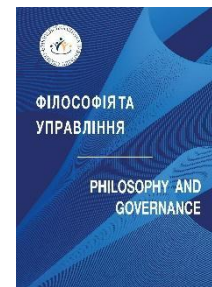




e-ISSN 3041-248X

Філософія та управління

<https://www.eu-scientists.com/index.php/fag>


Досвід смерті в тибетській традиції крізь призму тексту «Люстро феноменального світу» (Nag Rtsis Snang Srid Me Long)[†]

Олена Ю. Калантарова ¹ *

¹ Інститут філософії імені Г. С. Сковороди Національної Академії Наук України (Україна).
Аспірантка.

* Автор-кореспондент, e-mail: kalantarova.olena@gmail.com

СТАТТЯ

АНОТАЦІЯ

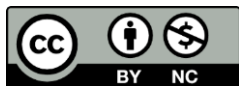
Дослідницька

DOI:

[10.70651/3041-248X/2025.6.09](https://doi.org/10.70651/3041-248X/2025.6.09)

Авторське право

© 2025 автора



Цей твір
ліцензовано на
умовах Ліцензії
Creative Commons
«Із Зазначенням
Авторства –
Некомерційна 4.0
Міжнародна»
(CC BY-NC 4.0).



Головним об'єктом історико-філософського та культурологічного аналізу було обрано текст з тибетської архаїчної «чорної» астрономії (наґці) під назвою «Наґці Нансі Мелонг» (текст складений в XIX ст. бонським ченцем і вченим Кхедрубом Лунґтоґом Г'ямцо), згідно до якого здійснюються розрахунки приписів для церемонії поховання небіжчика. Надано первісний огляд тексту по розділу «розрахунків смерті» (шінці) та здійснено спробу осмислити особливості традицій Тибету – як у підходах до практики вмирання (зокрема, практик «бардо»), так і в спробах раціоналізувати досвід смерті (зокрема, ведення розрахунків «ці») – що побудовані на певній метафізичній картині світу, яка викладається в текстах традиції «г'юд». І оскільки обраний нами текст належить до класу тибетських традиційних наук «цуглаґ», ми намагались зосередитися на раціональній складовій вмісту тексту, долучаючи до розгляду метафізичні наративи, які містяться в канонічних збірках текстів: з посмертного досвіду «Карлінг Щітро» зі школи н'їнґма, до якої входить славнозвісна тибетська книга мертвих «Бардо Тхьодрьол»; з розгорнутої біографії Будди Тьонпи Шенраба Міво зі школи юнґдрунґ бон під назвою «Зіджі», до якої входить подібний текст «Сішен Тхеґпа»; а також традиційної доктрини часу Дьункхор, яка концептуально присутня і в буддиській, і до-буддиській канонічній літературі та невід'ємно пов'язана з тибетською доктриною смерті. На тлі актуального підвищення дослідницької уваги сучасних тибетологів до філософської складової вчень «г'юд», ми прийшли до висновку про важливість критичного та системного аналізу архаїчних астрономічних традицій і спеціальних перекладів відповідних першоджерел класу «цуглаґ».

КЛЮЧОВІ СЛОВА

наґці (nag rtsis), Кхедруб Лунґтоґ Г'ямцо (mkhas grub lung rtogs rgyam thso), шінці (shin rtsis), бардо (bar do), ці (rtsis), г'юд (rgyud), цуглаґ (gtsug lag), юнґдрунґ бон (g.yung drung bon), н'їнґма (rnying ma), Карлінг Щітро (kar gling zhi khro), Бардо Тхьодрьол (bar do thos grol), Зіджі (gzi brjid), Сішен Тхеґпа (srid gshen theg pa), Дьункхор (dus 'khor).

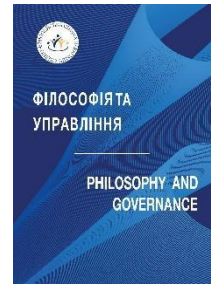
[†] Стаття розвиває ідеї, що були оголошені автором в доповіді на Міжнародному міждисциплінарному науковому семінарі “Cultura Thanatica: Смерть в культурі / the Death within the Culture”, 02 грудня 2016 р. (Київ, Україна, Національний університет «Києво-Могилянська академія»)



e-ISSN 3041-248X

Philosophy and Governance

<https://www.eu-scientists.com/index.php/fag>



The Experience of Death in the Tibetan Tradition Through the Lens of the Text “The Mirror of the Phenomenal World” (Nag Rtsis Snang Srid Me Long)[†]

Olena Kalantarova ¹ *

¹ H. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine (Ukraine). PhD Graduate Student.

* **Corresponding Author**, e-mail: kalantarova.olena@gmail.com

ARTICLE INFO

ABSTRACT

Research Article

DOI:

[10.70651/3041-248X/2025.6.09](https://doi.org/10.70651/3041-248X/2025.6.09)

Copyright © 2025
by author



This is an open
access journal and
all published
articles are licensed
under a Creative
Commons
Attribution—
NonCommercial 4.0
International
(CC BY-NC 4.0)



The main object of historical-philosophical and cultural analysis was a text from the Tibetan archaic “black” astronomy (*nag rtsis*) called “The Mirror of the Phenomenal World” (the text was compiled in the 19th century by Bon master *mKhas grub Lung rtogs rGyam thso*). According to this text the prescriptions for the rite of burial of the deceased are calculated. The article presents the overview of the text on the section of “calculations of death” (*shin rtsis*) to understand the peculiarities of Tibetan traditions – both in approaches to the practice of dying (in particular, the *bar do* practices) and in attempts to rationalize the experience of death (in particular, making the *rtsis* calculations) – which are based on a certain metaphysical view of the world from the texts of *rgyud* traditions. And since the text we have chosen belongs to the class of Tibetan traditional sciences of *gtsug lag*, we tried to focus on the rational component of the content of the text, including metaphysical narratives that are taught in the canonical collections of texts: on the posthumous experience of “Kar gling Zhi khro” from the *rnying ma* school, to which includes the famous Tibetan book of the dead “Bar do Thos grol”; on the extensive biography of the *Buddha sTon pa gShen rab Mi wo* from the *g.yung drung bon* school, entitled “gZi brJid”, which includes the similar text “Srid gshen Theg pa”; as well as the traditional doctrine of time “Dus 'khor”, which is conceptually presented in both Buddhist and pre-Buddhist canonical literatures and is inextricably associated with the Tibetan doctrine of death. Against the background of the current increasing research attention of modern Tibetologists to the philosophical component of the teachings of *rgyud*, we emphasize the need for a critical and systematic analysis of archaic astronomical traditions and the importance of special translations of the relevant primary sources of *gtsug lag*.

KEYWORDS

nag rtsis, mKhas grub Lung rtogs rGyam thso, shin rtsis, bar do, rtsis, rgyud, gtsug lag, g.yung drung bon, rnying ma, Kar gling Zhi khro, Bar do Thos grol, gZi brJid, Srid gshen Theg pa, Dus 'khor.

[†] The article is based on the materials of the report announced by the author at the International Interdisciplinary Scientific Seminar “Cultura Thanatica: Death within the Culture”, December 2, 2016 (Kyiv, Ukraine, National University of Kyiv-Mohyla Academy).

1. Вступ

Досліджуючи ставлення до смерті в релігійних традиціях, ми значною мірою концентруємо свою увагу на питаннях міфотворчості культур і отримуємо колоритну палітру містичних образів і ритуалів. Але в такому підході ми наче ігноруємо традиційну¹ спробу як раціонального осягнення феномену смерті, його концептуалізацію, до якої закликають окремі дослідники [12, с. 1], так і отримання приватного досвіду проживання смерті. Таким чином, ми зазвичай формуємо дослідницький інтерес в межах метафоричного опису відстороненого спостереження (на кшталт, «досвіду від третьої особи»), але в тибетській традиції виникає можливість дещо розширити діапазон «наукового експерименту»: смерть набуває своєї логіки, що цілком піддається обчисленню, і може забезпечити специфічний «досвід від другої особи» і навіть безпосередній «досвід від першої». Хоча на початку нашого дослідження, звісно, така багатогранність традиційного досвіду смерті була лише припущенням – і тому ми вирішили з'ясувати його правомірність.

Отже, ми спрямували свою увагу саме на феноменологію досвіду смерті в тибетській традиції і вирішили почати з «чорних розрахунків» смерті, які були викладені в трактаті з архаїчної астрономії «Люстро феноменального світу». Оригінал тексту був вручений авторці цієї статті ректором Школи діалектики діючого монастиря Менрі² – Понлопом Трінлеєм Н'імою Рінпоче (Menri Lupon Trinley Rinpoche) – для дослідження.

Але оскільки обраний нами текст є, фактично, стислою інструкцією по складанню приписів до церемоній поховання (з невеличким міфологічним прологом та етичним епілогом), виникла необхідність провести попереднє дослідження її метафізичних основ, для чого були додатково залучені окремі тексти класу *до* (mdo)³ і *г'юд* (rgyud)⁴. Тому ми маємо надати декілька засадничих положень щодо логіки наших міркувань з приводу вибору таких текстів.

Досвід смерті і бардо

Перше положення стосується когнітивного аспекту досвіду смерті.

У нас викликало особливий інтерес те, як саме тибетська традиція розуміє смерть і оцінює важливість її пізнання.

Сучасна західна людина, зазвичай, ставиться до життя як до процесу, а до смерті як до події, що його перериває. Тибетська традиція, з якою ми стикнулися, поєднує життя і смерть в єдиний плин часу⁵ – смерть є просто згасанням життєвої активності. Точніше, вартувало б казати не смерть, а вичерпання сил, вмирання. А подія, яка ставить крапку в такому згасанні – це розрив [12, с. 2], провалля проміж двома послідовними життями або втіленнями, або між двома послідовними запусками потоку свідомості, або навіть між двома станами свідомості в одному потоці. Такий розрив і є суть тибетського терміну *бардо* (bar do)⁶. Саме наявність такого *бардо*, за традицією, надає шанс на звільнення: як протягом одного життя – від оманливих обумовленостей, так і під час вмирання – з ланцюгу перероджень. Це відбувається за рахунок руйнації усіх зв'язків і навіть логіки їх створення. І хоча окремі науковці вбачали в *бардо*

¹ Тут і далі: під традицією або традиційним в цій статті ми розуміємо тибетську традицію бону або буддизму і те, що належить до них. В контексті нашого дослідження ми спираємося на близькість цих двох традицій в тибетському культурному просторі – пояснення до чого надаємо у *Вступі* до статті.

² Школа діалектики (mtshan nyid) монастиря Менрі (dpal gshen bstan sman ri gling) [6, с. 3–28] належить до тибетської традиції бон. Сучасний монастир Менрі знаходиться в с. Доланджі, штат Хімачал Прадеш (Індія). Його побудували бонські лами (вчителі-ченці) у 60-х роках XX ст. після своєї еміграції з Тибету [37, с. 37]. Але історія монастиря сягає корінням в XIV століття, коли перший Таші Менрі (bkra shis sman ri) було засновано в Тибеті [39, с. 173]. Архіви монастиря Менрі частково знаходяться у відкритому доступі у вигляді сканів на сайті міжнародного некомерційного проекту Буддистського цифрового центру джерел (Buddhist Digital Resource Center), заснованого в 1999 р. Зокрема, як бонські так і буддистські тексти, що досліджуються в нашій статті, мають посилання на цей ресурс, які і надаються в кожному випадку окремо.

³ Санскритська версія – sūtra.

⁴ Санскритська версія – tantra.

⁵ За словами Снелгрова, тибетці в до-буддистські часи навіть не мали гробниць для своїх правителів – вважалось, що останні просто відлітали на небеса. Ідеї адів і чистих земель з'явилися пізніше, з приходом буддизму. А «до-буддистська релігія в Тибеті, схоже, була повністю зосереджена на справах цього життя. Її метою було знайти шляхом ворожби або астрологічних розрахунків причину людських хвороб або негараздів, а потім приписати відповідне лікування.» [39, с. 55].

⁶ «Проміж двох» (тиб.). Санскритська версія – antarabhāva.

альтернативний стан свідомості [9, с. 162], з огляду на усні коментарі саме носіїв традиції та академічні переклади канонічних текстів, а не спекуляції навколо них, ми аж ніяк не можемо погодитися з такою позицією: *бардо* – це не стан взагалі, це – поміж станами.

Таким чином, тибетське розпізнавання, розмежування і подальше попарне протиставлення станів свідомості⁷ виявляє те, що є поміж них: негіпостазована порожнеча, крізь яку наче сяє ясна безкрая потенційність, на кшталт *фундаментальної природи* (або *фундаментального рівня*) *реальності* [45, с. 40, 57]. І саме такий мисленнєвий пасаж, на наш погляд, є неабияким трюком тибетської інтелектуальної культури: *бардо* позначає провалля між двома ударами серця, між видихом і вдихом, між заходом і сходом сонця або навіть між двома послідовними думками.

Традиція попереджає, що на підході до такого провалля-*бардо* обумовлений розум розчиняється: все, до чого людина прагнула, за що чіплялась, що конституювала і привласнювала – все поступово зникає. Цей процес не миттєвий, але швидкість плину думок, образів, вражень занадто висока, щоб відволікаючись на зовнішні тимчасові речі, можна було б ухопити такі переключення – потрібно заздалегідь розвивати навички в концентрації уваги і проникненні в суть видимостей, щоб вгледіти істинну порожнечу їх основи⁸.

