. Якщо в західній традиції добро і зло часто сприймаються як дуалістичні категорії, то в буддизмі вони визначаються через рівень усвідомленості: зло – це неусвідомленість, прив'язаність, а добро – це звільнення від страждань через мудрість та правильні дії [13 с. 176-183].

Отже, буддистська етика є цілісною системою, у якій онтологічні уявлення про відсутність стабільного «я» та принцип причинно-наслідкових зв'язків (пратітья-самутпади) визначають аксіологічні орієнтири, спрямовані на моральне вдосконалення. Це означає, що етичні принципи буддизму не є просто набором правил, а логічним продовженням філософського розуміння реальності. Усвідомлення взаємозалежності всіх явищ створює основу для моральної відповідальності, що мотивує індивіда до правильних вчинків не через страх покарання чи нагороди, а через розуміння їхніх наслідків.

На відміну від інших морально-філософських традицій, де етичні засади часто спираються на зовнішній світ, буддизм пропонує підхід, заснований на саморефлексії та поступовому самовдосконаленні. Оскільки в буддизмі не існує концепції єдиного, вічного морального закону, поведінка людини оцінюється крізь призму її свідомого вибору. Моральні вчинки визначаються не обов'язковими догмами, а рівнем розуміння взаємозалежності всіх явищ та здатністю уникати страждань. Такий підхід допоміг сформувати фундаментальні засади буддистської етики, які з часом видозмінювалися під впливом взаємодій з іншими культурами.

Історичний розвиток буддистської етики пройшов кілька важливих етапів, кожен із яких не лише розширював її морально-філософські основи, а й спричиняв

трансформацію етичних принципів відповідно до суспільних змін. Перший етап формування буддизму припадає на VII—V століття до н.е. пов'язаний із реальною особою засновника буддизму. Постать Будди є відомою під різними іменами: Сіддхартха (той, хто досяг мети), Гаутама (родове ім'я, що вказує на походження з роду Готамів), Шак'ямуні (мудрець із племені шак'їв) і, нарешті, Будда (Просвітлений).

Зміст ранньої буддистської етики знайшов своє вираження у текстах Трипітаки, яка складається із трьох частин: Віная пітака («Кошик уставу»), Сутта пітака («Кошик настанов»), Абхідхамма пітака («Кошик чистого знання»). Вони не лише містили настанови щодо правильного способу життя, а й окреслювали фундаментальні моральні принципи, серед яких особливе місце посідало ненасильство (ахімса), що виступало основним критерієм оцінки людських вчинків. Співчуття (каруна) доповнювало концепцію морального вдосконалення, роблячи його не просто особистим завданням, а етичною відповідальністю перед іншими живими істотами [13 с. 176-183].

Розквіт буддизму відбувся за часів правління індійського царя Ашоки у IV-III столітті до н.е. Його правління сприяло поширенню буддизму внаслідок завоювання прилеглих країн. При цьому спостерігалися кілька особливостей цього процесу. По-перше, чим далі буддизм поширювався на Схід, особливо в Південно-Східній Азії, тим більше слабшали його позиції в Індії, де нині буддисти становлять лише незначний відсоток населення.

По-друге, буддизм зумів органічно інтегруватися в культурні традиції різних народів, не руйнуючи їхніх вірувань, а навпаки, включаючи місцевих богів до буддійського пантеону в підлеглому статусі.

Ще однією особливістю поширення буддизму було те, що він здебільшого поширювався в країнах із приблизно таким самим рівнем культурного розвитку, як в Індії часів його зародження. Тому буддизм не завжди витісняв місцеві релігії, а співіснував із ними.

Поширення буддизму відбувалося переважно завдяки діяльності ченців-місіонерів. Вони прибували в нові країни, привозячи канонічні тексти, які потім

перекладалися та коментувалися місцевими вченими. На основі цих текстів формувалися громади, а згодом і самостійні школи буддизму.

Якщо раніше буддистська етика була зосереджена на внутрішньому вдосконаленні особистості, то тепер вона стала інструментом управління державою та гармонізації суспільства. Такий підхід зробив буддистські моральні принципи універсальними та застосовними як у релігійній, так і в політичній сферах, що сприяло подальшому поширенню буддизму далеко за межі Індії. [13 с. 193-203].

Подальший розвиток буддистської етики характеризується розділеннями на два основні напрями – Тхераваду та Махаяну. У традиції Тхеравади, що поширилася в Шрі-Ланці, Таїланді, Лаосі, та Південно-Східній Азії, наголос робився на індивідуальному самовдосконаленні, аскезах та суворому дотриманні моральних норм. Моральний ідеал у цьому напрямі буддизму був зосереджений на прагненні до нирвани через дотримання правил шила (моральної дисципліни) та заглиблення у вчення Будди. Вважається, що досягнення до нирвани є можливим лише для обраних ченців, які суворо дотримуються буддійських ритуалів та дисципліни. Миряни ж можуть лише частково покращити свою карму, накопичуючи «малі заслуги» через дотримання заповідей, відвідування монастирів, участь у релігійних церемоніях та милостиню ченцям.

Махаяна розвинулася у Китаї, Тибеті, Японії, Монголії та країнах Далекого Сходу. Вона внесла суттєві зміни у розуміння морального ідеалу. Тут відбувся зрушення від індивідуального спасіння до етики суспільного служіння, що змінила акценти буддистської етики. Якщо у Тхераваді головною метою було власне звільнення від страждань, то у Махаяні формується новий моральний ідеал – бодгісаттви, згідно з яким найвищою чеснотою є не лише особисте прагнення до нирвани, а й допомога іншим мирянам у досягненні просвітлення.

Таким чином, в етиці махаяни відбувся перехід від егоцентричної моделі морального вдосконалення до альтруїстичної концепції співчуття (каруна), що стало центральним принципом цього напрямку. Ідея бодгісаттви передбачала жертовність, самопожертву та активну участь у долі інших людей, що значно розширило соціальну функцію буддистської етики. Завдяки цьому буддизм

Махаяни набув більш інклюзивного характеру, а його етичні засади стали доступними не лише для ченців, а й для мирян, що сприяло його широкому поширенню в різних культурах [10 с. 45-46].

Саме на цьому етапі розвитку буддистської етики відбулося концептуальне переосмислення її призначення: від особистого духовного порятунку – до соціальної відповідальності та служіння суспільству, що визначило подальші моральні орієнтири цього напрямку буддизму.

Другий етап розвитку буддистської етики, що охоплює V–XIII століття, відзначається її систематизацією та включенням у філософські системи різних культур. Особливого розвитку в цей період набув Чань-буддизм у Китаї та Дзен-буддизм у Японії, що змістили акцент з формальної етики на більш інтуїтивну реалізацію моральних принципів через особистий досвід. Якщо в ранньому буддизмі та традиції Тхеравади моральні приписи мали чітко визначений характер і регулювали поведінку згідно з канонічними текстами, то в Чань-буддизмі та Дзен-буддизмі відбувалося переосмислення етичних принципів: головним стало не дотримання певних норм, а безпосереднє переживання істини та спонтанне вираження моральної свідомості у повсякденному житті.

У цьому контексті Дзен-буддизм почав розглядати етику не як набір правил, а як спосіб буття, що стало важливою зміною у сприйнятті моральності. Згідно з цим підходом, істинно моральна поведінка не може бути штучною або нав'язаною – вона має бути природним проявом просвітленої свідомості. Це означало, що етика перестала сприйматися як зовнішня регуляція поведінки, а натомість стала виявом внутрішнього духовного розвитку.

У Тибеті буддистська етика зазнала значного впливу від місцевих релігійних традицій, що і зумовило утворення нового напрямку – Ламаїзму. Тут сформувалася складна система моральних обов'язків і практик, що поєднувала медитативні та ритуальні аспекти з етичним самовдосконаленням. Велике значення надавалося ролі духовних наставників – лам, які виступали як провідники у релігійному житті. Окрім класичних буддійських чеснот, таких як співчуття (каруна) та ненасильства (ахімса) тибетський буддизм підкреслював важливість посвяти, мантр, візуалізацій

божеств та езотеричних практик як засобів очищення карми та прискорення духовного розвитку [13 с. 203-218].

Цей період виокремився тим, що буддистська етика зазнала глибоких концептуальних змін, що і заклало основу для подальшої інтеграції буддизму у світову філософську думку та його адаптації до різних соціокультурних умов.

Наступний період, коли буддистська етика пройшла процес секуляризації та соціальної трансформації, що і посприяло на її включенню в глобальний філософський дискурс. Це заклало основу для її подальшої еволюції у XX-XXI століттях, коли буддистські принципи стали активно використовуватися не лише в релігійному та філософському контекстах, а й у сферах гуманітарних наук, соціальної політики, екологічної етики та правозахисного руху.

Зокрема, наукова сфера звернула увагу на космологічні ідеї та на буддійську епістемологію. Психологія ж почала активно використовувати елементи медитації та методів змін свідомості, що посприяло розвитку секулярних форм психотерапії. В культурній сфері буддизм адаптувався до заходу, проявляючись через публікацію книг, організацію Інтернет-спільнот і сайтів, а також через вплив на музичну культуру Заходу [9 с. 188-197].

Буддистська етика продовжує адаптуватися до нових соціальних викликів, проте її сучасне трактування виходить далеко за межі традиційних релігійних рамок. Вона стала універсальною моральною системою, що пропонує етичні орієнтири для світу. Використання буддистських ідей у сфері психології, екології та міжкультурного діалогу підтверджує, що її універсальні принципи залишаються актуальними і на сьогодні.

1.2. Канонічні джерела буддистської етики: аналіз текстів Тріпітаки, махаянських сутр та шкіл буддистської філософії

Розгляд буддистської етики неможливий без аналізу її канонічних джерел, які є фундаментом морально-філософської системи буддизму. Основними

текстами, що визначають буддистську етику, є Тріпітака (Три кошики) в традиції Тхеравади, махаянські сутри та коментарі шкіл буддистської філософії, які розширювали та інтерпретували первинне вчення Будди. Важливим аспектом дослідження буддистської етики є історичний аналіз формування канону та внесок науковців, які займалися його вивченням.

