

Института национальной стратегии // <http://www.apn.ru/library/article9877.htm>]. Але скажімо від себе: якщо вже і повертатися, то тільки до джерел (Ad fontes).

Як висновок можна констатувати: зворотно-циклічний рух відродження, відновленні час від часу, життєво необхідний для церковного і громадського життя. Для втомленої і пасивної постлюдини програма реформації вкрай актуальна. "Sola" означає виклик історії і крок віри назустріч несподіваному майбутньому.

Принципи «Sola» по-новому актуалізують християнські духовні та культурні універсалії. Після занадто вже оптимістичного ренесансного гуманізму і невдалої просвітительської програми "Liberte, Egalite, Fraternite" стає зовсім очевидним: не в силу споконвічно доброї природи і не генієм ученого розуму, але тільки вірою (Sola fidei) здійснюється формування моральної особистості і побудова ідеального суспільства, тільки на основі ідеалів і цінностей, закладених у символічному універсумі священних текстів (Sola Scriptura), тільки завдяки милості і благодаті (Sola Gratia), тобто провиденційній спрямованості історії, людина, що зреклася від Бога і проголосила свою смерть, усе ще живе, а історія, всупереч усім самогубним спробами її закінчити, все ще продовжується, надаючи черговий, може статися – останній, шанс Нової Реформації.

*О.Сарапін* \* (м. Київ)

## ПРО РИТУАЛ В БУДДІЙСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

Будь-яку релігійну систему неможливо уявити без властивого їй ритуального компоненту. При цьому, зважаючи на полісемію та контекстуальність поняття „ритуал”, одразу ж пропонуємо обмеження, вкрай важливе для методології розкривання теми. Йдеться про тлумачення ритуалу в світлі дослідницької установки У.Робертсона Сміта. Відповідно, це поняття постає ідентифікатором релігійної практики, чи точніше – позначенням традиційно встановлених та авторитетно підкріплених різноманітних релігійних (культурних) практик. Принагідно зверну увагу на універсальність терміну „ритуал” (ritus, ritual, Ritual, rituel, rite, rito), який використовується для фіксації релігійних практик, обрядових дій та церемоній.

---

\* Сарапін Олександр Васильович – кандидат філософських наук, доцент Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

По відношенню до буддійської традиції варто наполягати як на своєрідності трактування її ритуального комплексу, так і на неоднозначності розуміння процесу включеності adeptів конфесії до варіативних культових практик. Крім того, при осмисленні ритуалу в буддійському контексті необхідно враховувати низку попередніх зауважень.

Насамперед, слід зважати на цілісність і, водночас, багатоплановість буддійського феномену. Інакше кажучи, буддизм як система функціонує на кількох рівнях: суто рефлексивному, споглядальницькому, культовому і на рівні дисциплінарному. Рефлексивний рівень демонструє можливості „вправних засобів” (*упайя*) набування мудрості, реалізованих adeptами різних шкіл буддійської традиції. Споглядальницький рівень виявляється у функціонуванні різноманітних йогічних психотехнік занурення у вчення Будди. Дисциплінарний рівень фіксується у наявності норм поведінки (*віная*) і певних обітниць (*шила*). Про культовий рівень буддизму, в свою чергу, свідчать численні та варіативні практики, обрядові дії та церемонії. Втім, чи не видається подібне уявлення про цей рівень вкрай обмеженим? Інакше кажучи: чи має сенс тлумачити буддійський ритуал винятково у його праксеологічній перспективі? Відтак зміст ритуалу та особливості його реалізації потребують докладного аналізу.

Зауважу принагідно про недоречність будь-яких спроб зведення буддизму лише до якогось одного, хоча б і важливого, рівня. З іншого боку, наявними в контексті цієї традиції є елементи перекривання та змістовні взаємопереходи. Але головним є те, що знання вчення Будди нерозривно пов'язується з тими способами, завдяки яким відбувається його актуалізація. Зокрема, у рукописному трактаті „Окраса [шляху] звільнення”, введеному в науковий обіг М.Абаєвим, стверджується: „Але знання [вчення Будди – О.С.] без методів (бурятською, монгольською „*арга*”) є немов би скутим. Методи без знання є немов би скутими. Знання без методів прив'язане до нірвани, методи без знання прив'язані до сансари. Тому знання і методи повинні поєднуватись...” [Абаєв Н.В. Концепция „просветления” в „Махаяна-шраддхотпада-шастре” // Психологические аспекты буддизма.- Новосибирск, 1991.- С. 32].