Але на чому зосереджуватися, щоб усвідомити такий процес поступового згасання? І що ж саме в просторі людини, зовнішньому і внутрішньому, ілюструє наближення розриву, і як правильно до нього підготуватися? А також, що саме відбувається з розумом на шляху до *бардо*, на шляху вмирання? Для традиції ці питання дуже важливі, бо коли досвід смерті деякі тибетські вчителі називають досвідом *бардо* [12, с. 3], ми маємо угледіти провокацію запропонованого оксюмору: *бардо* майорить нам не просто за межами нашого досвіду, а й за межами досвіду взагалі – в цьому суть трансценденції *бардо*, яка і надає шанс звільнення.

В будь-якому випадку, тема *бардо* проходить рефреном в нашому дослідженні.

Близькість наративів бону і буддизму

Друге положення стосується метафізичного аспекту досвіду смерті.

Тут ми спиралися на близькість в тибетському культурному просторі традицій бону і буддизму, на якій зауважував відомий буддистський історик і філософ Туквен Лобсанг Чьок'ї Н'іма (thu'u bkwan blo bzang chos kyi nyi ma, 1737–1802), автор програмного трактату «Туквен Друмта» («Кришталеве люстро філософських систем», grub thabs shel gyi me long), коли проголосив, що бон і буддизм настільки взаємопов'язані, що варто дуже обережно їх розрізняти [41, с. 329].

Ми лише маємо зазначити на особливій близькості традицій саме *юнгдрунг бону* (g.yung drung bon)⁹ і буддистської школи *н'інгма* (rnying ma)¹⁰ – окрім наявних власних спостережень за їх багатьма спільними рисами, зокрема, в класифікаціях учень, в розгортанні вищого знання Дзогчен (rdzogs chen), в ставленні до традиції безперервного одкровення *терма* (gter ma)¹¹, ми посилаємось на дослідження авторитетних тибетологів, таких як Девід Снелгров (David Snellgrove, 1920–2016), що зокрема зауважував на схожості як їх окремих учень, так і практик [39, с. 103, 110].

⁷ Адріан Кузьмінські називає таку фрагментацію потоку психо-ментального досвіду *феноменалістичним атомізмом* [26, с. 15].

⁸ На початку шляху до пробудження використовуються певні, так звані, попередні практики *нгьондро* (sngon 'gro) для тренування розуму, наприклад, очищення через дихання *цалунг* (rtsa rlung), заспокоєння *цінє* (zhi gnas / śamatha), або навіть аналітичне дослідження граничної реальності *лхатхонг* (lhag mthong / vipaśyanā). І хоча покрокові інструкції і коментарі до цих практик можуть відрізнятися в залежності від того яку (бонську чи буддистську) традицію ми досліджуємо, мета їх зберігається незмінною – спочатку концептуально, а потім перцептивно відкинути самодостатність будь-якої видимості.

⁹ «Бон свастики» або «Вічний Бон» (тиб.) – сучасний трансформований бон, який почав відновлюватися в XI ст.

¹⁰ «Стара школа» (тиб.) – традиційно вважається першою буддистською школою Тибету, що була заснована вчителем Падмасамбхавою у VIII ст.

¹¹ Традиція безперервного одкровення в тибетській буддистській традиції, коли приховані знання відкриваються учням в результаті глибоких медитацій та накопичених благих заслуг або у вигляді писаних текстів (у сховищах), або у вигляді думок (в потоці свідомості).

Саме така близькість традицій шкіл *юнгдрунг бон* і *н'інгма*, дозволила нам в контексті нашого дослідження розглянути паралельно дві збірки їх канонічних текстів «Зіджі» (*gzi brjid*)¹² і «Карлінг Щітро» (*kar gling zhi khro*)¹³, відповідно.

Доктрина смерті як підрозділ доктрини часу

Третє положення, на яке від самого початку спирається наша логіка міркувань, стосується раціонального аспекту досвіду смерті.

За нашою версією, ключем до традиційної раціоналізації смерті є доктрина часу. По-перше, головний текст нашого дослідження «Люстро феноменального світу», який базується на певному розумінні часу, належить до текстів класу *цуглаг* (*gtsug lag*)¹⁴, тобто традиційних наук (детальніше про термін *цуглаг* – у відповідному розділі статті). По-друге, цей текст належить до розділу так званих астрономічних розрахунків, тобто *ці* (*rtsis*), які і займаються вимірюванням цього часу. І по-третє, ідея щодо дотичності доктрини смерті до доктрини часу як мінімум один раз висловлювалась тибетологами, що досліджували цикли народження і смерті в тибетських наративах: «Давайте спочатку розглянемо поняття часу, частиною якого є до-буддійська теорія смерті та виживання. Час мислиться у формі великих хронологічних циклів. Перший, щасливий період, який починається зі створення світу, називається «добрим періодом, коли боги та люди не розлучаються». Кажуть, що цей «золотий вік» тривав десять тисяч років і закінчився в той день, коли демон, ув'язнений у підземному світі, з'явився на землі. Другий, «поганий період», поділяється на три підперіоди, кожен з яких гірший за попередній. Це період поступового забуття принципів *gtsug*, втрати людиною прихильності до належної релігії та відмови від її практики. Третій і останній період – «вік лиха». Це найгірший з усіх. Після нього настане «добрий період богів», що дасть початок новому циклу і буде визначений відродженням тих, хто практикував *gtsug*...» [24, с. 106].

І дійсно, головним аргументом доречності розрахунків часу до досвіду смерті є циклічність традиційної моделі часу, яка дозволяє з'ясувати деталі кругообігу першоелементів в природі – землі (*са, sa*), води (*чу, chu*), вогню (*ме, me*), повітря (*лунг, lung*), простору (*намка, nam mkha'*)¹⁵ – які послідовно розчиняються під час вмирання, звільняючись до безумовного стану чистої потенційності. В якості універсальних годинникових стрілок використовуються сім небесних об'єктів (головні з яких – сонце і місяць), що спостерігаються неозброєним оком і рухаються на тлі «непорушних» зірок.

Такими розрахунками керується і лама, перш ніж пристати на медитативну реcitaцію над помираючим провідного тексту, і родичі, коли готуються до певних маніпуляцій з тілом небіжчика. А приписи до таких подій надаються згідно з розрахунками із специфічного розділу тибетських астрономічних «розрахунків смерті». Вони призначені не просто знизити рівень емоційної напруги від втрати близької людини (адже вмирання є майже утворенням «чорної діри» у психоемоційному і соціальному просторі оточуючих), але й зробити все правильно – тобто сприяти гармонізації природних елементів, які досі складали матеріальну основу свідомості помираючого і вивільняються під час згасання його життя. І саме такі традиційні розрахунки *ці* виглядають як спроба формалізувати та узагальнити досвід смерті.

Лише одне зауваження: західні дослідники переважно називають таку науку астрономічних розрахунків *астрологією*, але це довга дискусія про те, наскільки в *ці* є місце дівінації, а наскільки – математиці, психології, метафізиці. Тому ми наразі надаємо перевагу назві архаїчна астрономія, намагаючись до певного часу відсторонитися від такої дискусії і акцентувати увагу на раціональному аспекті цих розрахунків¹⁶. Отже, ми свідомо виокремлюємо розрахунки *ці* з переліку засобів визначення правильних активностей для людини в певний період часу – власне, як це робить і сама традиція, перераховуючи їх в текстах як окрему

¹² Бонський канон, аналог буддійського *канг'юру* (тобто, частина канонічних буддійських текстів, що пов'язані з промовами засновника вчення), містить 12 томів і нараховує більш двох з половиною тисяч сторінок [38, с. 5] – записаний в XIV ст.

¹³ Збірка текстів традиції *терма* від відомого майстра школи *н'інгма* Карми Лінгпи (*karma gling pa*, 1326–1386).

¹⁴ Санскритський варіант – *śāstra*.

¹⁵ Тут: простір є фактично синонімом свідомості. Санскритська версія – *ākāśa*.

¹⁶ Тому є академічні прецеденти – наприклад, дослідження тибетської календарної системи Едвардом Генінгом [16].

практику з *цуглагу*: «*mo rtsis gto dpyad*»¹⁷ («*мо, ці, то, чье*») – «ворожіння, <астрономічні і елементальні> розрахунки, ритуали <офіри і екзорцизму>, діагностика <здоров'я людини і придатності місцевості>» [38, с. 24].

Таким чином, решта архаїчних практик поки що залишається поза нашим розглядом.

2. Огляд літературних першоджерел

Історія учень другої половини першого тисячоліття в Тибетському регіоні була доволі драматичною: зміни морально-духовних орієнтирів була здебільшого обумовлена політичною кон'юнктурою і войовничою активністю правлячих кланів [39, с. 31]:

- VII–VIII ст. – Тибет, де в культурному просторі активно вирують наративи *юнгдрунг бону* і буддизму, схиляється до прийняття саме індійського (не китайського) буддизму і розпочинає свої перекладацькі проекти. Фактично систематизується тибетська класична мова¹⁸, яка від початку налаштовується на переклади з санскриту, і складається «Магав'ютпатті» («*Maḥāvūyutpatti*») – перший двомовний (санскрито-тибетський) буддійський словник;

- VIII–IX ст. – запрошуються індійські вчителі Шантаракшита¹⁹ (буддист), Падмасамбхава²⁰ (буддист), але й тибетські не пасуть задніх – достатньо пригадати майстра Тапігірці²¹ (бонпо). Але якщо на початку інституалізації релігійних шкіл лінії учнівства чітко не розподілені, то поступово, особливо після заснування першого тибетського буддійського монастиря-університету Сам'є (*bsam yas*) [39, с. 78], релігійні осередки набувають визначених форм. І в решті-решт, зовнішньо-політичне послаблення Тибету [39, с. 95–96] і внутрішня релігійно-управлінська конкуренція кланів призводять до гонінь та заборони на переклади тайних вчень (зокрема, учень класу *ма г'юд*²²), що змушує вчителів *старої школи* (*н'інгма*) і *юнгдрунг бону* ховати тексти (спостерігаємо підвищення градусу езотеризації) в якості *терма* [39, с. 107]. При цьому акцент нагальних вчень переміщується в раціонально-філософську площину, чому яскраво свідчить тогочасна збірка категорій «Таттвасанграха» («*Tattva-saṃgraha*» авторства Шантаракшита, Камалашілі²³), яка сповнена критичної думки і логічного аналізу теоретичних положень усього досяжного переліку шкіл індійського регіону та стверджує переваги достовірного пізнання версії індійських буддійських логіко-епістемологів Дігнагі²⁴ і Дгармакірті²⁵.

Друге тисячоліття в Тибеті також лунає на підвищених тонах, бо все ще киплять пристрасті конкуруючих релігійно-ідеологічних наративів, тому інтелектуальна робота точиться навколо впорядкування думок і формування традиційних культурних просторів:

- X–XI ст. – політична стабілізація Тибетського регіону сприяє відкриттю *терма* і відродженню *юнгдрунг бону* (тобто, *бону сарма*²⁶) та майже паралельному запуску *другої хвилі* буддійських перекладів (утворюються буддійські школи *сарма*²⁷; Атішою²⁸ започатковується

¹⁷ На прикладі бонського традиційного тексту «Зіджі». Також варто зауважити, що порядок переліку практик не випадковий – вони традиційно застосовуються в зазначеній послідовності, по мірі ускладнення задачі, що вирішує лама.

¹⁸ Тхьонмі Самбгота (*thon mi sambho ta*, VII cen.) створює тибетський алфавіт і впорядковує граматику тибетської мови, про що свідчить, зокрема, трактат (авторство якого традиція приписує саме Самбготі) «Сумчупа» (*Sum cu pa*). Найдавніше свідчення використання тибетського письма датується приблизно 767 роком [39, с. 75].

¹⁹ Śāntarakṣita (санскр.), VII ст.

²⁰ Padmasaṃbhava (санскр.), VIII ст.

²¹ Та пі хрі тса (тибет.), VII–VIII ст. – великий вчитель і практик традиції юнгдрунг бон, двадцять п'ятий в лінії передачі вчення Дзогчен [1, с. 3–4]. Зокрема, один з кореневих текстів вчення під назвою «Інструкція по шести світильниках» (*sgroṇ ma drug gīg dams pa*) вважається складеним якраз за настановами самого Тапігірці [1, с. 149].

²² Санскритська версія назви класу вчень – *mātātāntṛa* або *anuyogatantra* (в залежності від буддійської системи класифікації вчень).

²³ Kamalaśīla, VIII ст.

²⁴ Dignāga, V–VI ст.

²⁵ Dharmakīrti, VII ст.

²⁶ Сярма (*gsar ma*) – «нова традиція» (тиб.).

²⁷ До буддійських шкіл *сарма* належать: *каг'ю* (*bka' brgyud*), *сак'я* (*sa skya*), *кадам* (*bka' gdams*) або в подальшому *гелуг* (*dge lugs*).

²⁸ Atiśa, X–XI ст.

традиція написання *ламрімів* (lam rim)²⁹), що надає «зелене світло» і для вчень класу *г'юд* (rgyud) (зокрема, вченню Дьункхор), і для вчень усної традиції передачі *н'єнг'юд* (snyan rgyud) (зокрема, вченню Дзогчен), але всі вони набувають вже більш актуального релігійно-філософського присмаку.