Історія становлення буддистського канону сягає перших століть після нірвани Будди. Вже під час Першого буддистського собору, що відбувся приблизно 486 року до н.е. у Раджагаха, було здійснено перший усний переказ вчення та сформовано перші розділи Тріпітаки (Віная-пітака та Сутта-пітака). Його учасники прагнули зафіксувати автентичність висловлювань Будди та забезпечити збереження його доктрини без викривлень. Важливою рисою цього етапу було те, що текст існував виключно в усній формі, передаючись від учителя до учня через переповідання.

Другий буддистський собор, який відбувся приблизно через сто років після першого у Вайшалі, засвідчив перші розбіжності в інтерпретації дисциплінарних правил (Віная), що спричинило поділ громади на ортодоксальну групу Стхавірою (Тхеравада) та Махасангікою (Махаяна). Цей собор заклав основу для поступової диференціації буддистської традиції, що стало передумовою для подальшого формування різних канонічних традицій. Водночас він сприяв систематизації правил поведінки ченців, що мало суттєвий вплив на моральну систему буддизму.

Третій буддистський собор, скликаний за наказом царя Ашоки приблизно 250 р. до н.е., мав на меті усунути суперечності між різними буддистськими громадами та утвердити ортодоксальний канон. Саме в цей період відбулося остаточне утвердження текстів, які стали основою палійського канону, зокрема Тріпітаки, яка відтоді була офіційно визнана як нормативне джерело для буддизму Тхеравади.

Подальший розвиток канонічних текстів тривав на Четвертому буддистському соборі, що відбувся в I столітті до н.е. на території Шрі-Ланки, коли палійський канон вперше було записано у письмовій формі. Цей процес знаменував перехід від усної традиції до фіксації текстів, що сприяло їхній стабілізації та поширенню серед ширшого кола практиків. Водночас у цей самий період відбувся

ще один Четвертий буддистський собор, але вже в Кашмірі, який організував кушанський імператор Канішка. На цьому соборі було кодифіковано санскритську версію канону, що пізніше стало основою для розвитку махаянської традиції. Таким чином, якщо шрі-ланкійський собор закріпив ортодоксальний палійський канон Тхеравади, то кашмірський сприяв формуванню нових інтерпретацій буддистської доктрини в межах Махаяни [4].

Порівняльний аналіз буддистських соборів свідчить про поступову еволюцію їхньої ролі від первинного усного збереження вчення до кодифікації та регіональної диференціації канонічних текстів. Якщо перші собори були спрямовані на збереження єдності буддистської громади та автентичності доктрини, то подальші собори зосереджувалися на систематизації текстів і їх адаптації до соціокультурних умов різних регіонів. Важливим наслідком цього процесу стало формування палійського канону в Шрі-Ланці та санскритського канону в Кашмірі, що відображає розмаїття інтерпретацій буддистської етики.

Ця різниця згодом сприяла виникненню двох основних традицій буддизму – Тхеравади та Махаяни. Якщо в Тхераваді зберігся акцент на індивідуальній духовній дисципліні та суворому дотриманні моральних норм, то Махаяна наголосила на ідеї співчуття та соціальної відповідальності, що знайшло відображення в її сутрах та коментарях.

Тріпітака як основне джерело буддистської етики складається з трьох частин: Віная-пітака (дисциплінарні правила), Сутта-пітака (проповіді Будди) та Абхідхамма-пітака (філософське осмислення вчення). Віная-пітака містить детальні моральні приписи для ченців і мирян, встановлюючи правила, які регулюють етичну поведінку. Абхідхамма-пітака, будучи більш складним трактатом, розглядає психологічні основи моралі через аналіз свідомості та емоційних станів.

На відміну від Тріпітаки, яка є основою школи Тхеравади, махаянські сутри з'явилися пізніше, починаючи з II століття н.е., та суттєво розширили етичну концепцію буддизму. Якщо у Тхераваді моральні приписи були зосереджені на особистій дисципліні та дотриманні шила (морального кодексу), то махаянські

сутри розвинули концепцію співчуття (каруна) та альтруїстичного служіння як вищих моральних принципів. Основним критерієм етичної поведінки стає не лише особисте вдосконалення, а й активна допомога іншим істотам у досягненні просвітлення [13 с. 193-203].

Порівнюючи основні махаянські сутри, можна виділити різні акценти у їхньому етичному підході. Лотосова Сутра наголошує на рівності всіх живих істот у їхньому потенціалі до досягнення нирвани. Якщо в ранньому буддизмі просвітлення розглядалося як результат суворої особистої практики, то в Лотосовій Сутрі стверджується, що будь-яка людина, незалежно від соціального статусу чи духовного рівня, має шанс досягти просвітлення шляхом віри та відданості буддистській традиції [12].

Сутри Мудрості проголошують ключову для махаянської філософії концепцію порожнечі (шуньяти), що вказує на відсутність сталого «я» та власної природи у всіх явищ. Ця ідея лежить в основі нового морального бачення, де співчуття і мудрість постають як нероздільні складові просвітленої свідомості. Найглибше ця концепція розкривається в таких текстах, як Діамантова Сутра та Сутра Серця. У них пропонується етика, що не спирається на зовнішні норми чи приписи, а виникає з безпосереднього досвіду порожнечі. У такому підході моральна дія не є обов'язком або реакцією на правила – вона постає як природне, спонтанне вираження свідомості, яка осягнула взаємозалежну природу буття. З огляду на це, суб'єктивна ідентичність зникає, а дія стає вільною від егоцентризму, вкоріненою в глибокому усвідомленні єдності всього сущого [16].

Сутра Квіткової Прикраси поєднує етичні аспекти обох попередніх текстів, проте в більш космологічному контексті. Вона розглядає моральність як вираження загальної взаємопов'язаності всіх живих істот. У цьому контексті добро і зло не є дуалістичними категоріями, як у традиційних релігіях, а розглядаються як частини єдиного процесу взаємодії. Це розширює етичний горизонт Махаяни, додаючи до нього не лише стану співчуття, а й розуміння того, що будь-яка дія має вплив у всесвіті, що формує відповідальність не тільки на особистому, а й на метафізичному рівні [15].

Махаянські сутри формують комплексний етичний підхід, у якому поєднуються ідея загальної доступності до просвітлення (Лотосова сутра), ситуативна гнучкість моральних норм та намірі й усвідомлення (Сутра Мудрості) та космологічне усвідомлення взаємопов'язаності (Сутра Квіткової Прикраси). Ці тексти не суперечать одне одному, а утворюють цілісну етичну систему, у якій кожен аспект доповнює інші, формуючи глибоке й багатовимірне розуміння буддистської моралі.

Щодо змін у змісті текстів, етика тхеравади та махаяни демонструє принципово різні підходи до інтерпретації базових буддистських категорій. У Тхераваді ключовим залишається ідеал архата – особи, що досягла просвітлення через суворе дотримання Вісімкового шляху та моральної дисципліни (шила). Архат зосереджується на власному спасінні, уникаючи дій, що можуть прив'язати його до світу страждань (дуккха).

Махаяна, своєю чергою, критикує такий індивідуалістичний підхід, висуваючи натомість ідеал бодгісаттви, який не лише сам прагне нирвани, а й активно допомагає іншим істотам досягти просвітлення. Це кардинально змінює моральний пріоритет: якщо в Тхераваді вищою чеснотою є дисципліна і самоконтроль, то в Махаяні – співчуття (каруна) та самопожертва в ім'я загального блага.

Також варто зазначити, що тлумачення карми у цих двох напрямках відрізняється. У Тхераваді карма розглядається як чітка причинно-наслідкова закономірність, що визначає долю людини відповідно до її минулих дій. Махаяна, натомість, наголошує на гнучкості кармічних наслідків, припускаючи можливість звільнення від негативної карми через мудрість і співчуття, що значно посилює етичний акцент на альтруїзмі та активній допомозі іншим.

Розвиток махаянських текстів не лише розширив зміст буддистської етики, а й трансформував її акценти: від індивідуального морального вдосконалення у Тхераваді до соціальної відповідальності та універсального співчуття у Махаяні. Відмінності в текстах обумовлені не лише історичними та регіональними факторами, а й змінами в онтологічному та аксіологічному підґрунті буддистської

філософії, що формували моральні імперативи цих двох основних напрямів [13 с. 176-183].

Ця трансформація етичного дискурсу зумовила подальший розвиток буддистської думки в межах різних шкіл, які, адаптуючи вчення Будди до власних філософських та культурних традицій, сприяли розширенню моральних принципів та їхньому впливу на соціальні й політичні процеси.

Школи буддистської філософії, такі як буддизм Чистої Землі, Тяньтай та Хуаянь не лише уточнили концептуальні основи буддистської етики, а й надали їй нових акцентів, що сприяли формуванню багатовимірного розуміння моральності у межах буддистської традиції.

Буддизм Чистої Землі базується на вірі у співчутливу силу Будди Амитабхи завдяки якій відкривається шлях до переродження в Чистій Землі – проміжному простору, звідки легше досягти стану нірвани. Етична система цієї школи орієнтована переважно не на особисте зусилля, а на довіру до благодаті Амитабхи, що зробило її доступною для мирян і наблизило буддизм до практики духовної підтримки звичайної людини в повсякденному житті [7].

Школа Тяньтай заснована на вченні про Лотосову Сутру, яка стала основою для всіх буддистських вчень. Шлях до просвітлення відкривається через медитацію, споглядання та пізнання трьох істин – взаємозалежної природи явищ, їх порожнечі та серединного шляху. Етика школи тяньтай інтегрує в собі глибоке філософське осмислення реальності з медитативною практикою, спрямованою на гармонію між абсолютним і буденним [5].

Буддизм Хуаянь ґрунтується на Сутрі Квіткової Прикраси та вченні про взаємопроникнення всіх явищ. Її основними ідеями є порожнеча (шуньята) та взаємозалежність усього сущого, що відображено в образі Мережі Індри, де кожне явище є дзеркалом усього іншого. Етика Хуаянь заснована не лише на особистому спасінні, а й на глибокому усвідомленні єдності всього буття, що культивує стан співчуття (каруна) та етичної відповідальності за кожен прояв буття [6].