Відтак, методи, тобто засоби спасіння (на санскриті – „*упайя*”; тибетською – „*таб*”) неможливо розглядати поза їх безпосереднім зв'язком із віроповчальним остовом буддійської традиції. До цього, гармонійному поєднанню методів (*упайя*) і „мудрості” (санскрит –

*праджня*, тибетською – *шейраб*) особлива увага приділяється у буддизмі гелугпа. За свідченням О.Давид-Неель, „символічно вони [*таб-шейраб* – О.С.] репрезентовані як *дордже* (санскритською *ваджра*) і як маленький дзвіночок (тибетською *дільбу*). *Дордже* символізує чоловіче начало, *Метод*, а *дільбу* – жіноче начало, *Мудрість*. Посвячені *налджорна* [мандрівні тибетські йогини – О.С.] носять обручки, оздоблені цими емблемами: золота обручка із зображенням *дордже* на правій руці і срібна обручка з *дільбу* – на лівій” [Давид-Неель А. Посвящения и посвящённые в Тибете. К.- М., 2003.- С. 54]. Як наслідок, не варто вдаватись до ігнорування ритуального компоненту буддизму чи, принаймні, наполягати на його меншовартісності в порівнянні з рефлексивним рівнем. Більше того, не слід вбачати в ньому периферійне явище, не гідне уваги поважних буддологів.

По-друге, культовий рівень буддизму, незважаючи на різноманіття форм його функціонування в школах тхеравадинської та махаяністської традицій, зумовлений все-таки однією визначальною детермінантою, змістовно пов’язаною з добуддійськими практиками. Проте лише констатація цієї детермінанти, але і її пояснення є одним із завдань запропонованого дослідження.

По-третє, необхідно враховувати історичний контекст та особливості сприйняття й реалізації буддійських за своїм змістом ритуалів. До цього, навіть в епоху раннього буддизму, ритуал, хоча й у прихованому вигляді, але справно виконував свою роль. Принагідно постає проблема нерозривності актуалізації культової практики та умов її ситуативного передування.

В таким спосіб окреслюється виразна дослідницька установка - виявити суть ритуалу, його змістовну структурованість в контексті буддійського сприйняття. До того ж, проблема сутності та детермінант ритуалу в буддійській перспективі належить до недостатньо вивчених в дослідницькій літературі. Натомість можна назвати багато праць, автори яких подають докладний опис численних ритуалів у тхеравадинській та махаяністській традиціях. Наприклад, феноменологія буддійських культів розкривається у працях А.Масперо, Дж. Туччі, А.Позднєєва, Е.Конзе, Р.Лестера, О.Давид-Неель, Б.Барадійна, К.Герасимової, О.Берзіна. З іншого боку, не бракує вагомих досліджень, автори яких з’ясовують різні аспекти теорії ритуалу. Зокрема у працях У.Робертсона Сміта, Е.Дюркгейма, Б.Малиновського, А.Редкліфф-Брауна, А. ван Геннепа, К. Леві-Строса, М.Еліаде, Ж.Дюмезіля, Е.Фромма, Р. і К.Берндтів, Е.Крішнамачар’ї, Х.

фон Глазенаппа, В.Проппа, В.Топорова, Є.Торчинова, А.Байбуріна, М.Альбеділь, В.Ємельянова можна знайти безліч підходів в осмисленні ритуалів як таких. Звісно, що варіативність спроб розкриття змісту, форм та функцій ритуалу неможливо однозначно пов'язати з буддійським контекстом. Тобто еклектизм та методологічна всеохопність ритуалістики виявляються недоречними при спробі їх некритичного застосування в буддології. Натомість виникає потреба у селективній репрезентації трактування ритуалу і у знаходженні його суто буддійського смислового наповнення.