- XIV ст. – в Тибеті завершується період як впорядкування канонічних текстів буддизму, так і активного формування корпусу текстів традиції *юнгдрунг бону*.

І саме на цьому останньому етапі, з'являються тексти, які ми обрали для ознайомлення з традиційною метафізикою досвіду смерті.

Збірка текстів традиції н'інгма «Карлінг Щітро», що містить «Бардо Тхьодрьол»

Отже, буддійський текст.

«Карлінг Щітро» належить до традиції школи *першої хвилі перекладів* (VII–IX ст.) під назвою *н'інгма*, але до текстів класу так званих *терма*, які були розкриті в XIV ст. майстром *тертоном* (gter ston)³⁰ Кармою Лінгпою (karma gling pa, 1326–1386).

Повна назва збірки «Глибинна дгарма самовизволення шляхом спрямування думки на мирних і гнівних <божеств>» (zab chos zhi khro dgongs pa rang grol las). До неї входить текст, відомий на Заході як «Тибетська книга мертвих», що тибетською звучить як «Бардо Тхьодрьол» (bar do thos grol), тобто «Визволення шляхом слухання в бардо» [13].

Манускрипт «Бардо Тхьодрьол», згідно першим рядкам самого тексту, складається з трьох розділів:

- вступ *нгьондрь* (sngon 'gro);
- основна частина *нгьощі* (dngos gzhi);
- заключна частина *дже* (rjes).

Подальший навіть поверхневий огляд оригінального тексту надає можливість переконатися у доволі високій якості співпраці Вальтера Еванса-Венца (Walter Yeeling Evans-Wentz, 1878–1965) і лами Казі Дави Самдупа (Lama Kazi Dawa Samdup, 1868–1922) по його перекладу [11]. І оскільки на цьому етапі дослідження ми не ставили перед собою завдання занурюватися у лінгвістичні нюанси манускрипту, було прийнято рішення звернутися до додаткового невеличкого тексту «Корінні строфи по шести бардо» (bar do drug gi rtsa tshig) [46], який входить в корпус текстів «Бардо Тхьодрьол» як певний екстракт вчення «Карлінг Щітро» – для підсумку по різновидах *бардо*, що презентують *терма* Карми Лінгпи.

Отже, за текстом – завдання які постають перед людиною, при наближенні до *бардо*, в залежності від того, що то є за *бардо* (послідовність за текстом):

1. *к'єньє бардо* (skye gnas bar do) або *бардо* народження: задача – усвідомлення наявності *трьох тіл* (sku gsum)³¹;
2. *мілам бардо* (rmi lam bar do) або *бардо* сну: задача – усвідомлення сновидіння;
3. *семтен бардо* (bsam gten bar do) або *бардо* медитативної концентрації: задача – концентрація на плодах практики вчень *г'юд*, що складається з двох стадій, а саме, *зародження* і *завершення* (bskyed rdzogs)³²;
4. *чхікха бардо* ('chi kha bar do) або *бардо* вмирання: задача – залишити усі чіпляння розуму за видимості і звичкі, перенесення *самосвідомості* (rang rig)³³ в *ненароджений когнітивний простір* (skye med nam mkha'i dbyings)³⁴;
5. *чхьон'ї бардо* (chos nyid bar do) або *бардо істинної природи реальності* (chos nyid)³⁵: задача – подолати страхи *добрих та гнівних божеств* (zhi khro);
6. *сіпа бардо* (srid pa bar do) або *бардо* циклічного існування: задача – закрити вхід в переродження, тобто уникнути входження в *шийку матки* (mngal sgo)³⁶.

Збірка текстів традиції юнгдрунг бон «Зіджі», що містить «Сішен Тхєгна»

Тепер розглянемо текст традиції *юнгдрунг бону*.

²⁹ «Етапи на шляху до пробудження» (тиб.).

³⁰ Носій традиції безперервного одкровення в тибетському буддизмі, *н'інгмапа*, тобто представник школи *н'інгма*.

³¹ Три тіла будди – тіло істинне (chos sku / dharmakāya), тіло блаженства (longs sku / sambhogakāya), тіло фізичної маніфестації (sprul sku / nirmāṇakāya).

³² 2 стадії йоги вищих буддійських тантр: bskyed rim / utpatti i rdzogs rim / sampannakrama.

³³ Санскритська версія – svasaṃvedanā.

³⁴ Санскритський варіант – anutpāda ākāśadhātu.

³⁵ Санскритська версія – dharmatā.

³⁶ «Голова утробы» (тиб.).

Повна назва збірки «Коштовний компендіум сяючої сутри непорочної і славетної» ('dus pa rin po che dri ma med pa gzi drjid rab tu 'bar ba'i mdo). Скорочено, «Зіджі».

Збірка належить до своєрідного бонського канг'юру³⁷ і складається майже з 3 000 фоліантів, що розподілені на 61 частину [38, с. 5].

«Зіджі» є однією з трьох біографій засновника традиції бон в Тибеті Тьонпи Шенраба Міво (ston pa gshen rab mi wo) з роду Шенів³⁸, що за традицією жив майже 18 000 років тому. Академічні дослідники більш скептично налаштовані і припускають, що заснування традиції бон в Тибеті могло відбутися не раніше XI ст до н.е. [3, с. 31–32].

В цілому, біографію Тьонпи Шенраба записано в трьох варіантах: в стислому вигляді (один том) – в тексті класу *терма* під назвою «Додь» (mdo 'dus); в середньому вигляді (два томи) – в тексті класу *терма* «Зерміг» (gzer mig); в розгорнутому вигляді (дванадцять томів) – в «Зіджі» (gzi brjid) [38, с. 3].

Збірку «Зіджі» було укладено в XIV ст. майстром Лоденом Н'інгпо (blo ldan snying po, 1360–?1385~1407) згідно усній традиції передачі *н'єнг'юд* (snyan rgyud), яка походить від вчителя Тонгчена Муцхі Г'єрме (stong chen dmu tsha gyen med, VIII ст.) [44].

Наша зацікавленість досвідом смерті та приписами для поховання тих, хто перебуває в *бардо*, приводить нас до X частини збірки під назвою «Сішен Тхеґпа»³⁹ (srid gshen theg pa). Повна назва частини «Сутра, що пояснює шлях Шена існування» (srid gshen theg pa gtan la phab pa'i mdo). В ній йдеться, за словами Снелгрова, про перебування в *бардо* і шляхах звільнення⁴⁰ [38, с. 10].

Отже, приведемо основні ідеї «Сішен Тхеґпа» у вільному переказі з посиланнями на відповідні цитати (тибетська редакція тексту Снелгрова) [38, с. 116–123]:

1. Місце, ситуація, умова, час смерті – не визначені.

| 'chi sa ma nges 'chi ba'i gnas ma nges |

| 'chi rkyen ma nges 'chi ba'i dus me nges |

2. <Страждання смерті відбувається> від помилкового неусвідомлення, що життєвий принцип, думка і розум⁴¹ – неподільна трійка, коли порожня природа Я⁴² і не-Я – не розпізнана і сприймається як два Я.

| ma rig ma rtogs 'khrul pa'i las dbang gis |

| bla yid sems gsum dum bu gsum du mthong |

| bdag med stong pa'i ngo bo ma rtogs pas |

| rig pa bdag med bdag po gnyis su 'dzin |

3. <Помиляючись> таким чином, вони⁴³ схоплюють єдине як множинне.

| de ltar gcig la du mar 'dzin pa yis |

4. Їх почуття повні як за життя, і пронизують простір немов вітер... Їх думки тупіють немов у дикого віслика ... І в безплідних пошуках спокою не знаходять вони надії на визволення немов дика ослиця, що неспроможна розродитися ...

| dbang po kun tshang tshu rol gnas dang 'dra |

³⁷ Бонський канон було зібрано лише у XVIII ст., але він не досліджений на достатньому рівні тибетологами. Зазвичай його умовно розподіляють на дві частини, які називають: «Слова <будди>» Ка (bka') або «Авторитетні слова» Калунг (bka' lung), та «Те, що спирається на слова будди» Катен (bka' brten) або «Кошик<и>» Деньо (sde snod) [7, с. 3]. При спробі локалізувати в каноні збірку «Зіджі», яку задекларовано як збірку *до* (mdo), ми користувалися каталогом Бонського Канг'юру від традиційного бонського вченого тертона Санг'є Лінгпи (gsang sngags gling pa, 1864–?) з Наронгу (nyag gong): тексти «Зіджі» містяться в 14–25 томах [5].

³⁸ Шен – в традиції бон це стародавній клан країни Щанг-Щунг, з якого походив засновник традиції. Також *шенами* називали стародавніх майстрів королівських ритуалів, зокрема, церемоній поховань. Наразі так називають майстрів бон (тобто, *бонпо* або *шенпо* або просто *шен*).

³⁹ Досліджуваний фрагмент «Сішен Тхеґпа» міститься в 16 томі (га-розділ) [2].

⁴⁰ Снелгров використовує слово «спасіння» (salvation), але ми свідомо намагаємося не використовувати слова, які можуть мати християнську або будь яку іншу (відмінну від буддійської або бонської) конфесійну конотацію.

⁴¹ «Bla, yid, sems» – ця трійка має нетривіальне тлумачення: *ла* (bla) – то є первинний життєвий принцип, який пов'язує втілений розум *сем* (sems) з тілесністю через психо-ментальність *їд* (yid). В архаїчних астрономічних розрахунках *ла* має достатньо строгу формулу визначення – відповідно до даних народження, вона зводиться до одного з п'яти першоелементів, який і забезпечує людині життя в конкретному тілі в якості його життєвого принципу. Аналогу терміну *ла* на санскриті немає, але максимально наближений за змістом – *буддгі* (buddhi). *Сем* та *їд* мають санскритські аналоги – *чїтта* (citta) та *манас* (manas), відповідно.

⁴² Bdag – санскритський аналог ātma. В англійській літературі, зазвичай, перекладається як «self».

⁴³ «Вони» – тут розуміються помираючі.

- | thogs pa med pa bar snang rlung dang 'dra |
 | yid kha rmong ba sa mtha'i ku hrang 'dra |
 | thar du mi re mun khang btson dong 'dra |
5. Думки нещасні, немов гнані демоном.
 | yid la mi bde zil bsgyur 'dres bded 'dra |
6. Вони не мають власних сил як пір'їна на вершині перевалу: немов потрапили під владу інших і залишилися покараними.
 | rang dbang med pa la kha'i bya sgro 'dra |
 | gzhan dbang bsgyur ba khriims kyi mnga' 'og 'dra |
7. Живий має говорити помираючому, щоб позбавити його страждань.
 | gson gshin brda sprog sdug bsngal thang la dbyung |
8. Трійко, що є життєвий принцип, думка і розум – мають бути об'єднані в єдине тіло-розум, яке треба спіймати в бардо.... і провести в місце щастя, місце справжнього бону....
 | bla yid sems gsum lus sems gcid tu sdus |
 | bar se de la gnas pa'i gnas su zhog |
- ...
- | bde ba'i gnas snyog non nyid sa la khod |
9. Перше, що варто зробити – це розрахунки за встановленою системою.
 | thog mar rtsis kyiis gtan la dbab |
10. Друге, варто провести ритуал <для Володаря Землі⁴⁴>.
 | gnyin pa gto gnyan gtad bcol la |
11. Людина зцілюється у просторі абсолютної істини.
 | mthar ni don dam klong du sdud |
12. Існування є виникненням всіх речей, Шеном <Існування> є той, хто підпорядковує собі ці речі.
 | srid ni thams cad srid pas srid |
 | gshen ni de dag 'dul ba'i gshen |
13. Життєвий принцип, думка, розум – засіб бачення Шена.
 | Ita ba bla yid sems dang gsum |
14. Я та інші є одне – це глибока медитація Шена.
 | sgom pa bdag gzhan gnyis med do |
15. <Шенів Обряд смерті> на абсолютному рівні – це випестуване безмежне співчуття того, хто має чотири безмежні⁴⁵.
 | snying rje dpa' med bskyed nas su |
 | tshad med bzhi dang ldan pa yis |
16. <Шен має померлого> спрямувати з поганого місця в блаженне... щоб бажаний об'єкт у вигляді мандрів по колу смертного існування не був сформований, не чіпляв і не вабив...
 | ngan song gnas sbyang rim par drang |
- ...
- | 'dod yon zad med gter dang sprad |
 | 'jig rten 'khor ba'i las spyod la |
 | mi chags mi len mi zhen par |
17. <тоді Шен> стає повністю просвітленим, що маніфестує звільнення.
 | thar par mngon par 'tshang rgya'o |
- Декілька концептуальних зауважень:

⁴⁴ Володар Землі або *Савдар* (sa bdag, санскритський аналог bhūpati) – йдеться про потойбічного володаря місцевості. За традицією архаїчної астрономії, є багато рівнів *савдарів*, зокрема, 12 тотемічних тварин, які пов'язані з сузір'ями екліптики, і правління яких на Землі розраховується в залежності від положення сонця на небосхилі в окремий момент часу, на чому заснований східний календар [16, с. 145, 168]. Сприймати такі символізми буквально або іншомовно – поки залишаємо на розсуд читача.

⁴⁵ *Чотири безмежні* – тут ми явно спостерігаємо переформування з буддійським концептом *чотирьох безмежних: співчуття* (snying rje, karuṇa), *любові* (byams pa, maitrī), *радості* (dga' ba, mudita), *неупередженості* (btang snyoms, upekṣā).