Аналіз буддистських текстів демонструє відмінності у підходах до моральності, що визначаються філософськими та культурними факторами

Тріпітака, акцентує увагу на індивідуальному моральному вдосконаленні через дисципліну та суворе дотримання правил, тоді як махаянські сутри зміщують акцент на співчуття та соціальну відповідальність. У цьому контексті школи буддистської філософії, такі як буддизм Чистої Землі, Тяньтай та Хуаянь, не лише уточнили етичні принципи, а й адаптували їх до нових соціальних і метафізичних концепцій.

РОЗДІЛ 2. НОРМАТИВНО-ЕТИЧНИЙ ТА ПРАКСЕОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС БУДДИСТСЬКОЇ ЕТИКИ: КОНЦЕПЦІЙНИЙ АНАЛІЗ

2.1. Чотири благородні істини та Вісімковий шлях як базові морально-етичні категорії буддистського вчення

Буддизм, як одна з найдавніших філософсько-релігійних систем світу, пропонує цілісне бачення морального життя, у центрі якого знаходяться Чотири благородні істини та Вісімковий шлях. У межах концептуального аналізу ці категорії не можна розглядати виключно як релігійні чи догматичні положення – вони функціонують як глибоко етична модель, покликана трансформувати особистість через моральну свідомість, інтелектуальне пробудження та духовну дисципліну. У цьому аспекті буддизм постає не стільки як віровчення, скільки як практична етична система, орієнтована на подолання страждання через моральне самовдосконалення, розуміння та співчуття. Центральну роль у цьому процесі відіграє усвідомлення (саті) – практика уважного спостереження за власними думками, емоціями та діями, яка є основним інструментом моральної трансформації. Саме завдяки розвитку внутрішньої уважності здійснюється перехід від опису екзистенційного стану до етичної дії, що заснована не лише на інтелектуальному осмисленні вчення, а на безпосередньому досвіді самоспостереження, контролю та морального вибору.

Етична функція Чотирьох благородних істин полягає у трансформації погляду людини на власне існування: від пасивного прийняття болю до активного морального реагування на нього. Перша істина стверджує, що життя є страждання (дукха), не є проявом песимістичного сприйняття світу, а радше є моментом усвідомлення моральної відповідальності за власне життя. Вона підкреслює, що фізичний біль, невдоволення, втрата і мінливість є невід’ємними аспектами людського буття. Визнання цієї істини – це етичний акт прозріння, що відкриває можливість моральної дії. У цьому контексті дукха постає не лише як факт

психофізичних переживань, а як екзистенційний феномен, що викликає людину до відповідальної моральної позиції. І тому, страждання розглядається не як пасивний стан, а як можливість для морального розвитку через усвідомлення та співчуття [19 с. 12-13].

Друга істина розкриває причину страждання – людську жадобу, прив'язаність та егоїстичність. Ця істина відрізняється від першої тим, що акцент переводиться із зовнішніх обставин на внутрішній стан суб'єкта. Страждання постає як наслідок морально хибного вибору, що ґрунтується на егоцентризмі та невігластві. Негативні якості людського характеру формують основу моральної дезорієнтації та призводять до дій, що відтворюють страждання як на особистісному, так і на соціальному рівні.

У різних школах буддизму інтерпретація цього причинного зв'язку між стражданням і моральною недосконалістю може мати різні акценти. Так, у традиції Тхеравада основний наголос робиться на індивідуальній моральній практиці, спрямованій на подолання негативних ментальних станів через особисту дисципліну, медитацію та усвідомлення. Тут етична трансформація мислиться як шлях до власного звільнення, де усунення жадоби, гніву та невігластва є передумовою досягнення нірвани. Натомість у Махаянській традиції розуміння причини страждання набуває більш соціально орієнтованого виміру: етична досконалість індивіда пов'язується із його відповідальністю за добробут усіх живих істот. У цьому контексті подолання життєвих спокус стає не лише умовою особистого звільнення, а також етичним обов'язком перед іншими, що реалізується через ідеал бодгісаттви – істоти, яка усвідомлено відмовляється від остаточного звільнення, щоб допомогти іншим подолати дукху. Таким чином, подолання страждання в буддизмі є результатом не пасивного очікування, а активної етичної роботи над собою, що в залежності від школи може мати як індивідуальну, так і колективно-альтруїстичну орієнтацію [13 с. 176-183].

Третя істина вказує на можливість припинення страждання, що уособлюється поняттям нірвани. У моральному контексті нірвана – це не просто звільнення від колеса сансари, а насамперед – етичний і психологічний стан внутрішнього

спокою, свободи, неупередженості та співчуття. Вона постає як досягнення такого рівня свідомості, при якому прив'язаність до тіла і розуму та егоїзм втрачають можливість вплив над особистістю. Нірвана є ідеалом етичної поведінки, коли індивід не підкоряється імпульсивним бажанням, а живе відповідно до усвідомлених моральних принципів [19 с. 14-16].

В Махаяні нірвана тлумачиться не як відхід від світу чи ескапізм, а як досягнення такого рівня внутрішньої звільненості, який дозволяє бути максимально ефективним у служінні іншим істотам. Саме звільнення від егоцентричних мотивацій робить особу здатною до глибокого співчуття (каруна) і практичного втілення цього співчуття в етиці активної взаємодії. У цьому сенсі ідеал нірвани реалізується в образі бодгісаттви – істоти, яка свідомо відкладає остаточне особисте звільнення задля допомоги іншим у подоланні дуккхи. Такий підхід вказує на соціальну функцію етичного звільнення: нірвана стає умовою формування морального суб'єкта, який не ізолюється, а навпаки – глибоко залучений до трансформації світу через етичну присутність, увагу та дію.

Четверта істина розкриває шлях, що веде до припинення страждання, який втілений у Вісімковому шляху. Він є конкретною інструкцією з реалізації моральної мети, що охоплює всі сфери життя особистості – від мислення до соціальної поведінки. Вісімковий шлях не лише вказує на засоби досягнення нірвани, а й формує етичну основу людського існування.

Структура Вісімкового шляху дозволяє розподілити його компоненти на три головні етичні блоки: сіла (моральна поведінка), самадхі (психічна дисципліна) та праджня (мудрість). Моральний аспект (сіла: правильна мова, поведінка, спосіб життя) акцентує на етично прийнятній поведінці в суспільстві: правдивість, ненасильство, утримання від шкідливих дій. Це формує базову етичну гігієну, що підтримує гармонію між особистістю і соціумом. Психічна стабільність (самадхі: правильне зусилля, увага, зосередженість) передбачає розвиток внутрішньої зібраності, концентрації та самоконтролю, що дозволяє людині адекватно реагувати на виклики та не піддаватися афектам. У свою чергу, мудрість (праджня:

правильні погляди і правильна рішучість) охоплює інтелектуально-моральне усвідомлення дійсності та усвідомлений моральний вибір [19 с.1-7].

Разом ці три компоненти формують не лише теоретичну конструкцію, а цілісний етичний алгоритм, що застосовується до повсякденного морального вибору. Наприклад, медитативна практика, яка у Вісімковому шляху є частиною самадхі, – це не лише засіб заспокоєння розуму, а й метод виховання внутрішньої уважності, що дозволяє вчасно розпізнавати виникнення шкідливих намірів і обирати етично прийнятну реакцію. Так само мова як об'єкт моральної практики – це не просто зовнішній прояв, а інструмент впливу на міжособистісну реальність. Правильна мова означає не лише уникнення брехні, а й розвиток навички говорити істинно, м'яко, своєчасно та із добрими намірами – що робить спілкування формою етичної дії.

Кожен елемент Вісімкового шляху виконує такі функції як: формування здатності особистості до дії, заснованої на мудрості, самодисципліні й моральному намірі. Це перетворює шлях на універсальний механізм етичної орієнтації, який не вимагає догматичної віри, а ґрунтується на досвіді, практиці та внутрішньому самопостереженні.

Ця триєдина структура наголошує на нерозривному зв'язку між внутрішнім наміром, свідомим контролем психічних процесів і зовнішніми діями. Саме тому Вісімковий шлях може розглядатися як своєрідний «етичний компас» – універсальний орієнтир, що допомагає особистості приймати моральні рішення у складних життєвих ситуаціях. Наприклад, у випадку, коли працівник стикається з вибором: замовчати виявлений факт зловживання в компанії задля збереження роботи чи повідомити про нього, ризикуючи втратити кар'єру, Вісімковий шлях пропонує комплексне вирішення. Правильні погляди допомагає усвідомити кармічні та соціальні наслідки мовчання; правильний намір – сформує мотивацію, засновану на доброчесності; правильна мова – передбачає чесне і ненасильницьке повідомлення; правильна поведінка – закликає до морально виваженого вчинку; правильне зусилля допомагає подолати страх і сумнів, а

правильна зосередженість – забезпечують внутрішній спокій для прийняття етично обґрунтованого рішення [14 с. 18-24].

Значення Вісімкового шляху для формування етичної суб'єктності у суспільстві полягає у створенні моделі людини, що живе свідомо, доброчесно й відповідально. У сучасному світі, де домінують споживацькі та інструментальні підходи до моралі, буддизм пропонує альтернативу – етику глибокої рефлексії, внутрішнього спокою й активного співчуття. Цей підхід має потенціал для культурного діалогу та етичної реконструкції суспільства, орієнтованого не на контроль, а на свідоме самоуправління через моральні практики.

Таким чином, Чотири благородні істини та Вісімковий шлях не є абстрактною теорією, а ґрунтовною моральною концепцією, що об'єднує філософію, психологію та етику. Їх цінність полягає в тому, що вони не лише описують стан людського існування, а й пропонують чіткі етичні орієнтири та інструменти для його внутрішньої трансформації. У цьому виявляється унікальність буддистської етики – вона апелює до глибокої особистої відповідальності, інтегрує мораль у повсякденність і ставить у центрі духовного шляху етично сформовану, співчутливу й уважну особистість. Така концепція етичного самовдосконалення створює міцне підґрунтя для подальшої реалізації співчуття (каруна) та ненасильства (ахімса) – як вищих форм моральної дії.