Відповідно, в буддійському контексті ритуал не є системою певних символічних дій, обов'язкових для реалізації віруючими в межах певної релігійної традиції, в основі яких лежить чи то умилювання Бога, чи вплив на прояви потойбічного, чи прилучення до сакрального, чи відтворення глибинного переживання. Ритуал не є також набором приписів, настанов та заборон, покликаних регулювати повсякденне життя віруючих. Натомість ритуал слід визнати одним із засобів прилучення до Шляху звільнення, вказаного Буддою. Тому буддист, включаючись до релігійних практик, засвідчує поглиблене шанування Наставника. Він намагається актуалізувати в собі стан „буддовості” (*буддхата*). Проте подібна актуалізація не зводиться лише до виконання певних культових дійств. В основі ритуалу лежить поєднання наміру та дій. Інакше кажучи, в релігійних практиках буддистів будь-якій дії неминуче передує установка на її виконання. Відповідно, ритуальна дія або, вживаючи термін В.Проппа, „рітема” не є адекватною, виповненою, якщо вона задалегідь не зазнає прозріння, проникнення в її суть, не буде „продуманою”.

Е.Крішнамачар'я у дослідженні „Трактат про ритуал” пропонує виділяти два типи ритуалів - оперативний та спекулятивний. З них до оперативного типу належать ті ритуали, які стосуються практичного проведення культових дій, а спекулятивний має безпосереднє відношення до розуміння ритуалів як таких. Втім, чи не йдеться в даному випадку про доведену до розриву структурованість ритуального комплексу? Можливо, більш доречно стверджувати про оперативну та спекулятивну складові ритуалу. Звісно, що можна дискутувати про пріоритетність однієї з двох складових буддійського ритуалу як такого. Наприклад, Валпола Рахула вважає технічний за своїм виконанням ритуал лише спотворенням і виродженням „шляху споглядання”. Неоднозначно вирішується й проблема трактування ритуалу винятково як компендіуму певних операцій та прийомів. Принагідно зверну увагу на семантичну навантаженість терміну

„ритуал”, яким позначається також результат здійснення чогось. До речі, саме в такому значенні у санскритській мовній традиції вживається слово „*крійя*”.

Введенням структурованості змістовного наповнення ритуалу знімається й дилема, що вказує на парадоксальність буддійської традиції. Йдеться про те, що буддизм, будучи практичною релігією, своєрідною апологією діяння, водночас наполягає на другорядності культурних практик в порівнянні з рефлексуванням. Валпола Рахула висловлюється з цього приводу надто категорично: „Виконання цих звичаїв, хоча і не видається суттєвим, має свою цінність для задоволення релігійних почуттів і потреб тих, хто виявляється менш просунутим духовно та інтелектуально і для допомоги в їх поступовому прямуванні по Шляху” [Валпола Рахула. Чему учил Будда.- Донецьк, 1995.- С. 46]. Відтак апологія діяння та процес рефлексування/споглядання виявляються нерозривно пов'язаними між собою в контексті утвердження цілісності буддійської традиції та демонстрації змістовної наповненості її ритуального компоненту.

Тепер більш докладно про особливості трактування складових буддійського ритуалу. Перша з них – спекулятивна або інтенціональна (від *intention*). У санскритському лексиконі є термін *сандхая*, що означає „мати намір”, „націлюватись на”, „відноситись до”, „мати на увазі”. В традиції тибетського буддизму інтенціональній складовій відповідає уявлення про *монпа*, тобто намір людини щось реалізувати. Йдеться про мисленнєве чи споглядальницьке передумання ситуації включеності у культові дійства. При цьому буддист в процесі актуалізації рефлексивного підґрунтя включеності намагається пов'язати свої наступні ритуальні дії з тим, що повинне бути упорядковане, узгоджене з принциповими положеннями Вчення. Принагідно варто акцентувати на семантичній спорідненості санскритського слова „*рита*” і латинського „*ritus*”, одним із смислових відтінків яких є „загальноприйнятий порядок”, „звичай”.

До різноманітних форм інтенціоналізації можна віднести спроби візуалізації подоби божества (описані в т.зв. *садханах*), процес конструювання *мандали*, відчуження присутності різноманітних божеств в різних частинах свого тіла, практика „думання про Будду”(буддханусмриті або ж більш відомий японський еквівалент назви - „*нембуцу*”) чи, навіть, перебування тантристів у трансі (*самадхі*). Е.Конзе свідчить про такий попередній аспект споглядальницької рецитації у тантристів як „сердечне просвітлення” коли „той, хто практикує, декламує мантру, споглядаючи у своєму

власному серці форму її букв” [Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие.- СПб, 2003.- С. 244]. До того ж, навіть статуетки Будди і *танки* (живописні зображення на тканині – О.С.) багато в чому служать своєрідними засобами уможливлення уявлення про те, як проникнути в суть подібних форм.