Справедливості заради варто зазначити, що згідно різним *терма* сучасної традиції бон існує декілька варіантів розподілень учень на *дев'ять колісниць бон* (theg pa rim dgu'i bon⁴⁶), та існує ще специфічна бонська класифікація під назвою *чотири брами і скарбниці п'ята* (bon sgo bzhi mdzod lnga) [30, с. 21]. Ми поки зосередили свою увагу на загальновідомій системі *дев'яти колісниць*, що подібна до класифікації вчень буддиської школи *н'інгма*.

В обраній класифікації вчень *юнгдрунг бону*, повний перелік доктрин складається з двох груп: *чотири колісниць причини* (rgyu'i theg pa bzhi) і *п'ять колісниць плоду* ('bras bu'i theg pa lnga), з яких дев'ята – найвища і називається Дзогчен (rdzogs chen). А четверта з *чотирьох колісниць причини* якраз і є та сама *сішен тхеґпа*, тобто *колісниця шена існування*, що пропонує засоби допомоги помираючим та правила поховання.

В розглянутому тексті «Сішен Тхеґпа» перераховується послідовність певних актів Шена по Обряді Смерті. А також акцентується увага на тому, що у власному потоці свідомості шен має постійно утримувати образ Одвічного Шена⁴⁷ (відсилка до *колісниць плоду*, а саме, до VIII з *дев'яти колісниць* учень), що міститься у відповідній XV частині «Зіджі» (назва якої «theg pa brgyad pa ye gshen gyi mdo»).

3. Постановка завдання

Стаття має на меті здійснити розвідку того, як осмислюється, інтерпретується і систематизується досвід смерті в тибетській традиції. Саме для цього ми виокремили певний її сектор і розглянули окремі тексти двох шкіл (*н'інгма* і *юнгдрунг бон*), що представляють різні жанри канонічної літератури (*н'єнг'юд, терма, цуглаґ*).

Мета полягала в тому, щоб виявити, яким чином тибетська традиція не акцентуючи увагу на питанні існування смерті (сприймаючи смерть як даність та один з елементів процесу переродження), розгортає полеміку з приводу формування конструктивного ставлення до неї – зокрема, щоб вгледіти в смерті можливість реалізувати таку вищу духовну мету, як пробудження від ілюзій.

4. Методи та матеріали

За методологічну основу цього дослідження було обрано історико-філософський підхід з елементами культурологічного аналізу, та феноменологічний аналіз. Заради концептуалізації досвіду смерті в тибетській традиції були залучені такі інструменти сходознавчих досліджень як переклад першоджерел, інтерпретація з герменевтичною складовою, реконструкція та деконструкція з виходом на компаративний аналіз.

В дослідженні активно залучались до розгляду канонічні тибетські першоджерела релігійного, наукового, доксографічного та філософського змісту, що в свою чергу, надало можливість продемонструвати потенціал та перспективи міждисциплінарного підходу до розгляду зазначеної проблеми.

5. Результати та обговорення

Метафізика часу Дьункхор

Ми звернулися до поняття часу в сучасній тибетській традиції, і вирішили почати з того, що складає основу метафізики часу – це вчення Дьункхор (dus 'khor)⁴⁸ (і в буддиській, і в бонській традиції). За цим вченням, час має 2 аспекти: феноменальний темпоральний, що пов'язаний з обумовленим існуванням, та інший трансцендуючий, що веде до *фундаментального рівня реальності*. При цьому час обумовленого існування розподіляється на *зовнішнє коло часу* і *внутрішнє коло часу* [18, с. 91].

Базовий текст вчення про час записано в жанрі *г'юд* (rgyud)⁴⁹. І хоча загально визнано, що текстова традиція Дьункхор належить до *другої хвилі перекладів* (X–XIII ст.) буддиських текстів

⁴⁶ Існують варіанти північних, центральних (nang pa gshen rab pa) та південних (той, що ми розглядаємо) *терма* з класифікації доктрин бону по *дев'яти колісницям* [10, с. 133–142].

⁴⁷ Тибетською – ye gshen theg pa [38, с. 120].

⁴⁸ Або dus kyi 'khor lo – «Колесо часу» (тиб.). Санскритський аналог – kālacakra.

⁴⁹ Санскритська версія – tantra.

з санскриту на тибетську, тобто періоду, коли формуються тибетські буддійські школи *сарма*, це вчення повною мірою присутнє і в старій школі, тобто в школі *першої хвилі перекладів* (VII–IX ст.) *н'інгма* і в традиції *юнгдрунг бон*, хоча з дещо іншою кваліфікацією⁵⁰:

- *перша хвиля перекладів* буддійських текстів, школа *н'інгма* відносить вчення до класу вищих учень *джесунелджор* (rjes su rnal 'byor)⁵¹;
- *друга хвиля перекладів* буддійських текстів, школи *сарма* – до класу найвищих учень *ламенелджор* (bla med rnal 'byor)⁵²;
- *юнгдрунг бон* відносить вчення до класу *г'юд* традиції *н'інгмхіг* (snying thig)⁵³, розділ *менганг дьункхор* (man ngag dus 'khor)⁵⁴.

Таким чином, вчення класифікується як приналежне до слів будди, чи то Шак'ямуні, чи то Тьонпи Шенраба, тобто є *санг'єкіка* (sang rgyas ku'i bka')⁵⁵, входить до канону і буддійської (*канг'юр*)⁵⁶, і бонської традиції (*канг'юр бон*), та призначено для учнів з найпотужнішими здібностями розуму.

При цьому нагадуємо, що Дьункхор є по суті вченням про циклічність часу, і в буддійській⁵⁷ і бонській традиціях Тибету складає метафізичну основу двох наукових дисциплін – архаїчної медицини *сова пірна* (gso ba rig pa) і архаїчної астрономії *карці* (skar rtsis)⁵⁸.

Архаїчна медицина *сова пірна* або *сопіг* [19, с. 166] спирається на холистичний підхід до людини і нерозривний зв'язок її перебування на Землі зі всім Всесвітом. Навіть сама назва перекладається як «знання про зцілення». За канонами *сопіг* людині призначається лікування, яке враховує внутрішні ритми її життя та кореляцію їх з ритмами оточуючої природи, на кшталт, сезонних циклів, місячних і сонячних днів, що загалом складають інтерференційну картину усіх так званих «вітрів» (внутрішніх і зовнішніх) в просторі, відносно сторін світу в певний період часу. І саме архаїчна астрономія допомагає розрахувати картину циркуляції цих «вітрів» – через заповнення за специфічними алгоритмами численних нормативних таблиць «білими» та «чорними камінцями» відповідно до визначених положень планет (*за, gza'*) на тлі 28 сузір'їв (*г'юкар, rgyu skar*⁵⁹), в тому числі сонця (*н'їма, nyi ma*) і місяця (*дава, zla ba*), а також траєкторій їх рухів на небесній кулі відносно географічних сторін світу.

Подібні розрахунки ведуться за багатьох потреб, чи то для канонічного зображення сфери⁶⁰ нашого обумовленого буття під назвою *сіне-кхорло* (srid pa'i 'khor lo)⁶¹, чи то для калькуляції зображення символічного володаря Землі Савдаґа Точьє (*sa bdag lto 'phye*)⁶², який за традицією, своїм тілом пронизує нашу планету як вісь, обертання якої протягом року по сторонах світу [27, с. iii] в геоцентричній системі координат віддзеркалює рух Землі по орбіті навколо Сонця.

В будь-якому випадку, задачею усіх цих астрономічних розрахунків і застосування певного їх символізму є визначення на якому етапі свого життя знаходиться людина, щоб з'ясувати

⁵⁰ Приналежність Дьункхору до різних рівнів учень *г'юд* дійсно ілюструє ставлення тієї чи іншої школи до результатів, які можуть бути досягнуті в практиці цього вчення. При цьому також варто враховувати важливість лінії наслідування вчення – бо традиційно вважається, що старі школи не мають прямої лінії передачі вчення про час, натомість мають передачу вчення Дзоґчен, яке і вважають за найвище [21, с. 134–135].

⁵¹ Санскритська версія – anuyoga.

⁵² Санскритська версія – anuttarayoga.

⁵³ «Серцева сутність» (тиб.).

⁵⁴ «Таємна інструкція колеса часу» (тиб.) – міститься в текстах класу *до* (конкретно, міститься в заключній частині IV тому «Зіджі», який називається «Сутра непохитного і коштовного вчення» (bstan pa rin chen rab tu brtan pa'i mdo) і складає 20 частину «Зіджі» загалом [29; 32, с. 210]).

⁵⁵ Санскритська версія – buddhavaṣaṇa.

⁵⁶ Тибетський буддійський канон складено представником школи *сак'я* (sa skya) Будьоном Рінчендрубом (bu ston rin chen grub, 1290–1364) в XIV ст.

⁵⁷ Мається на увазі буддизм Другого та Третього обертів Колеса Дгарми, тобто традиції Тхєґпа-чхєнпо (Маґаяни) і Дордже-тхєґпа (Ваджраяни).

⁵⁸ «Зоряні розрахунки» (тиб.).

⁵⁹ Санскритська версія – nakṣatra.

⁶⁰ Кхількхор (dkhyil 'khor). Санскритська версія – maṇḍala.

⁶¹ Санскритський варіант – bhavaśakra.

⁶² Санскритський варіант – kākodāra, urāga, maharāga, тобто володар Землі, велика пазата змієподібна істота з людиноподібними тулубом і головою, що увінчана 9 зміями. Символічно пронизує Земну кулю на кшталт земної осі.

баланс її психофізичних сил і підвести підсумок по позитивних та негативних зовнішніх факторах, які сприяють (з огляду на кількість «білих камінців» в таблицях) або перешкоджають (судячи по кількості «чорних камінців») певним її активностям. І саме образи, які зазвичай супроводжують такі розрахунки, ілюструють потенційно можливі стани людини в такий час.

До речі, «білі» і «чорні камінці», що застосовуються в заповненні тибетських астрономічних таблиць – певний двійковий код, який лежить в основі матриці простору існування людини, що також фігурує у вченні Дьункхор. Наприклад, цей код чітко з'являється в якості основи восьми тиграма *парка* (spar kha)⁶³, що в Тибеті традиційно вважаються найдавнішим символом традиції бон і є частиною малюнку на панцирі золотої *черепахи* (р'убель, rus sbal)⁶⁴, згідно канонічній *тхангці* (thang ka)⁶⁵ Сіпахо (srid pa ho)⁶⁶.

Тепер звернімося до приписів, які має зробити лама з приводу поховання. Ці приписи базуються на приписах архаїчної астрономії, яка існує в Тибеті в трьох великих розділах: «розрахунки елементів» *джунгці* ('byung rtsis) або в більш пізньому варіанті «чорні розрахунки» *нагці* (nag rtsis), «розрахунки зірок» або «білі розрахунки» *карці* (dkar rtsis) та «розрахунки висхідних звуків» *янгчар* (dbyangs 'char) [22, с. 59]. Фактично, вони стосуються трьох традиційних базових вимірів людського життя, до яких ведуть три брами – тіло, розум і мовлення.

Походження таких розділів чітко не визначено. Хоча найуживанішою є буддійська версія походження нагці з Китаю, карці та янгчар з Індії [36, с. 15]. Але версія до-буддистської тибетської традиції *юнгдрунг бон*, хоча і не заперечує глибокого взаємопроникнення китайських, індійських та тибетських архаїчних астрономій, все ж зберігає пам'ять більш давньої традиції та наполягає на автентичності саме тибетської школи, яку несли вчителі зі стародавнього роду Шенів (gshen). Але в обох випадках, які ми спостерігали, архаїчну астрономію відносять до традиції так званих наук *цуглаг*.

Традиція тибетських наук цуглаг

Вираз *цуглаг кханг* (gtsug lag khang) – доволі відомий серед буддистів шкіл Дордже-тхєгпа (rdo rje theg pa)⁶⁷. Він фактично позначає університет-монастир або школу-храм, перекладається як «дім» (*кханг*) «науковості» (*цуглаг*) чи «дім вищих наук»⁶⁸, і доволі часто зустрічається в «Синьому літописі», тобто «Дебтхєр Нгьонпо» (deb ther sngon po), відомого буддійського перекладача і історика XV ст. Гьо Лоцави Щьонупела ('Gos lo tsa ba gZhon nu dpal, 1392–1481) [14, с. 30, 84, 88, 625].

Але в дискусіях з приводу значення самого терміну *цуглаг* (дослівно, «верхівка голови – рука») зламано немало списів. І оскільки цей термін безпосередньо фігурує в основному тексті нашого дослідження «Люстро феноменального світу» (навіть в його повній назві у вигляді словосполучення *цуглаг ці*), нам варто ознайомитися з цими дискусіями.

Відомий сінолог-тибетолог Рольф Штайн (Rolf Stein, 1911–1999) приділив багато часу дослідженню цього терміну і визначив *цуглаг* (gtsug lag) як «мистецтво, науку, компетенцію (буддійську чи ні), що є еквівалентом bstan chos, тобто śāstra» [40, с. 45]. Але в якості ілюстрації труднощів, які все ще виникають при тлумаченні *цуглагу*, ми приведемо декілька висновків від того ж Штайна з його критичного коментаря до досліджень історикіні Аріане Макдональд (Ariane Macdonald), що стосувались її революційного прочитання певних Дуньхуанських манускриптів VIII–IX ст. [40, с. 117–190], яке вона запропонувала з метою реконструкції релігії Тибету VII ст.