2.2. Етика співчуття та принцип ненасильства (ахімса) у буддизмі: філософське осмислення та практичні аспекти реалізації

Принципи співчуття (каруна) та ненасильства (ахімса) посідають центральне місце в етиці буддизму, що визначає не лише зовнішню поведінку, а й внутрішню ментальну структуру особистості. Відповідно до буддистського вчення, справжня моральна трансформація можлива лише за умови культивування стану глибокої емпатійної залученості у страждання інших істот – як усвідомленої відповідальності, що спонукає до ненасильницької дії. Ахімса у цьому контексті

постає не як негативна формула уникнення шкоди, а як позитивна етичний принцип, що охоплює поведінку, мову та мислення.

Філософське осмислення ахімси в буддизмі ґрунтується на базовій ідеї: усі живі істоти мають прагнення уникнути страждання. Саме це онтологічна рівність усіх форм життя створює підґрунтя для етичної інклюзивності, яка відрізняє буддизм від багатьох інших моральних систем. Принцип ахімси є нерозривно пов'язаний з доктриною анатта (відсутності сталого Я), згідно якому особистість розглядається не як незмінна субстанція, а як сукупність психофізичних процесів. Усвідомлення цієї несталості та взаємозалежності всього живого послаблює егоцентризм, агресію й прагнення до володіння – основні чинники насильства. У цьому сенсі ахімса постає не просто як моральний імператив, а як природний наслідок глибинної трансформації свідомості. Таким чином, ненасильство в буддизмі є не лише етичною настановою, а й способом буття, що вимагає змін у сприйнятті себе і світу [14 с. 256-264].

Етика ненасильства реалізується на трьох рівнях: дії, мовлення та мислення. У практичному вимірі ахімса передбачає утримання від заподіяння фізичної шкоди живим істотам, від агресивної або принизливої мови, а також від культивування ворожості, ненависті або зневаги у власному розумі. Гармонія між наміром, словом і вчинком дозволяє досягнути стану ахімса – не як стримування, а як цілісного способу буття. Усе це пов'язано з глибокою буддистською метою – змінити не лише поведінку, а реорганізувати внутрішній простір особистості, викоринивши корені насильства, які зазвичай лежать у страху, жадоби та невігластві. У цьому контексті ахімса є не просто моральним імперативом, а психодуховною практикою звільнення від агресивних форм егоцентризму [20 с. 174-178].

Важливою складовою реалізації ахімси є розвиток співчуття (каруна) – не як слабкості чи емоційного співпереживання, а як активної моральної сили. Співчуття у буддизмі – це не просто почуття, а етична якість, яка передбачає готовність допомогти іншому у його страднні. Каруну слід розуміти не як миттєву емоційну реакцію, а як стійкі етичні принципи, що формується на основі усвідомлення універсальної спільності страждання та глибокої міжсуб'єктної відповідальності.

Це не емпатія, яка обмежується емоційною резонансністю, а цілеспрямований моральний акт, що виходить із визнання себе та іншого як рівнозначних суб'єктів морального простору. Саме тому каруна розглядається як емоційно-моральна відповідальність, яка інтегрується в усі рівні практики. У контексті Махаяни ідеал бодгісаттви взагалі не мислиться без принципу каруна як центральної мотиваційної сили [22 с. 240-243].

У практичному сенсі принцип ахімси виявляється у повсякденних діях, починаючи від харчування (вегетаріанство як форма етичного споживання) і закінчуючи екологічною поведінкою (ненасильство щодо природи). Особливої ваги в цьому контексті набуває принцип пратітья-самутпади (взаємозалежного виникнення), згідно з яким усе існуюче пов'язане у взаємозумовленому колі причинності. З цієї перспективи етичне ставлення до природи не є добровільним вибором, а фундаментальною умовою морального існування: насильство над середовищем – це насамперед насильство над собою [23 с. 1-34].

Усе це вказує на те, що ахімса не зводиться до індивідуального утримання, а є соціально відповідальною практикою, що впливає на культурну екосистему. Зв'язок між співчуттям і відповідальністю в буддизмі є принциповим. Вони формують ненасильницькі погляди особистості, завдяки яким вона не лише відмовляється від прямої агресії, але й прагне змінити структурні умови, що її створюють. У цьому сенсі ахімса набуває політичного, соціального і навіть екологічного виміру – адже ненасильство як принцип взаємодії здатне позитивно вплинути на середовище, у якому формується етика майбутнього.

2.3. Регулятивні механізми буддистської моралі: П'ять заповідей мирян, Десять параміт та чернечий кодекс Віная

Регулятивні механізми буддистської моралі становлять трансформативну систему, спрямовану на формування етичної свідомості, внутрішньої дисципліни та духовного вдосконалення. Вони охоплюють різні рівні практики – від базової

повсякденної етики мирян до високої моральної етики бодгісаттви, що культивується через систему параміт, і завершуються суворою дисципліною чернечого кодексу Віная.

Спільною рисою цих рівнів є те, що вони не апелюють до зовнішнього примусу, а покладаються на внутрішню саморефлексію, добровільне етичне зобов'язання та поступову перебудову ментальних структур особистості.

П'ять моральних заповідей (панча шила) становлять основу етичної саморегуляції для мирян. Ці заповіді складаються із: утримання від вбивства живих істот, крадіжки, неправильних сексуальних вчинків, неправдивої мови та вживання одурманюючих речовин. У буддистському контексті ці приписи не є догматичними заборонами, що забезпечуються карою, як у багатьох правових або теїстичних етичних системах. Їхнє дотримання ґрунтується на принципі усвідомлення: через спостереження за наслідками поганих вчинків, людина сама доходить до розуміння, що ці дії є деструктивними не лише для інших, а й для неї самої. Відтак, шила постає як інструмент моральної освіти, що сприяє формуванню відповідальної, ненасильницької, доброї й стриманої особистості.

Реалізація п'яти заповідей у буддистській традиції тісно пов'язана з практикою уважності (саті), яка забезпечує щоденне самоспостереження за власними діями, словами та намірами. У багатьох буддистських школах миряни практикують регулярне згадування шили на початку чи наприкінці дня, що формує не лише дисципліну, а й підвищує моральність [19 с. 39-46].

Така рефлексія є етико-психологічною вправою: вона дозволяє усвідомити, якою мірою щоденна поведінка узгоджується з моральними принципами, і в такий спосіб підтримує процес внутрішньої трансформації. Отже, панча шила функціонують не лише як етичний орієнтир, а як інструмент щоденного морального самоусвідомлення.

Більш високим рівнем моральної культури постає система десяти параміт – «досконалостей», які є складовими шляху бодгісаттви, тобто істоти, яка прагне досягти просвітлення не задля власного визволення, а заради добра всіх істот. Параміти включають: щедрість, моральність, терпіння, завзяття, медитативну

зосередженість, мудрість, майстерність у засобах, прагнення, духовну силу та знання. Усі ці чесноти не є абстрактними цінностями, а дієвими етичними векторами, що слугують інструментами трансформації особистості та її взаємодії з навколишнім світом.

Параміти функціонують як альтруїстична модель поведінки, де кожна чеснота пов'язана не лише з внутрішнім станом, а й з соціальними наслідками: щедрість долає привласнення, мудрість – оману, терпіння – агресію. Таким чином, система параміт не лише спрямована на індивідуальну досконалість, а й на побудову етично сталого суспільства.

Принципово важливим є розуміння того, що параміти в буддизмі не слід сприймати як фіксований список моральних цілей, яких слід досягти, – натомість вони постають як етичні процеси, що реалізуються і поглиблюються в самій дії. Наприклад, щедрість (дана) – це не разовий акт, а тривалий процес зменшення прихильності до володіння, який відбувається через практику дарування в різних обставинах. Терпіння (ксанті) виявляється не лише у пасивному прийнятті дискомфорту, а в активному виборі ненасильницької відповіді в ситуації конфлікту [18].

У такому прочитанні параміти є динамічними етичними навичками, що формуються шляхом постійної взаємодії з моральними викликами – через досвід, помилки, осмислення та вдосконалення. Такий підхід дозволяє трактувати параміти не як зовнішній ідеал, а як внутрішньо вкорінені етичні практики, які трансформують і суб'єкта, і простір його буття.

Окрему роль у буддистській етиці відіграє чернечий кодекс Віная, який детально регламентує поведінку членів сангхи (чернечої спільноти). Віная містить понад 200 правил, що охоплюють щоденну практику, стосунки з мирянами, поведінку в громаді та навіть дрібні аспекти побуту. Утім, ці правила не мають карального характеру в західному сенсі. Їхня мета – підтримувати моральну чистоту, зосередженість і взаємну довіру в громаді, запобігати виникненню прив'язаності, гордині, зловживань чи порушень дисципліни.

Згідно з Вінаєю, головним механізмом регуляції є не покарання, а сповідь, каяття, усамітнення, медитація, а також колективне обговорення в спільноті сангхі. Однак у разі серйозних порушень, таких як убивство, перелюбство, крадіжка або свідоме брехня щодо духовних досягнень, передбачені суворіші наслідки, аж до вигнання з монашої спільноти. У менш критичних випадках можуть застосовуватися тимчасова ізоляція або позбавлення певних прав у сангсі. Таким чином, Віная є не лише системою правил, а й засобом духовного вдосконалення, що спрямований на формування гармонійного та дисциплінованого чернечого життя. [13 с. 183-193].

Незважаючи на значну різницю у суворості вимог, моральні принципи мирян та ченців мають спільну ціль – очищення свідомості, зниження впливу афектів, розвиток співчуття і недопущення завдання шкоди. Етика мирян – гнучкіша, адаптована до соціального життя, тоді як Віная орієнтована на аскетичну глибину. Водночас обидві системи не є взаємовиключними, а радше – взаємодоповнюючими. Наприклад, миряни підтримують ченців пожертвами, розглядаючи це як свій релігійний обов'язок, натомість монахи давали їм моральні настанови та допомагали у духовному розвитку. Це демонструє особливість буддистської етики: вона пропонує багаторівневу модель, у якій кожен практик може знайти своє місце відповідно до рівня розуміння, наміру та способу життя [11 с. 110-116].