Тепер про актуалізовані форми ритуалу - рітеми. В основі рітем лежить семантичний мотив діяння, яке *de facto* є наслідком виповнення, послідовного завершення наміру. Йдеться про безпосередню демонстрацію ритуальних дій, зафіксовану в традиції тибетського буддизму словом „*югна*” (буквально – „дія, яка фактично виконується”). В дослідницькій літературі можна знайти безліч описів культових дій, а саме: - здійснення різних служб; декламація сутр, ритуальних слів (*мантр*), молитовних формул (*дхарані*); застосування різноманітних ритуальних жестів (*мудр*) тощо. Принагідно зауважу, що репрезентація мантр і ритуалів міститься у знаменитій „*Ар’я-манджушрі-мулакальї*”. Про настанови щодо правильності виконання різних культових дійств повідомляється у „*Гухьясамаджа-тантрі*”. Додам також, що майже всі тантричні тексти містять свідчення про ритуали, особливо крійя-тантри і чарья-тантри.

Важливо при цьому внести певну систематичність до хаосу численних нашаровувань релігійних практик. Інакше кажучи, варто акцентувати на поширених в дослідницькій літературі спробах класифікації буддійських ритуалів. Е.Конзе у праці „Буддизм: сутність і розвиток” виділяє три методи, які характеризують ритуалістику буддійського тантризму. До них він відносить: рецитацію заклинань; виконання ритуальних жестів та танців; ототожнення з божествами за допомогою особливої медитації. Принагідно, Є.Торчинов всі культові практики тантричного буддизму відносить до так званого психотехнічного типу ритуалів, який характеризується наявністю у віруючих певних трансперсональних станів свідомості.

Дж.Туччі у фундаментальному дослідженні „Релігії Тибета” розповідає про цикл літургійних зібрань та ритуалів (тибетською – *чога*). При цьому, на його думку, „чога означає ритуал і включає багато засобів для досягнення мети” [Туччі Дж. Релігії Тибета. Спб, 2005.- С. 151]. Відповідно, до „*чога*” він відносить: спеціальну практику візуалізації ідама споглядальником; ритуали заклинання; ритуали супроводу посвяти у чернечий сан; ритуали початку літнього усамітнення тощо. Літургія *чога*, в свою чергу, поділяється на серії звичайних служб, упродовж яких читаються вголос ритуальні збірки. Окремо Дж.Туччі повідомляє і про культові дії (*чодпа*), які являють

собою декламацію сакральних текстів та літургійні дійства. Заслугове на увагу також виділення Дж.Туччі семи частин ритуалу. Серед них: шанування; відповідне підношення; сповідання гріхів; вираження радості з приводу добродіянь живих істот та будд; прохання до будд проповідувати Вчення; прохання до бодхисаттв про відмову від нирвани і продовження справи спасіння у світі; дозвіл всім живим істотам розділити здобутки ритуала. Все це супроводжується співом гімнів і підношенням торми. При цьому, „здійсненню ритуала передує урочисте проголошення *кьябдо* – потрібної формули Притулку: Будді, Вченню, Громаді; за нею йде повторення обітниць прагнути до Просвітлення та обмірковування чотирьох „невимірюваних” споглядань” [Туччи Дж. Релігії Тибета.- СПб, 2005.- С. 191].

А.Накорчевський у своїй праці „Японський буддизм” виділяє чотири типи служб. Серед них: святкові служіння; „вчені” зібрання, під час яких відбувається тлумачення сакрального тексту; „внутрішні” служби з різного приводу; регулярні служби-моління. В рамках цих видів служб, за повідомленням автора, здійснюються певні ритуали, як, наприклад, читання сутр, ритуалізовані диспути і покаєння, сеанси медитації, різноманітні обряди поклоніння перед образами будд, бодхисаттв та мандал.

Наведені вище класифікації буддійських ритуалів, запропоновані дослідниками або обмежуються конфесійно-регіональними рамками, або охоплюють лише частину ритуальних практик, або постають феноменологічним узагальненням рітем. Хоча зауважу, - більшість буддологів навіть не вдаються до спроби типологізації ритуалів з причини надзвичайної різноманітності їх форм, особливо у махаяністській традиції. Втім вважаю за необхідне все-таки спробувати упорядкувати культові практики за їх родовою ознакою.