Штайн зауважує:

- *цуг* і *цуглаг* – ці терміни еквівалентні, де перший є скороченою формою другого;
- *цуглаг* покриває багато смислів – наука, *шастра* (śāstra)⁶⁹, *віхара* (vihāra)⁷⁰, тощо;
- термін *цуглаг* пішов від корінної до-буддійської релігії Тибету, яка загалом займалася королівськими церемоніями сходження на трон і поховання; згодом термін доволі

⁶³ Один з перекладів «відкрита долоня» (тиб.). Парка мають вигляд: ≡, ≡, ≡, ≡, ≡, ≡, ≡, ≡.

⁶⁴ «Кістяна жаба» або «кістяний пуголовок» (тиб.).

⁶⁵ Тибетський малюнок на тканині.

⁶⁶ «Малюнок існування» (тиб.).

⁶⁷ Санскритська версія – vajrayāna.

⁶⁸ Санскритська версія – vihāra.

⁶⁹ «Трактат» (санскр.).

⁷⁰ Храм, де, зокрема, зберігаються тексти вчення (санскр.).

органічно вбудувався в буддистський дискурс, і згідно «Магав'ютпатті», він став аналогом санскритському слову *āṛṣa*, що означає «сакральні науки або тексти, які походять від *ṛiṣi*», тобто мудреців [40, с. 126];

- Макдональд, дослідивши доволі обмежену кількість манускриптів, намагається використовувати цей термін в якості ключової концепції до-буддистської релігії Тибету, як синонім «порядку всесвіту», який був упроваджений королем, що зійшов на трон з небес в добрі часи співіснування на Землі людей і богів – тому Макдональд пише термін з великої літери, що вводить в оману читача, бо все ж таки, це не власне ім'я, а загальне;
- Макдональд намагається довести світовий рівень до-буддистської «королівської релігії» і вважає, що буддисти, які критично ставляться до поховальних обрядів бонпо, практично не вживають слово *цуг* щоб знецінити цю традицію; але в нас немає підстав піднімати до-буддистську релігію до рангу світової, тому варто залишити її в ранзі народних вірувань (щонайменше, спираючись на колекцію манускриптів, на яку посилається дослідниця);
- Макдональд стверджує, що «*цуглаг* має не тільки світський, а ще й релігійний аспект», але вбачаючи в *цуг* «королівську релігію», можна і метафоричне церемоніальне звернення до правлячої особи дійсно прийняти за ритуал вшанування бога [40, с. 139].

Також важливо відмітити, що Штайн, розгортаючи свої міркування щодо етимології слова *цуглаг* (усвідомлюючи доволі обмежений вплив етимології на прагматику і перекладаючи його дослівно як «голова-кінцівки»⁷¹), проводить паралель з шістьма ведійськими науками *ведангами* (*vedāṅga*), серед яких є і астрономія, і ритуалістика, і філологія, і які асоціюються в індуїстській традиції з певними частинами тіла.

Також Штайн посилається безпосередньо на текст по астрономічних розрахунках буддистської традиції «Вайдур'я Карпо» (*bai DUrya dkar po*)⁷² від регента V Далай Лами – Десі Санг'є Г'яцо (*sde srid sangs rgyas rgya mtsho*, 1653–1705), але чомусь перекладає словосполучення *ці цуглаг* як «пояснення науки про ворожіння» [40, с. 186]. Можна лише здогадуватися, чи то є неохайність перекладу, чи данина академічній традиції – пояснення такого перекладу Штайна ми поки що не знайшли. Хоча тибетська традиція жива і наразі сама доволі чітко визначає чотири традиційні науки *цуглаг*: серед них дійсно є ворожіння і ритуалі, але є і розрахунки, і лікування. Тому можливо, що Макдональд все ж таки мала рацію, коли припускала, що серед *цуглаг* є місце як релігійним практикам, так і науковим доктринам. А от постійна апеляція Штайна до таких слів і словосполучень як *координати дівінації*, *посібник по дівінації*, *оракули*, *боги неба*, тощо – свідчить скоріш про упереджений підхід самого Штайна до текстового матеріалу, слідуючи якому можна дійсно не помітити крізь глибину віків появу паростків наукової думки і ототожнити практики ворожіння з астрономічними розрахунками, останні з яких до речі, лежать в основі впорядкування тибетського календаря і, як наслідок, складання світських королівських хронік і прогнозування дат затемнень.

Трохи пізніше, Майкл Ган (Michael Hahn) погоджується з думкою Штайна щодо вельми туманної етимології *цуглаг* і вдається до власних спроб провести лінгвістичний аналіз терміну. Він розгортає огляд тибетських текстів, де зустрічається це слово, але починає з визначення, що наводить Чандра Дас (*Sarat Chandra Das*, 1849–1917) в своєму славнозвісному тибетсько-англійському словнику – визначення, що вилучено з «Вайдур'ї Карпо» [15, с. 347]:

| gtsug lag ces pa ni | 'phags pa'i gtsug nas bton | zhu byed lag tu bzhas pas brjod |

...так зване *цуглаг*, це те, що пішло з голови благородного, та було передано в руки того, хто питав...

Але перебравши усі доступні словникові версії і усвідомлюючи, що текст «Вайдур'я Карпо» було створено на значній часовій відстані від перших появ слова *цуглаг* в традиційній літературі, Ган звертається до більш ранніх буддистських першоджерел, зокрема до тибетського перекладу «Ста строф поза межної мудрості» (*shes rab brgya pa*) Нагарджуни⁷³, і зауважує, що значення *цуглагу* може відповідати як мудрій, обізнаній та відповідальній поведінці короля (на рівні етики

⁷¹ Саме на власному окремому перекладі слова *цуглаг* (а не, наприклад, більш точному перекладі «верхівка голови – рука»), Штайн будує свою асоціацію тибетського слова *цуглаг* з санскритським *aṅga*, що виглядає доволі спекулятивно, бо переклад *лаг* на санскрит – *hasta*, тобто «рука».

⁷² Текст [34] присвячений астрономічним розрахункам традиції *пхулуг*, яку засновали і підтримують досі представники найвпливовішої школи тибетського буддизму – школи *гелуг*.

⁷³ *Nāgārjuna*, II–III ст.

і політики), так і науці, бо саме наука і надає можливість знати таку правильну поведінку [15, с. 348].

Хоча і в цьому випадку, науковець відверто зізнається, що не може визначитися з методом, яким варто було б скористатися в подібному семантичному аналізі, і пропонує на розгляд свій варіант підходу – розглянути *цуглаг* як композит, наприклад, двох основ дієслів⁷⁴.

Так чи інакше, схиляючись до визначення Чандри Даса, Ган залишає питання підваженим у просторі.

Надалі, варто звернути увагу на роздуми Самтена Кармея (Samten Gyeltsen Karmay), який додає до розкриття смислу *цуглаг* потужний бонський контекст: досліджуючи ранні історичні документи західно-гімалайського регіону Тибету (Ngari), а саме, офіційні укази правителя і законодавця Їше Ода (lha bla ma ye shes 'od, 947–1024), який активно перебирав на себе роль священника і займався викорінюванням неавтентичних на його погляд буддійських практик (особливо це стосувалося практик *г'юд*), Кармей шукає в указах бонський слід. З таким наміром, вчений спочатку розглядає текст однієї постанови, що наведений в коментарі відомого полеміста школи *н'інгми* Согдогпи Лодрьо Г'елцена (sog zlog pa blo gros rgyal mtshan, 1553–1624), а згодом досліджує манускрипти з архівів бібліотеки при Гандені Пходрангу (dga' ldan pho brang)⁷⁵, які були представлені в роботі Расе (ra se dkon mchog rgya mtsho) [25, с. 4].

Отже, цитати з перекладів і коментарів Кармея до цих манускриптів:

«Бон згадується серед категорії спотворених релігій. Як було сказано раніше, відсутність цього в постанові була дещо дивною, враховуючи бойовий настрій Лха Лами, спрямований проти всіх практик, які вважаються небуддистськими. Однак найбільш інтригуючим моментом тут є фраза *zhang zhung gi gtsug lag*, тобто «релігійна культура Цанг-Щунгу». Фраза повторює подібні вирази, які зустрічаються в ранніх наскальних написах королівських едиктів...

Були запропоновані різні значення терміну *<gtsug lag>*:.....«порядок світу», «політичне знання», «мистецтво правління», «мудрість закладу» та «етична поведінка»... Тут я не маю бажання переходити далі в детальну дискусію щодо використання терміну в пізніших джерелах, оскільки воно значно відрізняється від одного джерела до іншого» [25, с. 8–9].

Таким чином, ми можемо зафіксувати доволі чітке попередження про контекстуальну залежність терміну *цуглаг*.

На дещо подібне натякає і дослідник Сем ван Шейк (Sam van Schaik), коли співставляє *цуглаг* і *чьо*⁷⁶ [42, с. 239–240] та схиляється до некоцептуалізації *цуглаг*, залишаючи слово на рівні простого найменування сукупності окремих практик і вірувань, що ще не зазнали систематизації і були окремими для окремих прошарків населення.

На додаток, Мет'ю Капштейн (Matthew Kapstein) не виключає, що в Тибеті *цуглагом* від початку називали мудрість керування життям і суспільством, за якою ходили на Схід, зокрема, в Китай в VII–VIII ст. [23, с. 71, 229]. І тут ми знову стикаємося з тим, що Макдональд не була категорично неправовою, коли намагалася розгледіти в терміні *цуглаг* небесний закон за яким має бути впорядковано життя на Землі – власне так, як це розумілося в Китаї, де імператор був не просто центром політичного світу, але й асоціювався з центром всесвіту, тобто з Полярною зіркою.

Тому враховуючи усі попередні позиції, в намаганнях дослідити тибетські традиційні спроби осягнення небесного закону обертання всесвіту, ми вирішили звернутися до науковця, який прискіпливо вивчав тибетську астрономічну картину світу – математика, фізика, лінгвіста Едварда Генінга (Edward Henning, 1949–2016) [16]. І ми продовжуємо наполегливо шукати раціональний потенціал тибетських розрахунків, які входять в перелік дисциплін *цуглагу*.

⁷⁴ Ган вдається до аналогії з санскритом – розглядає термін як певну форму *самаси* під назвою *tatpuruṣa-karmadhāraya*: Ган пропонує подивитися на *gtsug lag* як на трансформовану форму *gtsug (bk)lag(s)*, і отримує в результаті «те, що було (або: має бути) продекларовано, щоб проникнути/закарбуватися в розумі» [15, с. 353].

⁷⁵ Назва релігійно-світського уряду, заснованого Далай-Ламою в XVII ст., а також самої резиденції Далай-Лами в монастирі Дрепунг (bras spungs dgon pa) – великому буддійському монастирі-університеті Тибету (на кшталт Наланди в Індії).

⁷⁶ Співставлення цілком логічне, якщо врахувати, що *чьо* в перекладі на санскрит – *dharma*. Фактично, наразі так називають тибетською буддійське вчення (*chos*), протиставляючи його вченню бон (*bon*).

Згідно досліджень Генінга архаїчної астрономії Тибету, наразі фіксується 2 пануючі традиції тибетських розрахунків⁷⁷: *пхуглуг* (phug lugs)⁷⁸ і *цурлуг* (mtshur lug)⁷⁹. Вони були сформовані в XIV ст. і всередині себе мають по два розділи [16, с. 9]:

- *друці* (grub rtsis) – філософські або доктринальні розрахунки, які стосуються руху сонця, місяця і решти планет сонячної системи, тобто картини небосхилу в цілому (назва розділу походить від grub mtha', тобто siddhānta);
- *джеці* (byed rtsis) – алгоритми, інструкції, як саме робити ці розрахунки (аналог санскритського karaṇa).

Певним чином, *друці* корегує *джеці* – як знання законів має корегувати будь-які прикладні розрахунки.

Варто також зазначити на ключових особливостях устрою тибетського календаря [16, с. 12]:

- це сонячно-місячний календар;
- доба починається на сході сонця і триває до його наступного сходу (сонячна доба – nyung zhang, dina; середній схід сонця – nam langs, pratyūṣa);
- тиждень триває 7 діб, назви розподілені між сімома небесними об'єктами, рух яких спостерігається неозброєним оком (аналогічно західній традиції) (день тижня – res gza'⁸⁰, vāra);
- місяць починається в молодик і триває до наступного молодика;
- календарний рік починається в певний молодик року – дата не фіксована і залежить від конкретної школи розрахунків;
- вводяться додаткові місяці і дні (так звані, нульові), що вираховуються окремо по спеціальних таблицях, і до початку наступаючого року формально вбудовуються в його календар, бо мають вирівнювати неспівпадіння тривалості сонячного та місячного років;
- 1 сонячна доба (chu tshod, nāḍī) розділюється на 60 «тибетських» годин⁸¹;
- 1 «тибетська» година (chu srang, pāṇīpala) розділюється на 60 «тибетських» хвилин⁸²;
- 1 «тибетська» хвилина (dbugs, śvāsa) триває 6 циклів дихання⁸³;
- за 1 цикл дихання відбувається 5 ударів серця.