Ключовим аспектом усіх регулятивних механізмів є те, що вони не виконують функцію контролю ззовні, а ініціюють поступову трансформацію свідомості. Заповіді, параміти, правила Вінаї – усе це не є абсолютними законами, що діють незалежно від суб'єкта. Навпаки, ці механізми активуються через внутрішній вибір, набування моральних принципів та розуміння причинно-наслідкових зв'язків. У цьому виявляється глибина буддистської моралі: вона не диктує, а вчить бачити наслідки, аналізувати наміри та формувати усвідомлену етичну позицію.

Регулятивні механізми буддистської моралі не лише окреслюють межі дозволеного, а й формують простір внутрішнього формування – уважної,

співчутливої та відповідальної особистості. Через практики стриманості, щедрості, правдивості, медитативної зосередженості та спільного служіння буддизм реалізує модель етики, яка не замикається на індивідуальній доброчесності, а інтегрує моральну самореалізацію у широкий контекст взаємодії з людьми, із природою та часом. Саме завдяки цьому буддистська мораль лишається актуальною не тільки в монастирі, а й у сучасному світі – як цілісна стратегія гармонійного співбуття.

РОЗДІЛ 3. ПРОБЛЕМНІ АСПЕКТИ БУДДИСТСЬКОЇ ЕТИКИ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ СОЦІАЛЬНИХ ТА ФІЛОСОФСЬКИХ ВИКЛИКІВ

3.1. Буддистська етика у контексті сучасних глобальних проблем: моральні дилеми екологічної кризи, технологічного прогресу та біоетики

Сучасний світ стикається з багатьма викликами, які потребують нових етичних підходів до їх осмислення та вирішення. Екологічна криза, стрімкий технологічний розвиток і складні біоетичні дилеми формують комплекс проблем, що потребують цілісного морально-філософського осмислення. У цьому контексті буддистська етика, з її багатовіковою традицією та унікальним поглядом на взаємозв'язок усіх явищ, пропонує альтернативну перспективу, що може збагатити сучасний етичний дискурс.

Фундаментальною основою буддистського підходу до екологічних проблем є концепція пратітья-самутпади (взаємозалежного виникнення), яка розглядає всі явища як взаємопов'язані елементи єдиної системи. Таке розуміння стимулює відповідальне ставлення до довкілля як до єдиного цілого, у якому людина не є окремою від природи сутністю, а лише її частиною. У екологічному контексті ця ідея проявляється в усвідомленні взаємозв'язку між діями людини, її моральним станом і станом довкілля. Природа не розглядається як нейтральна сцена чи бездушний ресурс, а як взаємно пов'язана з людською свідомістю і поведінкою система.

Це особливо яскраво виражено в Абхідхаммі, де описується космогонічний процес зародження життя на землі. У цьому тексті розказується про падіння істот із божественного стану та їхнє поступове втілення в матеріальні форми, яке пов'язане з моральним занепадом, через отруєння людської свідомості станами — жадоби, заздрості та лінощами. Спочатку середовище було щедрим і родючим, але чим більше істоти брали від нього не з потреби, а з примхи, то біднішим воно

ставало. Що призвело з часом до поділу землі, появи власності, злочинів, соціальної і екологічної деградації.

Таким чином, шкода довкіллю є результатом внутрішнього занепаду людини, що спонукає до усвідомлення непрямих наслідків власних дій – навіть якщо шкода довкіллю не є прямим наміром, вона все одно має етичне значення. Людство несе наслідки не лише своїх фізичних дій, а й свого внутрішнього стану. У цьому сенсі екологічна криза – це також духовна криза, і подолання її вимагає не лише технологічних рішень, а й етичного перетворення.

Буддистські моральні принципи ахімса (ненасильство) та каруна (співчуття) впливають із вчення про взаємозалежність, тому що якщо всі істоти пов'язані між собою, то спричинення шкоди навіть найменшій формі життя є, зрештою, спричиненням шкоди самому собі. Ахімса закликає утримуватись від будь-яких форм агресії – як фізичної, так і словесної чи ментальної. У свою чергу, каруна є станом співпереживання, що виявляється в прагненні полегшити страждання інших та захистити вразливих.

У цьому контексті особливе значення набуває усвідомлений вибір дій, які не лише не завдають шкоди, але й активно сприяють добробуту інших істот. У багатьох буддистських традиціях практикується вегетаріанство, яке розглядається як прояв співчуття та ненасильства, а також як форма позитивної кармічної дії [14 с. 1-34].

Таким чином, буддистська етика пропонує цілісне бачення, у якому екологічні, моральні та духовні виміри тісно переплетені між собою. В основі цього підходу лежить ідея взаємозалежного виникнення (пратітья-самутпади), що закликає усвідомлювати нерозривний зв'язок між внутрішнім станом людини та станом довкілля. Етична поведінка у буддизмі – це не лише утримання від зла, але й активне культивування добра, співчуття й ненасильства.

Технологічний прогрес створює новий вимір етичних викликів, що також можуть бути осмислені через призму буддистської етики. Розвиток штучного інтелекту, віртуальної реальності, генної інженерії та інших передових технологій відкриває нові можливості для людства, але водночас породжує низку етичних

викликів. Буддистська етика пропонує підхід до технологічного прогресу, який заснований на принципах ненасильства (ахімса), усвідомленості (саті), співчуття (каруна), мудрості (праджня) та взаємозалежності (пратітья-самутпада).

Сучасні цифрові технології сприяють поширенню та доступності буддистських вчень для широкої аудиторії. Люди з різних країн і соціальних груп отримують доступ до сутр, коментарів, медитаційних практик і спільнот підтримки, незалежно від географічного розташування. Зокрема, оцифрування палійських текстів та поява освітніх платформ сприяють глибшому вивченню Дхарми, зберігаючи її автентичність.

Завдяки віртуальній реальності стало можливо відвідати стародавні храми, монастирі та інші історичні місця. Такі віртуальні експозиції не лише сприяють глибшому зануренню в буддистське середовище, а й мають практичну цінність: VR-технології вже використовуються як інноваційний інструмент для навчання усвідомленості, сприяючи покращенню психічного здоров'я, зменшенню тривожності, покращенню якості сну та регуляції емоцій.

Також машинне навчання використовується для оптичного розпізнавання символів (OCR), перекладу та аналізу стародавніх буддистських текстів, зокрема в рамках проєктів, таких як Буддистська цифрова бібліотека та ресурсний центр (BDRC), що з 2015 року оцифровує тексти різних буддистських традицій. Це дає змогу створювати бази даних із доступними для пошуку файлами, відкритими для науковців, перекладачів, практиків і ширшої публіки.

Однією із проблем у цифровому інфопросторі є труднощі з розрізненням між фейковою та достовірною інформацією, що призводить до спрощення або викривлення буддистських вчень та образу духовних наставників. Крім того, алгоритми соціальних мереж просувають контент не за якістю, а за кількістю переглядів, що може створити хибне уявлення про справжню Дхарму.

Буддистська етика наголошує на важливості усвідомленого підходу до використання технологій, оскільки ШІ, соціальні мережі та інші цифрові технології мають потенціал як сприяти, так і зашкодити суспільству. Системи штучного інтелекту можуть впроваджувати упередження та дискримінацію, загрожують

правам людини та сприяють погіршенню навколишнього середовища. Як зазначає Аггачітта, розробники мають забезпечити, щоб технології сприяли зменшенню страждань, повазі до прав людини, культурної спадщини та екології, а не поглиблювали нерівність або спричиняли шкоду.

Таким чином, буддистська етика не лише зберігає свою актуальність у добу технологічного прогресу, але й може допомогти людству уникнути деструктивних наслідків цифрових трансформацій та побудувати більш співчутливе, усвідомлене і відповідальне майбутнє [3].

Сучасна біоетика розвивається на перетині медицини, філософії та соціальних наук, і дедалі більше потребує відкритості до різноманітних світоглядних систем. В умовах глобалізації особливо важливо враховувати етичні підходи, що виникли з різних духовних традицій, адже вони можуть збагачувати і доповнювати існуючі моделі моральних та медичних практик. У цьому контексті буддистська етика є важливим внеском, оскільки її принципи пропонують шляхи вирішення актуальних викликів XXI століття, зокрема в медичній і соціальній сферах.

Буддизм традиційно ставився до людського страждання як до діагнозу, що має свою причину, і пропонує шлях до його полегшення, що включає як духовні, так і медичні методи лікування. Незважаючи на те, що згідно чернечого кодексу (шила) заборонено займатися практикою медицини, проте буддисти також повинні мати доступ до ліків і допомагати одне одному у разі потреби, оскільки використання медичних засобів для продовження життя в буддизмі не вважалося чимось суперечливим з духовною практикою, а, навпаки, допомагало її підтримувати. Разом із поширенням буддизму на інші території, його практики й ідеї органічно поєднувалися з місцевими медичними традиціями, створюючи унікальні психо-духовні практики зцілення [24 с. 128].

Однією із перших, хто переосмислила західні біоетичні погляди була Пініт Ратанакул – тайська дослідниця, яка синтезувала західні біоетичні принципи із буддистським світоглядом. Її біоетичний підхід базується на виокремленні п'яти

основних принципів буддизму: правдивості, відсутності загрози життю (ахімса), справедливості, співчуття (каруна) та доброзичливості (метта).

Правдивість Ратанакул розглядає з позиції буддистського принципу "правильного мовлення", яка вимагає від медичних працівників чесності та відкритого повідомлення пацієнтам їхнього діагнозу і подальшого прогнозу здоров'я. Така відвертість, на її думку дозволяє розвивати внутрішню силу, волю та витривалість у складних ситуаціях. Однак, у контексті Махаяни ця позиція піддається критиці, оскільки бодгісаттва може використовувати парамету «вмілих засобів» у контексті "шляхетної неправди", щоб допомогти пацієнтові подолати екзистенційний страх перед смертю та таким чином досягти душевного спокою.

Наступним фундаментальним принципом є відсутність загрози життю (ахімса), яка застосовується як базовий буддистський імператив до біоетичних проблем, засуджуючи евтаназію. На її думку, прагнення лікаря припинити страждання пацієнта є проєкцією власної відрази до болю, що суперечить істинному співчуттю.

Третім принципом є справедливність – у якій Ратанакул відзначає важливість права на рівний доступ до медичної допомоги для різних верств населення.

Четвертий принцип співчуття (каруна), який поєднується із доброзичливістю (метта) є найвищим етичним імперативом у буддистській біоетиці Ратанакула. На його думку, принцип співчуття здатен замінити традиційний для західної біоетики принцип благодіяння, адже охоплює не лише допомогу, а й активне уникнення шкоди. Співчуття в цьому контексті вимагає жертвовності й турботи, яка виходить за межі юридичних норм та прав. Як приклад вона наводить досвід буддистських монахів у 1980-х роках, які сповідуючи принципи каруни та метта, доглядали за хворими на ВІЛ/СНІД людьми без ніяких упереджень, забезпечуючи їм повноцінне життя до останніх днів [25 с. 6-12].

Однією з центральних тем буддизму є ставлення до смерті. Більшість буддистських шкіл засуджує самогубство та евтаназію сприймаються як різновид форми вбивства. Проте співчутливе моральне ставлення шкіл заснованих на традиції Махаяни виправдовує евтаназію заради припинення страждання пацієнта.

Також у буддизмі стан свідомості в момент смерті вважається вирішальним для подальшого переродження, тому знеболення не підлягає забороні, оскільки воно сприяє ясності свідомості, а не її пригніченню.

У буддизмі існують різні погляди на смерть та маніпуляцію тілом після смерті, що тісно пов'язано з розумінням кармічних процесів і переродження. Одні буддисти дотримуються «цілісної теорії мозку», згідно з якою смерть настає, коли припиняється вся мозкова діяльність, включаючи стовбур мозку, що дозволяє організму фізично припинити функціонувати. Інші прихильники «неокортекальної теорії» вважають, що смерть настає, коли перестає існувати свідомість, і навіть у стані перманентної вегетативної коми людину можна вважати мертвою. Водночас є буддисти, які виступають проти трансплантації органів, побоюючись, що втручання в тіло може порушити процеси трансміграції скандх і перешкодити новому народженню. Проте інші вважають трансплантацію останнім актом співчуття, що приносить заслугу і сприяє кращому переродженню, не порушуючи кармічних принципів.

Аборти в буддизмі засуджуються через моральне визнання цього як вбивства, хоча точний час, коли зародок чи плід набувають статусу живої істоти, варіюється залежно від текстів і традицій. Деякі сучасні буддисти, зокрема в західних країнах, пропонують більш терпимий підхід, зокрема, коли йдеться про аборти в разі серйозних вад розвитку плоду або тяжких умов для матері.

Ще однією важливою темою є використання психофармакології та нейронауки. Хоча буддизм застерігає від вживання речовин, що затьмарюють розум, антидепресанти, стимулятори або знеболювальні препарати не обов'язково суперечать духовному шляху, якщо вони допомагають людині відновити здатність до співчуття, усвідомленості та зосередженості. Багато сучасних буддистів, включно з Далай-ламою, беруть активну участь у діалозі з нейронаукою та психотерапією, розвиваючи напрямок "нейротеології".

Зі зміною біомедичних технологій зростає важливість обговорення питань етики в контексті таких інновацій, як генетичне редагування та клонування. Це порушує питання не лише про етичну допустимість цих практик, а й про те, як

буддизм, із його акцентом на залежність явищ і відсутність сталого "я", може впливати на розуміння людської ідентичності в епоху таких технологій. Буддизм, який традиційно наголошує на тимчасовості та змінності всіх явищ, може надавати унікальну перспективу для осмислення моральних і етичних викликів, пов'язаних із такими досягненнями, як клонування чи редагування генів [24 с. 127-134].

Отже, буддистська етика не лише зберігає актуальність у контексті сучасних біоетичних проблем, а й пропонує цілісний, гнучкий і співчутливий підхід до морального вибору в умовах технологічного й соціального прогресу. Вона нагадує, що будь-яке рішення має враховувати не лише принципи, але й контекст, страждання інших істот та взаємозалежність усіх форм життя.

3.2. Співвідношення універсальних моральних принципів буддизму та ситуативної етики: проблема морального релятивізму

Буддистська етика ґрунтується на універсальних принципах, таких як ахімса (ненасильство), каруна (співчуття), метта (добррозичливість) та шила (моральна дисципліна), що мають загальну цінність незалежно від культури чи історичного контексту. Водночас буддизм не є жорсткою нормативною системою, яка вимагає безумовного дотримання правил у будь-якій ситуації. Навпаки, він допускає ситуативний підхід до моралі, що базується на намірах, обставинах і можливих наслідках дій. Такий підхід допомагає уникнути морального догматизму, але водночас постає питання: чи не веде він до морального релятивізму? Буддизм намагається уникнути цієї крайності, пропонуючи баланс між етичною гнучкістю та загальними цінностями.

До універсальних моральних принципів буддизму належать загальновідомі приписи – панча шила, тобто п'ять моральних утримань: не вбивати, не красти, не чинити сексуальних зловживань, не брехати, не вживати одурманювальних речовин. Вони вважаються базовими орієнтирами для мирян, а також складовою ширшого контексту дхарми – вчення про шлях звільнення. Їхнє дотримання сприяє

формуванню внутрішньої дисципліни, очищенню наміру, розвитку співчуття та усвідомленості. Для ченців ці приписи розширюються до сотень пунктів, як у випадку з Віная-пітакою. Проте навіть суворі монаші правила не мають суто «законодавчого» характеру у звичному сенсі, а розглядаються як засоби самодисципліни та очищення розуму.

Однак буддійська етика водночас є гнучкою й ситуативною. Вона спирається не на формальний моральний закон, а на усвідомлення наслідків дії (карма), її мотивів і контексту. Тому одна й та сама дія може оцінюватися по-різному в залежності від обставин, наміру та потенційного страждання, яке вона може спричинити. Наприклад, коли монахи заради розваги кидали камінь з Грифового піку, що призвело до загибелі невинної людини, вони вважаються винними у злочині, яке тягне за собою вигнання з чернечого ордену. Таке послаблене пояснюється відсутністю злого наміру та тим, що дія була скоєна у стані неувважності або необачності.

Цей приклад демонструє тонку і важливу відмінність у буддійській етиці: навіть у межах строго регламентованої монашої дисципліни моральна оцінка не є автоматичною, а базується на глибокому аналізі внутрішнього стану особи – її намірів та усвідомлення наслідків. Зокрема, визначення доброго чи злого наміру базується на розумінні її «кореня» (мула) – в основі якого можуть бути негативні (жадібність, ненависть, омана) чи позитивні (щедрість, співчуття, мудрість) стани [23 с. 2-4].

Таким чином, буддизм визнає можливість морально неоднозначних ситуацій, у яких формальне дотримання припису не обов'язково є правильним вибором. Прикладом ситуативної етики у буддизмі є притча з Махаянської традиції у якій розповідається про минуле втілення бодгісаттви в капітана корабля. Під час подорожі він дізнався про план вбивства одного з пасажирів корабля заради наживи. Капітан опиняється перед моральною дилемою: якщо він не втрутиться, багато невинних загине, але якщо він вчинить вбивство, то сам порушить принцип ахімси. Керуючись співчуттям капітан вбиває злочинця, але робить це не зі злості чи помсти, а з глибокого усвідомлення того, що це єдиний спосіб запобігти

великому стражданню інших пасажирів та самого нападника, адже він рятує його від тяжкої карми. Таким чином, бодгісаттва свідомо бере на себе кармічні наслідки, жертвуючи власною чистотою заради спасіння інших [8 с. 53-59].

На відміну від цього, у Тхераваді подібний вчинок, навіть з добрих намірів, вважався б серйозним порушенням чернечого кодексу. Відповідно до коментарів до Віная-пітаки та Абгідхамми-пітаки, будь-яке навмисне позбавлення життя живої істоти визначається як дія, яка неминуче походить від поганого наміру, що супроводжується відразу та стражданням. Саме внутрішній стан свідомості – наявність злоби є вирішальним фактором, який визначає кармічну природу дії. Навіть на перший погляд видається милосердною справжній її намір завжди пов'язаний з нездоровим психічним станом, коренем якого є жадібність, ненависть та омана. Наприклад «милосердне вбивство» у Тхераваді сприймається особливо категорично, навіть тоді, коли людина сильно страждає. Адже цей передсмертний досвід сприймається як можливість для духовного прориву до шляху нірвани, а «вбивство з милосердя» сприймається як відразу до страждання, що утворюється через негативний психічний стан людини [20 с. 171-185].

Буддистська етика – це глибоко інтегрована система морального саморозвитку, що поєднує універсальні принципи з відкритістю до контексту та особистої відповідальності. Її основа – не стільки формальні заборони, скільки трансформація внутрішнього стану свідомості через очищення намірів, розвиток співчуття та усвідомлення. Панча шила, як і ширша система чернечої дисципліни Віная, виступають дороговказами, а не жорсткими законами.

При цьому буддизм не зводиться до морального релятивізму – його гнучкість обмежується етичними орієнтирами, такими як ахімса, каруна, шила, мудрість та усвідомленість. Справжня моральна оцінка дії залежить не лише від її зовнішніх наслідків, але й від глибинного наміру та психічного стану суб'єкта. Завдяки цьому буддизм намагається зберегти баланс між співчуттям і відповідальністю.

3.3. Буддистська етика у міжкультурному дискурсі: компаративний аналіз з етичними концепціями християнства, конфуціанства та західної філософії

Дослідження етичних систем у міжкультурному контексті становить одну з найбільш актуальних проблем сучасної філософської компаративістики. Особливий інтерес викликає буддистська етика, яка, сформувавшись у специфічному культурно-історичному контексті Стародавньої Індії, демонструє унікальну здатність до міжкультурного діалогу та інтеграції в різні цивілізаційні парадигми. Компаративний аналіз буддистської етики з етичними системами християнства, конфуціанства та західної філософської традиції дозволяє виявити як фундаментальні відмінності, так і несподівані точки перетину, що мають значний потенціал для вирішення етичних викликів глобалізованого світу.

Особливістю буддистської етики полягає в її етично-світоглядній позиції, яка складається із глибинного розуміння природи реальності та людського буття. Ця особливість визначає специфіку буддистської етики в міжкультурному порівнянні: вона не просто регулює поведінку, а трансформує свідомість суб'єкта етичної дії.