Таким чином, протягом доби у здорової людини має спостерігатися $6 \times 60 \times 60 = 21\,600$ циклів дихання, що ілюструє завершений добовий кругообіг *вітпів* (lung, glung) по *тонких каналах* (ca, rtsa) людини, і $5 \times 21\,600 = 108\,000$ ударів серця.

Окрім того, Генінг дуже слушно зауважує, що:

- тибетська як і індійська астрономічна шістдесятирічна система походить від вавилонських астрономічних розрахунків;
- тибетська астрономічна традиція використовує геоцентричну систему координат, яка має певні технічні вади з точки зору точних розрахунків положень планет на небесній кулі, тому новий календар, який було введено в 1027 р. на базі вчення Дьункхор, мав нівелювати похибку літочислення, яка накопичилася протягом попередніх століть [16, с. 346];
- чергову і останню масштабну спробу відкоригувати систему астрономічних розрахунків шляхом уніфікації останніх, було здійснено в XVII ст. саме Десі Санг'є Г'яцо (в стилі розрахунків традиції *пхуглуг*), тексти якого досі залишаються підручниками в

⁷⁷ Це не враховуючи традицію розрахунків школи *юнідрунг бон*, бо обидві згадані традиції належать до буддійських шкіл. І так, дійсно існують певні технічні особливості розрахунків бонської астрономічної традиції. Але хоча в деяких технологічних речах, зокрема в нанесенні точки відліку (наприклад, початку нового календарного року) на екліптичну (сферичну) шкалу часу, є певні розбіжності в бонській і буддійській традиції, концептуально ці системи неймовірно близькі – і це концепція часу, яка надається у вченні циклічного часу (Дьункхор, Калачакра).

⁷⁸ Скорочена назва – *пхута*.

⁷⁹ Скорочена назва – *цурпху*.

⁸⁰ Планета, як тіло, що рухається небом – називається тибетською *за* (gza', що від дієслова «пожирати») на кшталт індійської назви *граха* (graha, що від дієслова «загарбати»).

⁸¹ 1 «тибетська» година дорівнює 24 «західним» хвилинам.

⁸² 1 «тибетська» хвилина дорівнює 24 «західним» секундам.

⁸³ 1 цикл дихання – це вдих-видих.

Інституті Тибетської медицини та астрономії (bod kyī sman rtsis khan) при Далай-Ламі XIV у Дарамсалі, Індія.

І наостанок, щоб завершити демонстрацію цінності в тибетському культурному просторі (принаймні, починаючи з VII ст.) інтелектуального потенціалу розуму людини, ми скористаємося висновком ван Шейка щодо традиційної *раціональності* ('thad pa nyid): на ній завжди особливим чином наголошували саме тибетські буддисти, бо вважали раціональність своєю родзинкою і сподівалися таким чином відокремитися від до-буддійської традиції і навіть певною мірою ідентифікувати себе, продемонструвавши такі переваги власного вчення [43, с. 146].

Текстологія першоджерела «Наґці Нансі Мелонґ»

Отже, після достатньої об'ємної підготовчої роботи, ми нарешті зважилися на первинний огляд бонського тексту «Наґці Нансі Мелонґ» (Nag rtsis snang srid me long) [33].

Призначення та походження тексту

Текст «Наґці Нансі Мелонґ» є підручником з корпусу учбових посібників Школи діалектики Менрі. Його складено згідно давніх усних традицій, *класичною/письмовою тибетською мовою* (bod yig), у віршах (в тому числі, для кращого запам'ятовування).

На початку тексту вказана його назва на санскриті тибетськими літерами, що є даниною традиції перекладів вже буддистських текстів з санскриту на тибетську. Але згідно з коментарями ректора школи діалектики Менрі Понлопа Рінпоче, сам текст від початку було написано тибетською на основі різних вчень та інших текстів, і, насамперед, з використанням секретної інструкції вчення Дьункхор.

Скорочена назва тексту на санскриті звучить як "Kaā la mekha lokaā darsha naa ma".

Назва тексту

Взагалі, назва для тибетських текстів традиційних учень це є щось на кшталт формулювання головної ідеї у стислій і метафоричній формі. Тому, щоб зазирнути у суть тибетського трактату, варто спробувати ухопити зміст його назви: якщо людина обізнана в темі, то відбувається «виклик змісту за ім'ям».

Повна назва тексту – «Цуглаг ці кі ріґпа нанґсі мелонґ ле наґ ці раб ту че па шуг со» (gtsug lag rtsis kyī rig pa snang srid me long las nag rtsis kyī rab tu byed pa bzugs so).

"Gtsug lag rtsis" – перекладається як «розрахунки традиційної науки».

"Rig pa" – перекладається як «знання».

"Snang srid" – перекладається як «проявлене існування», феноменальний світ.

"Me long" – означає «дзеркало» або «люстро». Це сталий термін, який часто зустрічається в тибетських традиційних текстах. Слово складається з двох морфем "me" (тиб. «вогось») та "long" (тиб. «бути в захопленні/сліпим/безсудеттєвим» або може перекладатися як «те, що відбиває/відтворює погляди») [28]. У перекладі *мелонґ* по суті означає «те, що відбиває вогось».

"Nag rtsis" – в перекладі з тибетської «чорні розрахунки» або «розрахунки прихованого». Зазвичай, так називають розрахунки балансу природних елементів *джунґці* ('byung rtsis), які походять з китайської традиції. І навіть Китай зазвичай називають "rgya nag", тобто «чорна місцевість».

"Rab tu byed pa" – в перекладі означає «пояснення». Згідно з наданою санскритської версії назви тексту, є аналогом слова «даршана» (darśana).

"Bzugs" – «міститься тут».

Решта слова в назві – службові частки мови.

Таким чином, в перекладі повна назва означає – «Пояснення чорних розрахунків із знання традиційних наук «Люстро Феноменального Світу» міститься тут»⁸⁴.

Автор тексту

Склад текст – лама Кхедруб Лунґтор Ґ'ямцо (mKhas grub Lung rtogs rGyam thso, 1879⁸⁵–1916) [22, с. 58], який народився у Східному Тибеті (Дерге в регіоні Кхам, що наразі входить у склад

⁸⁴ Скорочена назва тексту може бути перекладена по-різному, зокрема, «Свічадо буття», «Дзеркало всесвіту», «Люстро існування». Але враховуючи, що англійські дослідники бонської традиції зазвичай користуються назвою "The Mirror of the Phenomenal World" [32, с. 209], заради уникнення плутанини, ми вирішили залишити загальновживану в науковому середовищі назву тексту «Люстро феноменального світу».

⁸⁵ Рік народження лами Кхедруба Лунґтоґа Ґ'ямцо надається згідно його біографії, що міститься в передмові до тексту [33, с. 4].

територій Тибетського автономного округу Китаю). Він був ченцем і наставником монастиря Юнгдрунг Лінг (g.yung drung ling) – одного з трьох великих монастирів традиції *бон*.

Згідно самого тексту, Кхедруб Лунгтог Г'ямцо був наслідувачем лінії передачі Конгце Трулг'ї Г'єлпо (kong tse 'phrul gyi rgyal po), який жив у V ст. до н.е. Фігура останнього вельми контroversійна. Його ототожнення з Конфуцієм спокусливе, але біографія Конце Трулг'ї досі не верифікована [31, с. 376–377]. Тибетські вчителі, лами та науковці, наполягають на нетотожності цих історичних персонажів [40, с. 277].

Формат тексту

Текст «Нагці Нансі Мелонг» існує в архівах Менрі у двох форматах:

- 1) друкований, шрифт *учен* (dbu sen), європейська книга;
- 2) рукопис, шрифт *уме* (dbu med), формат тибетської книги *печа* (dpe cha).

Ми опрацьовували текст в першому форматі.

Загалом, текст складений у віршах. Тотально переважаюча метрика строф – 7 складів.

За усними коментарями помічника завідувача бібліотеки монастиря Менрі (станом на 2014 рік) лами геше Юнгдрунг Кьончога (g.yung drung dkon mcog), ці 7 складів поетичної строфи уподібнюються словам молитовного звернення, тобто *н'аг* (sngags)⁸⁶, до вчителя усіх наук, Лева Мови – Чангчубсемпи Маве Сенге (byang chub sems pa smra bai seng ge)⁸⁷.

Таким чином, відзначається зв'язок тексту зі знаннями, що прийшли від вчителя всіх наук Маве Сенге, що, до речі, підтверджується звертанням на початку тексту до його милості.

Звернення на початку тексту:

| ston pa smra bai seng ge la phyag 'tsal lo |

Переклад:

«Вклоняюсь Наставнику Маве Сенге».

Звернення до Маве Сенге зазвичай ілюструє прагнення того, хто писав текст, а також складає рекомендацію тим, хто буде текст читати – керуватися критичним мисленням (згідно символізму Маве Сенге, що надається в його канонічному зображенні, йому відповідає загострений меч в правиці Вчителя) і тонкого розпізнання реальності (йому відповідає світильник в пелюстках білого лотосу, стебельце від якого Маве Сенге тримає в лівійці⁸⁸).

Зміст тексту

Карчаг (dkar chag) свідчить, що текст містить вступ, 6 розділів та заключну частину:

Вступ. (nag rtsis snang srid me long). Чорні Розрахунки Люстро Феноменального Світу.

I розділ. Цхераблеці (tshe rabs las rtsis). Розрахунки тривалості життя.

II розділ. Керці (kegs rtsis). Розрахунки перешкод року.

III розділ. Барці (bag rtsis). Розрахунки для людських стосунків.

IV розділ. Неці (nad rtsis). Розрахунки хвороб.

V розділ. Г'янаг п'є дінг чу сум (rgya nag dpyad lding bcu gsum). Китайський аналіз 13 «летючих».

VI розділ. Шінці (gshin rtsis). Розрахунки смерті.

Заключна частина. Де, кому та яким чином можна розповсюджувати знання цих розрахунків.

В контексті нашого дослідження, особливу увагу привертає саме VI розділ тексту [33, с. 160–182], який складається з дев'яти частин:

1. shi dus yin min rtsis (тиб. – «розрахунки для з'ясування, чи є смерть своєчасною»).

2. snyad dang le lan rtsis (тиб. – «розрахунки причин та докорів смерті»).

3. za 'dre shi gshed kyī rtsis (тиб. – «розрахунки ката смерті, нелюда пожирача плоті»).

З'ясування, де та в чому знаходяться так звані сили смерті, її пусковий гачок.

⁸⁶ Санскритська версія – *māntra* («інструмент розуму», санскр.). Теми специфічної деконструктивної функції *мантри*, виконання якої спрямовано на звільнення розуму від упереджень і емоційних чіплянь – ми вже торкалися при дослідженні переходу від *сутр* до *тантр* в тибетській буддистській традиції [20].

⁸⁷ Санскритський аналог – буддистський бодгісаттва Манджушрі (bodhisattva mañjuśrī).

⁸⁸ Варто зазначити, що суттєвою відмінністю в канонічних зображеннях бонського Маве Сенге і буддистського Манджушрі є те, що лежить на лотосі – або лампада, або *печа* з сутрою *праджняпараміті* (вченням поза межної мудрості, яка криється в філософії порожнечі), відповідно. Це свідчить про граничний концепт або ясного світла або пустоти, за межами якого шляхом безпосереднього йогівського сприйняття *нелдзор нгьонсум* (gnal 'byor mngon sum) розпізнається реальність.

4. gson la bzlos dang ma bzlos rtsis (тиб. – «розрахунки заклику або незаклику до живих»). З'ясування впливу смерті на оточуючих та рідних.

5. sgye gnas gang len ltang gcod rtsis (тиб. – «розрахунки тягара майбутнього місця народження»). З'ясування обумовленості місця переродження.

6. 'byung lnga'i dur khrod sbyong ba'i rtsis (тиб. – «розрахунки очищення цвинтарних 5 елементів»). З'ясування засобу поховання.

7. ro rigs 'chog sa brtag pa'i rtsis (тиб. – «розрахунки місця поховання небіжчика»). З'ясування необхідного устрою місця поховання.

8. ro rigs 'don lugs rtsis (тиб. – «розрахунки засобу перенесення небіжчика»). З'ясування засобів виносу небіжчика з хати до місця поховання згідно з напрямками сторін світу та балансу 5 елементів у просторі на час поховання.

9. 'dur thang dge rtsa'i rtsis (тиб. – «розрахунки джерела коренів чеснот, які підкорюють ворожі сили»). З'ясування особливих засобів захисту і ритуалів для людей, які беруть участь у похованні, та рідних небіжчика, різного рівня свідомості.

Особливості вмісту тексту

Хотілось би зазначити на певних нюансах наративу, що викладений в тексті:

1. У вступній частині тексту йдеться про історію поширення вчення⁸⁹:

de tsam dus kyi sngon rol na		shar phyogs ma hā tsi na'i yul
mkhyn rab kong tse 'phrul rgyil gyes		man ngag dus 'khor las bsnyad de
'gyur rtsis sum brgya drug cu bshad		mkhas pa legs tang rmang po la
brgyud nas rgya rtsis bod du spel		'on kyang zhang bod rgya sogs kyi
gtsug lag srid pa'i bu bzhi {mo rtsis chos sman bzhi la gtsug lag bu bzhi grags} rnam		
'gyur tang rang skad mi 'dra ba	[33, с. 2]	

Отже, у давні часи, в китайській місцевості на Сході, велике знання Монарх Конгце Трул'ї як сутнісні інструкції Колеса Часу пояснив, 360 трансформаційних розрахунків розповів, і через мудреця Лертанга Мангпо розрахунки елементів в Тибет передав. Більш того, в Щанг-Щунгу, Тибеті, Китаї і решті, чотири сини традиційні науки обумовленого існування (ворожба, розрахунки, ритуали, лікування – встановлені як чотири традиційні науки)

перевели народною мовою, відповідно.