Порівнюючи буддистську етику з християнською, можна виокремити як спільні риси, так і фундаментальні відмінності. У християнстві центральне місце займає концепція первородного гріха, який вважається наслідком вибору Адама та Єви постати проти Божої волі. Тому вся людська природа сприймається як схильна до гріха. Страждання трактується не лише як наслідок цієї гріховності, але також як можливість для духовного очищення, покаяння та наближення до Бога.

Натомість у буддизмі людина за природою є невинною. Страждання пояснюється не гріхом, а невіглаством (авід'я), яке виникає через неусвідомленість про шкідливість дій та через перебування негативного стану психіки (жадоби, ненависть і омани).

Обидві традиції визнають свободу волі людини, проте розуміють її по-різному. У християнстві вона розглядається як здатність обирати між добром і злом згідно з Божою волею. Цей вибір має вирішальне значення для вічної долі душі – потрапити у райський сад чи пекло. Етична поведінка тут часто мотивується

прагненням бути доброю людиною в очах Бога та здобути спасіння. Через це стан доброчесності може виступати як частина соціально зумовленої ідентичності, а не результатом глибоко усвідомленого морального вибору.

У буддизмі свобода вибору пояснюється через наміри та дії людини. Основною вимогою для правильної етичної поведінки є усвідомлення причинно-наслідкових зв'язків власної поведінки. Вибір дотримуватись моральних норм чи ні стоїть за людиною, яка здатна сама шляхом самоспостереження, досвіду та аналізу виявляє дії, які ведуть до страждання, а які – до звільнення. Етика тут не диктується зовнішнім авторитетом, а впливає з внутрішнього розуміння страждання й прагнення його уникнути [1].

Таким чином, буддистська етика ґрунтується на внутрішній автономії особистості та усвідомленні причин страждання, тоді як християнська – на виконанні Божої волі та орієнтації на зовнішній моральний авторитет. У центрі буддизму – самоспостереження і трансформація свідомості, тоді як у християнстві – моральний вибір між добром і злом як шлях до спасіння.

Компаративний аналіз буддистської та конфуціанської етики виявляє складну діалектику подібностей та відмінностей. Обидві традиції надають великого значення самовдосконаленню та гармонізації внутрішнього світу як передумови етичної поведінки, проте розуміння цього самовдосконалення суттєво відрізняється.

Конфуціанська етика має соціально-нормативний характер і ґрунтується на вірі в небесне походження встановленого порядку. І тому, самовдосконалення у конфуціанстві полягає у наслідування правильної поведінки, дотримання ритуалів (лі) та розвитку соціальних чеснот, спрямованих на збереження гармонії в суспільстві.

Буддизм, на відміну від конфуціанства, має внутрішньо орієнтований характер, який виникає з усвідомлення природи страждання (дукха) та прагнення звільнитися від нього шляхом духовного самовдосконалення. Тут моральна поведінка базується не на зовнішньому дотриманні соціальних норм, а на внутрішньому розумінні закону карми та причинно-наслідкових зв'язків [2].

Центральною концепцією у конфуціанстві є людинолюбство (жень), яка виявляється у настанові: «Не роби людям того, чого не бажаєш собі, і тоді в державі та сім'ї до тебе не будуть ставитись вороже». Але це етичне поняття пов'язане з ієрархічною структурою суспільства, яке передбачає, що моральне життя починається з виконання обов'язків перед батьками, правителем, чиновниками, а вже потім воно поширюється на відносини між усіма іншими людьми. Таким чином, жень є ієрархічно зумовленим у конфуціанстві. застосування.

Натомість у буддизмі концепція співчуття (каруна) спричинена усвідомленням причинно-наслідкових зв'язків та поширюється на всі живі істоти незалежно від соціального статусу чи становища.

Особливо цікавим є порівняння буддистського та конфуціанського розуміння ритуалу та його етичного значення. У конфуціанстві ритуал (лі) має фундаментальне значення для формування етичної особистості та гармонізації суспільних відносин. Лі у конфуціанстві є нормою поведінки, яка окресливши чітко соціальні статуси та відповідні їм правила взаємодії забезпечує соціальну стабільність. У цьому контексті лі є не просто зовнішнім обов'язком, а внутрішнім моральним імперативом, який виховує етичну особистість, здатну діяти на благо суспільства.

У буддизмі ритуал також відіграє важливу роль, але розглядається як засіб трансформації свідомості через практику медитації та молитви. Ці ритуали служать не для підтримки соціального порядку, а для досягнення внутрішнього очищення та духовного просвітлення [17 с. 254-258].

Ця відмінність відображає більш загальну різницю в розумінні відносин між індивідом та суспільством: конфуціанство акцентує увагу на формуванні соціальної гармонії, тоді як буддизм – на індивідуальній практиці, яка має привести до внутрішньої гармонії і духовного прогресу.

Порівняння буддистської етики із західними філософськими традиціями дає змогу простежити як спільні позиції у етичних поглядах, так і глибинні світоглядні розбіжності. Порівняння з такими напрямками, як етика чеснот, консеквенціалізм та деонтологія допомагає краще зрозуміти характерні риси кожного підходу, а й

глибше осмислити природу морального вибору та етичної відповідальності в різних культурних контекстах.

Етика чеснот, що бере свій початок з філософії Арістотеля, підкреслює важливість формування добродісного характеру і розвиток внутрішніх якостей особистості, таких як хоробрість, стриманість, справедливість тощо. В цьому сенсі вона найближча до буддистської етики, яка також зосереджується не стільки на окремих вчинках, скільки на постійному моральному вдосконаленні індивіда. У буддизмі особливе значення мають чесноти, відомі як параміти: щедрість, моральність, терпіння, старанність, зосередженість і мудрість. Проте на відміну від західної етики чеснот, що базується на ідеї сталого "Я", буддизм розвиває чесноти як процес подолання ілюзорного его – тобто, вдосконалення не веде до самореалізації, а до звільнення від прив'язаності до "Я".

Буддистська етика, подібно до арістотелівської етики чеснот, наголошує на важливості формування морального характеру та розвитку чеснот. В обох традиціях етична досконалість досягається не лише через правильні вчинки, а насамперед через внутрішнє вдосконалення особистості – розвиток таких якостей, як стриманість, мудрість чи щедрість. У буддизмі ці якості представлені в ідеї параміт – досконалостей, які практикує бодхісаттва на шляху до пробудження.

Однак, попри подібність у структурі та акценті на моральному зростанні, між цими етичними системами існують глибокі відмінності. Арістотелівська етика базується на евідемонізмі – переконанні, що чесноти сприяють особистому процвітання агента в контексті стабільного індивідуального "Я". Натомість буддизм відкидає сталість особистості (анатта) і розглядає розвиток чеснот як засіб подолання егоцентризму та звільнення від ілюзії сталого "я". Таким чином, якщо Арістотель бачить чесноту як складову власного блага, то буддистська етика – як шлях до виходу за межі особистого інтересу й до співчутливого служіння всім істотам.

Згідно з етичною теорією консеквенціалізму – моральність вчинку визначають за наслідками, та дія, яка приносить найбільшу користь визначається як морально правильна. На перший погляд, буддистський акцент на зменшенні

страждання і сприянні добробуту може здатися близьким до консеквенціалізму, але у буддизмі основну роль відіграє не зовнішній результат, а внутрішній намір. Дія, яка на перший погляд приносить користь, але вчинена зі злими намірами, не вважається морально правильною, бо породжує нову карму. Таким чином, буддистська етика хоча і враховує наслідки, не зводиться до них, а розглядає моральність як процес трансформації свідомості, а не просто як результат [21 с. 611-643].

Деонтологія, представлена передусім філософією І. Канта, вважає, що моральний вчинок має ґрунтуватися на обов'язку, незалежно від його наслідків. Основою деонтологічної етики є дотримання універсальних моральних норм, сформульованих раціональним суб'єктом, незалежно від наслідків. Хоча буддистська етика містить низку чітких моральних настанов – п'ять заповідей мирян (панча шила) чи Вісімковий шлях, вона не відповідає етичній теорії деонтології, через її моральну ситуативність. У буддизмі моральне зростання спирається не на підкорення універсальному імперативу, а на усвідомленні причинно-наслідкових зв'язків та діями, які засновані на концепціях співчуття (каруни), ненасильстві (ахімса) та мудрості (праджня).

Однак у сфері біоетики, зокрема в підході Ратанакула, спостерігається спроба інтегрувати буддистські цінності в рамки західної деонтологічної моделі. Її концепція «змішаного деонтологічного підходу» поєднує буддистські принципи ненасилля, доброзичливості та правдивості – із загальноприйнятими біоетичними принципами, такими як автономія, справедливість, не-нашкодь і благодіяння. При цьому ці принципи не є безумовними, а розглядаються як *prima facie* обов'язки, що мають враховуватись у контексті конкретної ситуації. Таким чином, буддистська біоетика може розглядатись як варіант гнучкої, контекстуально чутливої деонтології, де етика засновується не на зовнішньому моральному авторитеті, а на внутрішньому розумінні страждання та співчуття. [25 с. 1-12].

Таким чином, буддистська етика не вписується повністю в жоден із західних етичних напрямів, хоча з кожним із них має певні паралелі. Вона поєднує прагнення до розвитку внутрішніх якостей (як в етиці чеснот), орієнтацією до

добрих наслідків (як у консеквенціалізмі) та дотримання моральних принципів (як у деонтології), але переосмислює ці категорії через призму власних етичних принципів. Завдяки цьому буддизм у міжкультурному контексті постає як альтернативна моральна система, здатна збагачувати глобальне етичне мислення, пропонуючи відмінне від західного бачення моральності.

Компаративний аналіз між буддистською, християнською, конфуціанською та західною етичними традиціями демонструє унікальну здатність до міжкультурної взаємодії, зберігаючи водночас власну ідентичність. Її гнучкість і відкритість зумовлені тим, що вона спирається не на догматичні приписи, а на цілісне розуміння природи реальності та психіки людини, що надає їй універсального виміру.

ВИСНОВКИ

У процесі дослідження проблемного поля буддистської етики було здійснено комплексний аналіз її фундаментальних принципів, історичних трансформацій та актуальності в контексті сучасних етичних викликів. Результати проведеного дослідження дозволяють сформулювати низку теоретичних узагальнень та висновків, що відображають сутнісні характеристики буддистської етичної системи та її значущість у сучасному етичному дискурсі.

Дослідження засвідчило, що буддистська етика має глибоке філософсько-світоглядне підґрунтя, що базується на концептах пратітья-самутпади (залежного виникнення), шуньяти (порожнечі) та вчення про анатман (відсутність сталого «я»). Ці поняття визначають специфіку буддійського розуміння реальності, людського існування та моральності. Аксиологічна основа буддизму виявляється у прагненні до звільнення від страждання через досягнення нірвани.

Нормативно-етичний вимір буддизму ґрунтується на Чотирьох благородних істинах і Вісімковому шляху, що визначають моральні орієнтири практики. Центральними категоріями буддистської етики виступають карма, ненасильство (ахімса) та співчуття (каруна). Карма як закон моральної причинності забезпечує об'єктивне підґрунтя етичної поведінки, встановлюючи нерозривний зв'язок між намірами, діями та їхніми наслідками. Принцип ненасильства (ахімса) виявляється не лише як заборона фізичної шкоди, але й як комплексна настанова на уникнення будь-якої форми шкоди живим істотам, включаючи вербальну та ментальну. Співчуття (каруна) функціонує як активний етичний принцип, що спонукає до діяльного прагнення зменшити страждання всіх живих істот.

Дослідження виявило низку етичних суперечностей та складнощів, пов'язаних із застосуванням буддистських моральних принципів у сучасному контексті. Зокрема, було проаналізовано ситуативну етику в буддизмі, що породжує питання про можливий моральний релятивізм. Аналіз засвідчив, що буддистська етика не є формою морального релятивізму в західному розумінні цього терміну, а пропонує своєрідний "контекстуальний об'єктивізм", де

універсальні моральні принципи зберігають об'єктивну значущість, але їх практичне застосування враховує конкретні обставини.

Вплив буддистської етики на сучасні етичні школи та підходи виявився значним та різноплановим. В екологічній етиці буддистська концепція взаємозалежного виникнення (пратітья-самутпада) сприяла формуванню підходів, що розглядають людину як інтегральну частину екосистеми. У біоетиці буддистські принципи ненасильства та співчуття збагатили дискусії щодо початку та кінця життя, психофармакології та трансплантології. У контексті технологічного розвитку буддистська етика пропонує збалансований підхід, що уникає крайнощів технофобії та некритичного техноентузіазму, фокусуючись на етичних наслідках технологій для зменшення страждання всіх живих істот.

Компаративний аналіз буддистської етики з етичними системами християнства, конфуціанства та західної філософської традиції виявив як спільні риси, так і фундаментальні відмінності. Буддистська етика демонструє певні паралелі з християнською етикою в акценті на співчутті та ненасильстві, з конфуціанською – у важливості самовдосконалення, із західними етичними традиціями – у раціональному обґрунтуванні моральних принципів. Водночас буддистська етика відрізняється своїм акцентом на трансформації свідомості як основі етичної поведінки, відсутністю апеляції до трансцендентного авторитету та специфічним розумінням особистості як процесу, а не субстанції.

Таким чином, буддистська етика постає як цілісна, динамічна й адаптивна система моральних орієнтирів, здатна збагатити сучасний етичний дискурс. Її принципи карми, ненасильства, співчуття та серединного шляху формують етико-філософське підґрунтя, що сприяє вирішенню моральних дилем, породжених екологічною кризою, технологічним прогресом та розвитком біомедицини. Буддистська етика, завдяки своїй інтегративності, пропонує конструктивний підхід до переосмислення взаємозв'язку між людиною, суспільством і природою у глобалізованому світі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Берзін А. “Чи відкрита буддійська етика до культурної адаптації?”. *Study Buddhism* : веб-сайт. URL: <https://studybuddhism.com/uk/tybetskyi-buddyzm/shliakh-do-prosvitlennia/karma-ta-pererodzhennia/chy-vidkryta-buddiiska-etyka-do-kulturnoi-adaptatsii> (дата звернення: 12.04.2025).
2. Бенюк Н. Даосько-буддистські ідеї в етико-політичній системі Конфуція. URL: <https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/f379099f-719e-4c59-9b1c-328c43dafb91/content> (дата звернення: 12.04.2025).
3. Буддійська етика в епоху технологій. *Thubten Chodron* : веб-сайт. URL: <https://thubtenchodron.org/uk/2023/12/technology-buddhist-ethics/> (дата звернення: 12.04.2025).
4. Буддійські ради. *Corona* : веб-сайт. URL: https://uk.coronachur.ch/buddhist-councils#google_vignette (дата звернення: 12.04.2025).
5. Буддизм Тяньтай в Китаї. *Corona* : веб-сайт. URL: <https://uk.coronachur.ch/tiantai-buddhism-china> (дата звернення: 12.04.2025).
6. Буддизм Хуаянь. *Corona* : веб-сайт. URL: <https://uk.coronachur.ch/huayan-buddhism> (дата звернення: 12.04.2025).
7. Буддизм Чистої Землі. *Corona* : веб-сайт. URL: <https://uk.coronachur.ch/pure-land-buddhism> (дата звернення: 12.04.2025).
8. Колесник І. Насилля, військовий обов’язок і війна у буддизмі. *Вісник Львівського університету*. 2018. №20. С. 53–59. URL: <https://filos.lnu.edu.ua/wp-content/uploads/2014/12/9.pdf> (дата звернення: 12.04.2025).

9. Колесник І. Трансформаційні процеси в буддизмі заходу: український контекст. *Історія Релігій в Україні*. 2013. №23. С. 188–197. URL: <https://religio.org.ua/index.php/religio/article/download/849/848/> (дата звернення: 12.04.2025).
10. Кучера Т.М. Релігієзнавство : навч. посібник. Київ : КНЕУ, 2016. 95 с. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/197270159.pdf> (дата звернення: 12.04.2025).
11. Марченко О. Релігійно-етичні засади та особливості господарської етики буддизму. *Вісник Львівського університету*. 2022. №16. С. 110–116. URL: http://fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/43_2022/14.pdf (дата звернення: 12.04.2025).
12. Огляд Лотосової сутри. *Corona* : веб-сайт. URL: <https://uk.coronachur.ch/overview-lotus-sutra> (дата звернення: 12.04.2025).
13. Релігієзнавство : навч. посібник / А.М. Колодний та ін. 2-ге вид. Київ : Центр учбової літератури, 2008. 264 с. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Kolodnyi_A/Relihiieznnavstvo.pdf?PHPSESSID=5vi45946g0rlgn5ib399o2bnb7 (дата звернення: 12.04.2025).
14. Стрелкова А.Ю. Етика та онтологія людського буття у буддизмі. *Актуальні проблеми духовності*. 2012. №13. С. 256–264. URL: <https://journal.kdpu.edu.ua/apd/article/download/1822/1685/2934> (дата звернення: 12.04.2025).
15. Сутра Аватамсака. *Corona* : веб-сайт. URL: <https://uk.coronachur.ch/avatamsaka-sutra> (дата звернення: 12.04.2025).
16. Сутра Праджняпараміта. *Corona* : веб-сайт. URL: <https://uk.coronachur.ch/prajnaparamita-sutras> (дата звернення: 12.04.2025).

- 17.Тофтул М.Г. Етика : навч. посібник. Київ : Видавничий центр “Академія”, 2006. 416 с. URL: https://library.udpu.edu.ua/library_files/413971.pdf (дата звернення: 12.04.2025).

- 18.Шість досконалостей буддизму Махаяни. *Corona* : веб-сайт. URL: <https://uk.coronachur.ch/six-perfections-mahayana-buddhism> (дата звернення: 12.04.2025).

- 19.Buddhist ethics and its impact on modern time. *Department of philosophy, University of Rajshahi, Bangladesh*. URL: <https://philarchive.org/archive/TONBEA> (дата звернення: 12.04.2025).

- 20.Gethin R. Can Killing a Living Being Ever Be an Act of Compassion? The analysis of the act of killing in the Abhidhamma and Pali Commentaries. *Journal of Buddhist Ethics*. 2004. Vol. 11. P. 166–202. URL: <https://www.semanticscholar.org/paper/Can-killing-a-living-being-ever-be-an-act-of-The-of-Gethin/9aa359f27e84712702c1ef8f3b3fac27c1598e68> (дата звернення: 12.04.2025).

- 21.Goodman C. Consequentialism, Agent-Neutrality, and Mahāyāna Ethics. *Journal of Buddhist Ethics*. 2013. Vol. 20. P. 611–643. URL: <https://www.semanticscholar.org/paper/Consequentialism%2C-Agent-Neutrality%2C-and-Mah%C4%81y%C4%81na-Goodman/bde607c73cef416a8e5d34490c0673ac08ee5749> (дата звернення: 12.04.2025).

- 22.Gray B. *Compassionate Violence?*: On the Ethical Implications of Tantric Buddhist Ritual. *Journal of Buddhist Ethics*. 2007. Vol. 14. P. 238–271. URL: https://buddhistuniversity.net/content/articles/compassionate-violence_gray-david (дата звернення: 12.04.2025).

23. Harvey P. Avoiding Unintended Harm to the Environment and the Buddhist Ethic of Intention. *Journal of Buddhist Ethics*. 2007. Vol. 14. P. 1–34. URL: https://buddhistuniversity.net/content/articles/avoiding-unintended-harm-to-the-environment_harvey-peter (дата звернення: 12.04.2025).
24. Hughes J. Buddhist Bioethics. *Principles of Health Care Ethics*. 2006. Vol. 17. P. 127–133. URL: <https://summerschool.globalbioethics.org/wp-content/uploads/2015/01/Karsan-Shirin-July-13-Buddhist-Bioethics.pdf> (дата звернення: 12.04.2025).
25. Schlieter J. Buddhism and Bioethics. *The Oxford Research Encyclopedia of Religion*. 2021. P. 1–17. URL: https://www.researchgate.net/publication/351226255_Buddhism_and_Bioethics (дата звернення: 12.04.2025).