2. Лама, що обізнаний в розрахунках, називається *cina* (rtsis pa). Саме він здійснює розрахунки та надає приписи для церемонії поховання.

3. У тексті присутні обережні натяки на невеличкі розбіжності між бонською та буддистською традицією розрахунків, остання з яких викладається в тексті «Вайдур'я Карпо».

4. Текст містить посилання на безпрецедентні, так звані, «червоні розрахунки» (*dmār rtsis*) [33, с. 174]. Згідно з коментарями лами ґеше Юнгдрунг Кьончоґа, тексту з подібною назвою в архівах монастирської бібліотеки не виявлено. ґеше-ла припустив, що це є посиланням на якісь особливі розрахунки тієї ж самої системи *наґці*. Але походження цієї системи залишається під питанням.

5. У тексті ми знаходимо змістовний опис розрахунків для 5 традиційних типів поховання. І ці поховання безпосередньо пов'язані з 5 першоелементами тибетської натурфілософії: поховання у землю, поховання у воду, кремація (поглинання вогнем), віднесення небіжчика у гори (дерев'яне поховання), розчленовування металевою зброєю (небесне поховання, або поглинання простором).

6. Висновки

Тибетська буддійська традиція (зокрема, школа *н'інґма*) має багато спільного з бонською традицією (напряму *юнгдрунг бону*) саме в питаннях отримання досвіду смерті заради комплексного вирішення мети пробудження від ілюзій – це стосується наявності в них схожих як практик протягом життя, так і церемоній поховань, що відбуваються відповідно до астрономічних розрахунків з залученням до виконання самих церемоній досвідчених лам.

⁸⁹ Курсивом зазначені типові для тексту лексеми (тибетські і відповідні українські), на які ми звертали особливу увагу в дослідженні.

В цілому можна сказати, що тибетська традиція, як в межах буддійської так і в межах бонської доктрини, наголошує на важливості отримання індивідуального досвіду смерті, як логічного завершення дорогоцінного людського життя – або заради виходу з кола перероджень, або заради благого наступного народження.

І наразі ми пропонуємо декілька тез в якості підсумка нашого дослідження і демонстрації його подальших перспектив.

Традиційна феноменологія смерті надається у вченнях класу г'юд

На тлі ознайомлення з текстами зі збірок «Карлінг Щітро» і «Зіджі», ми можемо зазначити, що традиційна тибетська феноменологія смерті достатньо послідовно викладається у вченнях класу г'юд⁹⁰, де концептуалізація досвіду смерті базується на доктрині часу Дьункхор, а проживання досвіду смерті – на практиках *бардо*. Саме тому нас не мають дивувати крайнощі такої феноменології – від раціоналізації досвіду смерті з одного боку, до його трансцендування⁹¹ з іншого – бо специфіка вчень г'юд якраз і полягає у використанні недовершених знань, які надають можливість шляхом визнання цінності усіх помилок і вбачання їх глибинного сенсу, досягнути *фундаментальну природу реальності*: вчення г'юд не виключають з поля зору ні істину, ні хібу, протиставляють їх, утворюючи матрику дихотомій [8, с. 37], здатних розкрити між собою безодню невизначеності (*бардо*), щоб використати цей розрив для звільнення розуму.

В якості полярних крайнощів в таких дихотоміях виступають усвідомлена штучність приписувань (номінацій) концептуального розуму і конвенційна істина взаємозалежного існування видимостей – а поміж них має розпізнаватися абсолютний рівень чистої потенційності⁹².

Спільне в традиційних доктрині часу і феноменології смерті – акцент на трансценденції бардо

Ретельне дослідження текстів вчення Дьункхор відкриває нам традиційні підходи до досвіду смерті як до проживання розриву в просторово-часовому континуумі, що невід'ємно пов'язано з усвідомленням природи часу і практикою вчення про час. Тому сам процес вмирання традиція наполегливо рекомендує використовувати для гармонізації як зовнішніх (соціальних і міжособистісних), так і внутрішніх (психоемоційних і фізіологічних) коливань. І справа не в тому, що існують чи не існують якісь потойбічні світи (хоча описи страждань в нижчих світах також мають місце в традиції), і не в тому, що якась вічна душа мандрує чи не мандрує цими світами (хоча природа *аді-буддги*⁹³ може викликати подібні асоціації), а в тому, що смерть є певним

⁹⁰ Спроба дослідження традиційного викладу феноменології смерті у текстах класу *до*, на наш погляд, відкриває далекоглядну перспективу вивчення неоднозначного поняття «припинення» або «руйнації», який чітко не концептуалізований в традиції, але має давню історію спроб філософського осмислення і наче передувє ідеї *бардо*: *цїта* (zhig pa, vīṣaṣṭa) [17, с. 596; 35] – «те, що минуло і більше вже не відбувається», «те, що було зруйнованим» (previously-having-disintegrated); *джїта* (jig pa) – «припинятися в теперішньому часі» (present happening); *гома* ('gog pa, nirōdha) – виснаження, гальмування, пригнічення, зупинка; *дена* ('das pa) – «помирати» (pasted away), тощо. Бо згідно термінологічному словнику по буддійських студіях Олександра Берзіна (Alexander Berzin): в своєму обґрунтуванні правомірності теорії *взаємозалежного походження* (rten 'brel, pratītyasamutpāda), школи буддійської філософії, які тяжіють до реалізації практик учень класу г'юд (як, наприклад Чіттаматра – *sems tsam*, citta-mātra), таким терміном «позначають статичне неімпікативне явище заперечення», і лише школа Мадр'ямака-прасангіка (*dbu ma thal 'gyur ba, prasāṅgika madhyamaka*), що переважно сконцентрована на вченнях класу *до* – наголошує на тому, що то є «нестатичне явище імпікативного заперечення» [4]. Тобто, єдина Мадр'ямака-прасангіка свідчить, що «припинення» є не просто абстрактною властивістю непостійних видимостей, а дійсним явищем, яке обумовлює (тобто проявляється на відносному рівні в якості причини) припинення активності потоку *дгарм*, і як причина дає свій плід – зокрема, перехід з одного життя в інше. І тому, наприклад, Чіттаматра, яка все ж таки дотримується більш абстрактного розуміння руйнації *дгарм*, вимушена вводити поняття *алая-віджяни* (gzhi nam shes, ālayavijñāna), тобто певної *базової свідомості*, в якій мають зберігатися відбитки досвіду (вражень, отриманих за життя) і зв'язки між ними, що і активуються в наступному втіленні.

⁹¹ Мається на увазі – перехід з досвіду опосередкованого знання (в межах парадигми «суб'єкт-об'єкт») на якісно інший «досвід» безпосереднього знання (який потребує, як мінімум, подолання кордонів як суб'єкту, так і об'єкту).

⁹² Таку потенційність в традиції зазвичай називають або *природою будди* (sangs rgyas kyi rigs, buddhagotra), або *такістю* (de bzhin nyid, tathatā), або *дгарматою* (chos nyid, dharmatā), або навіть *алая-віджяною*, тощо. Головна дослідницька проблема буддійських студій – стримування звичного для західного мислення уречевлення того, що відкривається в *бардо*, а саме: *порожнечі* (stong pa nyis, śūnyatā).

⁹³ «Початковий буддга» (санскр.).

зворотнім відліком часу до колапсу *кхорви* ('khor ba)⁹⁴, тобто простору нашого феноменального буття. І якщо процес народження, як і точку відліку часу нашого обумовленого існування, ми вже прогавили, то у нас є унікальна можливість і навіть крайня необхідність усвідомити згортання нашого «власного» простору і звільнення від усього мінливого і взаємозалежного, сповненого страждання – бо смерть підводить нас до порогу *бардо*.

Тому в контексті дослідження традиційної феноменології смерті, співставлення понять «припинення» (*zhig pa*) і «розриву» (*бардо*) відкриває собою прихований потенціал процесу філософської трансформації ідей вчень *до* в ідеї вчень *г'юд* (як це відбулось, зокрема, з ускладненням концепту часу від потоку миттєвостей (*кечігман'ї*, *skad cig ma nyid*)⁹⁵ до циклічного часу *дьюнхор*).

Традиційна типологія досвіду смерті у вченнях г'юд – вичерпна

Отже, в Тибеті вмирання є ключовою і завершальною фазою дорогоцінного людського життя, до якої треба або самотужки наполегливо готуватися, або хоча б покласти на досвідченого ламу, який допоможе при нагоді і проведе тебе лабіринтами розуму, коли останній буде втрачати здатність до самоконтролю.

Можна навіть сказати, що традиція припускає, умовно, три типи досвіду смерті:

- досвід пересічної живої істоти, коли вона відсторонено спостерігає вмирання іншої, намагаючись уберегтися від затягування у вир *бардо* – «досвід від третьої особи»;
- досвід лами, який бере участь в процесі вмирання іншої живої істоти, супроводжуючи розум помираючого читанням спеціальних текстів і виконанням певних медитативних практик, присвячених звільненню розуму останнього на шляху до *бардо* – «досвід від другої особи»;
- досвід *нелджорпи* (*gnal 'byor pa*)⁹⁶, який протягом життя тренується проходити *бардо*, самотійно практикуючи *цімпро* (*zhi khro*)⁹⁷, *пхову* (*pho ba*)⁹⁸, тощо, заради майбутнього самовизволення в *бардо* – «досвід від першої особи».

Важливість текстів класу цуглаг для історико-філософських та культурологічних досліджень

Усвідомлюючи об'єктивно існуючий розрив між літературними свідченнями IX ст. та XIII–XIV ст., на якому наголошують дослідники історії Тибету [39, с. 96], ми маємо враховувати, що саме в цей «сутінковий період», а саме в X–XI ст., в Тибеті розпочинається: відродження *юнгдрунг бону*; запускається *друга хвиля перекладів* буддійських текстів; впроваджується на державному рівні нова буддійська доктрина часу і, як наслідок, новий календар. Всі ці нові рухи, власне, і призводять в подальшому до: впорядкування та комплектації тибетського буддійського канону *канг'юр&тенг'юр*; відкриття *терма*, зокрема «Карлінг Щітро» в старій школі (*н'інгма*); формування бонського «канг'юру» на базі усної передачі «Зіджі», тощо. І все це сприяє утворенню двох потужних буддійських традицій астрономічних розрахунків (*цурпху* в XIII–XIV ст. і *пхугпа* в XV ст., які наразі вже пройшли крізь спроби їх корегування й уніфікації, зокрема, буддійською традицією в «Вайдур'я Карпо», XVII–XVIII ст.), та складанню аналогічного бонського тексту, який ми розглядали в нашому дослідженні більш прискіпливо – «Люстро феноменального світу» (XIX ст.).

Таким чином, ми спостерігаємо активні традиційні наукові дослідження, що, на наш погляд, виводять тексти *цуглаг* в ранг неймовірно потужних джерел історико-філософської та культурологічної інформації.

Також, ми маємо враховувати, що наукова традиція Тибету носить назву або *цуглаг*, або *рігне* (*rig gnas*):

⁹⁴ Санскритська версія – *saṃsāra*.

⁹⁵ Санскритська версія – *kṣaṇikavāda* або *kṣaṇikatva* [35].

⁹⁶ Санскритська версія – *yogin*.

⁹⁷ Текст по практиці *цімпро* – це, фактично, звернення до певної кількості мирних та гнівних форм будд, де під буддгами розуміються потенціали пробудженого розуму практикуючого, а під зверненням до них – заклик до самопробудження.

⁹⁸ Практика *пхова* – так звана, практика переносу свідомості. Вона широко застосовується в традиціях *юнгдрунг бон*, *н'інгма*, *джонанг*, *карма каг'ю*. В якості прикладу, можна привести текст практики *пхови* школи *н'інгма*, який належить до вчення Лонгчен Н'інгтіх (klong chen snying thig), розкритого *тертоном* Джіме Лінгпою (Jigme Lingpa, 1730–1798).

- *цуглаг*, вживається і в бонській, і в буддійській традиції для позначення чотирьох традиційних наук (*мо, ці, то, чье*); і ця назва має автентичне тибетське походження з натяком на зв'язки з китайською традицією;

- *рігне* (*rig gnas*), вживається лише в буддійській традиції для позначення десяти класичних наук (5 великих, до яких входить буддійська медицина, і 5 малих, до яких входить буддійська астрономія); ця назва радше асоціюється з індійської традицією⁹⁹.

При цьому, додавання слова «традиційних» або «класичних» є вкрай важливим, якщо хочемо уникнути помилкового враження омонімії «науки» в тибетському розумінні з західною «наукою»: в тибетському варіанті це є науки несекуляризовані, в сенсі їх невідокремленості від вчення, чи то вчення *санг'є чьо* (*sangs rgyas chos*)¹⁰⁰, чи то вчення *бону*.

Отже, завдяки дослідженням традиційної феноменології досвіду смерті ми вийшли на тексти, що належать до класу *цуглаг*, матеріали з яких можуть «оживити» наші спроби реконструювати традиції Тибету в «сутінкові віки» і привідкрити суть трансформацій, що відбувалися з традиційними метафізичними системами на перетині бонських та буддійських світоглядів¹⁰¹.

References

1. Archard, J.-L. (2017). *The six lamps: Secret Dzogchen instructions of the Bön tradition*. Wisdom Publications. https://books.google.com.ua/books/about/The_Six_Lamps.html?id=CKByDgAAQBAJ&redir_esc=y
2. bCu pa ston pas theg pa bzhi pa srid gshen gyi bon gtan la phab pa'i le'u. (1999). In *bKa' 'gyur (bon po)* (Par gzhi dang po, Vol. 16, pp. 5–112). Si khron zhing chen par khron lte gnas par 'debs khang. http://purl.bdrc.io/resource/MW21872_275DD8
3. Bellezza, J. V. (2010). gShen-rab Myi-bo, his life and times according to Tibet's earliest literary sources. *Revue d'Etudes Tibétaines*, (19), 31–118. https://d1i1jdw69xsqx0.cloudfront.net/digitalhimalaya/collections/journals/ret/pdf/ret_19_03.pdf
4. Berzin, A. (n.d.). *Study Buddhism by Berzin Archives: Glossary*. https://studybuddhism.com/en/glossary/no-longer-happening?synonym_for=Passed-happening
5. bKa' 'gyur (bon po). (1999). (Par gzhi dang po, Vol. 1–179). Si khron zhing chen par khron lte gnas par 'debs khang. <http://purl.bdrc.io/resource/MW21872>
6. Cech, K. (1986). The history, teaching and practice of dialectics according to the Bon tradition. *The Tibet Journal*, 11(2), 3–28. <http://www.jstor.org/stable/43300201>
7. Den, M. (2005). *A catalog of the Bon Kanjur*. Bon Studies 8. Senri Ethnological Reports 40. National Museum of Ethnology. https://www.academia.edu/3999387/A_CATALOGUE_OF_THE_BON_KANJUR
8. Duckworth, D. S. (2019). *Tibetan Buddhist philosophy of mind and nature*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190883959.001.0001>
9. Ellwood, R. S., Jr. (1977). *Words of the world's religions: An anthology*. Prentice-Hall. <https://archive.org/details/wordsofworldsrel0000unse>
10. Ermakov, D. (2008). *Bo and Bon: Ancient shamanic traditions of Siberia and Tibet in their relation to the teachings of a Central Asian Buddha*. Kathmandu, Nepal. https://www.researchgate.net/publication/351823373_B_and_Bon_Ancient_Shamanic_Traditions_of_Siberia_and_Tibet_in_their_Relation_to_the_Teachings_of_a_Central_Asian_Buddha
11. Evans-Wentz, W. Y., & Samdup, K. D. (1949). *The Tibetan book of the dead* (2nd ed.). Oxford University Press. https://ia800302.us.archive.org/6/items/TheTibetanBookOfTheDead_201607/The%20Tibetan%20Book%20of%20the%20Dead_text.pdf
12. Fremantle, F., & Trungpa, C. (1987). *The Tibetan book of the dead: The great liberation through hearing in the Bardo*. Shambhala. https://archive.org/details/tibetanbookofdea00karm_0
13. gLing pa, K. (2003). *Bar do thos grol chen mo* (Vol. 1–1). [Pad+ma 'phrin Las]. <http://purl.bdrc.io/resource/MW00EGS1017040>

⁹⁹ Науки, що засновані на Ведах, тобто веданги (*vedanga*), перекладаються тибетською саме з використанням тієї ж морфеми «*rig*» – *рігчєк'ї йанлаг* (*rig byed kyi yan lag*).

¹⁰⁰ Санскритська версія – *buddha-dharma*.

¹⁰¹ Неймовірно цікавим, наприклад, видається спільний сюжет зі втратою знань щодо 360 чи то способів розрахунків, чи то способів поховань: в буддійському тексті «Туквен Друмта» [41, с. 324], в бонських «Зіджі» [38, с. 24] та «Нагці Нансі Мелонг» [32, с. 211].

14. gZhon nu dpal, 'Gos Lo tsa ba. (2016). *The blue annals* (Trans. G. N. Roerich, Vols. I–II). Delhi, India.
15. Hahn, M. (1997). A propos the term Gtsug lag. In H. Krasser et al. (Eds.), *Tibetan studies* (Vol. 1, pp. 347–354). Vienna.
16. Henning, E. (2007). *Kalachakra and the Tibetan calendar*. American Institute of Buddhist Studies.
17. Hopkins, J. (2003). *Maps of the profound: Jam-Yang-Shay-Ba's great exposition of Buddhist and non-Buddhist views on the nature of reality*. Snow Lion Publications.
https://books.google.com.ua/books/about/Maps_of_the_Profound.html?id=0isLAAAAYAAJ&redir_esc=y
18. Kalantarova, O. (2019a). Tybetskyi buddyzm i nauka: Dialoh na osnovi vchennia Kalachakry [Tibetan Buddhism and science: Dialogue based on the Kalachakra teaching]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Istoriia i teoriia kultury*, (2), 88–97. <https://doi.org/10.18523/2617-8907.2019.2.88-97> (in Ukrainian)
19. Kalantarova, O. (2019b). Osoblyvosti intehtatsii tybetskoï medytsyny v Zakhidnyi kulturnyi prostir kriz pryzmu dialohu buddyzmu z naukoïu [Features of the integration of Tibetan medicine into the Western cultural space through the prism of the dialogue between Buddhism and science]. In *Materialy konferentsii: Relihiia ta Medytsyna* (pp. 165–169). Kyiv: NMU im. O. O. Bohomoltsia.
https://www.academia.edu/39663283/FEATURES_OF_THE_INTEGRATION_OF_TIBET_MEDICINE_INTO_THE_WEST_CULTURE_IN_THE_CONTEXT_OF_THE_BUDDHISM_SCIENCE_DIALOGUE (in Ukrainian)
20. Kalantarova, O. (2021). Rol "Sutry Sertsia" u stanovlenni vchen vadzhraiany kriz pryzmu tradytsii Kalachakra-tantry [The role of the "Heart Sutra" in the formation of Vajrayana through the prism of the Kalachakra-tantra tradition]. *Shhidnyi svit*, 4(113), 145–163. <https://doi.org/10.15407/orientw2021.04.145> (in Ukrainian)
21. Kalantarova, O. (2022). Meditations on Philosophy of Mind in Tibetan Buddhism. Douglas S. Duckworth (2019). *Tibetan Buddhist Philosophy of Mind and Nature*. Oxford: Oxford University Press. *Sententiae*, 41(3), 132–154. <https://doi.org/10.31649/sent41.03.132> (in Ukrainian)
22. Kalantarova, O. Yu., & Korol, D. O. (2016). Tsyvilizatsiini ta ideolohichni transformatsii v tsentralnii Azii. Sproba kulturolohichnoho analizu prats B. I. Kuznetsova [Civilizational and ideological transformations in Central Asia. An attempt at a cultural analysis of B. I. Kuznetsov's works]. *Naukovi zapysky NaUKMA*, (179), 68–75.
<https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/e83bb078-02c8-448c-9eae-9a6dfe8a1200/content> (in Ukrainian)
23. Kapstein, M. (2000). *The Tibetan assimilation of Buddhism: Conversion, contestation, and memory*. Oxford University Press. <https://archive.org/details/tibetanassimilat0000kaps>
24. Kapstein, M., & Dotson, B. (Eds.). (2007). *Contributions to the cultural history of early Tibet*. Brill.
https://books.google.com.ua/books/about/Contributions_to_the_Cultural_History_of.html?id=flpwbzRUylkC&redir_esc=y
25. Karmay, S. G. (2014). *The arrow and the spindle: Studies in history, myths, rituals and beliefs in Tibet* (Vol. III). Kathmandu, Nepal.
https://www.academia.edu/40493484/The_Arrow_and_the_Spindle_Studies_in_History_Myths_Rituals_and_Beliefs_in_Tibet
26. Kuzminski, A. (2021). *Pyrrhonian Buddhism: A philosophical reconstruction* (1st ed.). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781003112372>
27. Lhadrepa, K., & Davis, C. (2017). *The art of awakening: A user's guide to Tibetan Buddhist art and practice*. Boulder, CO.
https://books.google.com.ua/books/about/The_Art_of_Awakening.html?id=afmGDgAAQBAJ&redir_esc=y
28. Norbu, C. N. (2013). *A History of Zhang Zhung and Tibet, Volume One: The Early Period* (Vol. 1). North Atlantic Books.
https://books.google.com.ua/books/about/A_History_of_Zhang_Zhung_and_Tibet_Volum.html?id=TAoKh5R7AYAC&redir_esc=y
29. Nyi shu pa ston pas rinachena rab tu brten par mdzad pa'i le'u. (1999). In *bKa' 'gyur (bon po)* (Par gzhi dang po, Vol. 17, pp. 595–736). Si khron zhing chen par khrun lte gnas par 'debs khang.
http://purl.bdrc.io/resource/MW21872_D35CD7
30. Orofino, G. (1990). *Sacred Tibetan teachings on death and liberation*. Prism Unity.
<https://archive.org/details/sacredtibetantea0000unse>
31. Powers, J., & Templeman, D. (2012). *Historical dictionary of Tibet* (Historical Dictionaries of Asia, Oceania, and the Middle East). Scarecrow Press.
https://books.google.com.ua/books/about/Historical_Dictionary_of_Tibet.html?id=LVlyX6iSDEQC&redir_esc=y
32. Ramble, C. (2013). The Assimilation of Astrology in the Tibetan Bon Religion. *Extrême-Orient Extrême-Occident*, (35), 199–232. <https://doi.org/10.4000/extrêmeorient.288>

33. rGya mtsho, mKhas grub L. (2005). *Nag rtsis snang srid me long dang 'bras rtsis bden don snying po* (1st ed., Vol. 1–1). g'Yung drung bon gyi bshad sgrub 'dus sde. <http://purl.bdrc.io/resource/MW1KG13780>
34. rGya mtsho, S. S. (1996–1997). *Bai dūrya dkar po* (Par gzhi dang po, Vol. 1–2). Krung go'i bod kyi shes rig dpe bskrun khang. <http://purl.bdrc.io/resource/W2CZ8040>
35. Sakai, M. (2011). Bhāva and abhāva in the Buddhist theory of momentariness: The view of Dharmottara and Prajñākaragupta. In *XVIth Congress of the International Association of Buddhist Studies 2011* (p. 239). Jinshan, Taiwan. <https://researchmap.jp/masamichi-sakai/presentations/6921585?lang=en>
36. Sherab, T., & Jamling, T. T. (Eds.). (2012). *A concise introduction to Tibetan astrology*. Dharamshala: Department of Astrology and Men-Tsee Literary Research Department Men-Tsee-Khang.
37. Skorupski, T. (1986). Tibetan G-Yung-Drung Bon monastery in India. *The Tibet Journal*, 11(2), 36–49. <http://www.jstor.org/stable/43300203>
38. Snellgrove, D. (Tr. & Ed.). (2010). *The nine ways of Bon: Excerpts from Gzi-Brjid*. Thailand. https://books.google.com.ua/books/about/The+Nine+Ways+of+Bon.html?id=9V8SPQAACAAJ&redir_esc=y
39. Snellgrove, D., & Richardson, H. (1995). *A cultural history of Tibet*. Shambhala. https://archive.org/details/aculturalhistoryoftibetdavidssnellgrovel.hughrichardson_443_W
40. Stein, R. A. (2010). *Rolf Stein's Tibetica antiqua: With additional materials* (Ed. A. P. McKeown, Series: Brill's Tibetan Studies Library, Book 24). Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004183384.i-384>
41. Thuken, L. C. N. (2009). *The crystal mirror of philosophical system: A Tibetan study of Asian religious thought* (Trans. G. L. Sopa, Ed. R. R. Jackson). Wisdom Publications. https://books.google.com.ua/books/about/The+Crystal+Mirror+of+Philosophical+Syst.html?id=7qY2rghGsQ8C&redir_esc=y
42. van Schaik, S. (2013). The naming of Tibetan religion: Bon and Chos in the Tibetan imperial period. *Journal of the International Association for Bon Research*, 1(Inaugural Issue), 226–257. https://himalaya.socanth.cam.ac.uk/collections/journals/jiabr/pdf/JIABR_01_12.pdf
43. van Schaik, S. (2022). The advent of the Dharma: Religion and rationality in the coming of Buddhism to Tibet. In G. Hazod, M. Fermer, & C. Jahoda (Eds.), *The social and the religious in the making of Tibetan societies: New perspectives on imperial Tibet* (pp. 141–148). Austrian Academy of Sciences. <https://austriaca.at/0xc1aa5572%200x003d7e4d.pdf>
44. Wangyal, O. T., & O thog bsTan 'dzin dBang rgyal. (1986). An introduction to the index of gZi-brjid and gZer-mig. *The Tibet Journal*, 11(2), 29–35. <http://www.jstor.org/stable/43300202>
45. Westerhoff, J. (2018). *The golden age of Indian Buddhist philosophy*. Oxford University Press. <https://philpapers.org/rec/WESTGA-7>
46. 5 bar do'i rtsa tshig. (2003). In *Bar do thos grol chen mo* (Vol. 1–1, pp. 121–126). [Pad+ma 'phrin Las]. http://purl.bdrc.io/resource/MW00EGS1017040_7D382A