Критерієм зазначеної нижче класифікації буддійських ритуалів буде міра їх насиченості *сандхая*, тобто інтенціями. Відтак, на мою думку, до ритуального комплексу буддійської традиції слід віднести: 1) обряди календарні та свята, прив'язані до сакралізованого річного циклу; 2) перехідні обряди, які фіксують важливі події життєвого циклу людини; 3) приватні обряди, які задовольняють індивідуальні потреби віруючих. При цьому календарні обряди постають доктринально зорієнтованими, тобто узгоджуються, зазвичай, з вченням про дванадцять діянь Будди, серед яких головними були народження, Пробудження, приведення в рух Колеса

Вчення, входження у нірвану. Відповідно, можна вести мову про їх достатню інтенціональну насиченість, забезпечену значимістю вчення Будди. Перехідні обряди уможливають ефект трансформації свідомості adeptів, тобто *de facto* конституують різну інтенсивність змісту певних глибинових актів/станів її дестабілізації. Відтак інтенціональна насиченість подібних обрядів характеризується мірою зануреності віруючих у свої переживання. Приватні обряди, в свою чергу, в аспекті їх насиченості інтенціями, слід визнати поверховими і певною мірою „заземленими”. Тобто, вони, зважаючи на прагматичне підґрунтя, не приводять до надмірної включеності віруючих у зміст доктрини й, звісно, що не спричинюють чи не стимулюють їх глибинні переживання.

За таким критерієм як адресованість ритуалів їх можна поділити на обряди для віруючих мирян (санскритською – *упасака*, тибетською – *геньєн*) і обряди для послушників (санскритською – *шраманера*, тибетською – *гецул*) та ченців (санскритською – *бхікшу*, тибетською – *гелон*). Звісно, що форми проведення цих ритуалів, тобто рітеми, вражають своєю поліваріативністю. Досить сказати, що богослужіння у монастирях школи гелуг складаються з низки обрядових дійств. І навіть окремі культові практики постають строкато структурованими. Так, ритуал підношування (*чона*) розрізняється за предметами презентації (декілька видів напоїв, квіти, вишукана їжа (*шалсе*), світильник і пахощі (*пой*)). Як наслідок, виникають труднощі щодо подальшої диференціації рітем.

Незважаючи на вражаючу різноманітність релігійних практик в буддійській традиції, всі вони мають спільну основу. Йдеться про ту детермінанту, яка виявляється метафізичним підґрунтям буддійських ритуалів. Інакше кажучи, всі культові практики постають кармічно зумовленими та наповненими. До того ж, в буддійському сприйнятті кармічна визначеність людини постає корелятом реалізації нею тих дій, які неминуче приводять до певних наслідків. Йдеться про такі важливі прояви її діяльності, як думки, слова і справи. Ці три дії людини для буддиста немов би набувають статусу таємниці (*гухья*). Їх значущість перебуває поза межами тутешнього і звичайного, оскільки саме актуалізація людиною тріади думка-слово-справа в цьому житті впливає на форму її наступного існування. Буддійські мислителі культові дійства, церемонії, рецитації, умовні жести й навіть способи входження до ритуалу називають відображеннями думки, слова і дії самого Будди, тілом якого є весь світ, словом є будь-який звук в цьому світі і в свідомості якого поєднуються думки всіх, хто розмірковує.



Принагідно зауважу, що подібна кармічна наповненість культових практик характерною є для багатьох релігійних традицій Індії. Звідси й можливе пояснення феномену інклюзивності буддійської ритуалістики.

Насамкінець, варто запропонувати узагальнену характеристику буддійських ритуалів.

По-перше, за своєю сутністю всі вони виявляються, вживаючи термін П.Хакера, „інклюзивними”. Тобто інтенціонально нерівномірні рітеми увібрали до свого змісту все те, що було цінного і привабливого в культових системах попередніх релігійних традицій. Для прикладу, популярний у практиці школи Сінгон вогняний ритуал *гома* в його процедурному та концептуальному наповненні був запозичений з ведичної релігії і брахманізму. Інший приклад: можна простежити дивовижну ідентичність ритуалу отримання *тер-чхой* (буквально – „втрачені скарби”), поширеного у тибетській школі *ньїнгма* та у практиці *бон*. Крім того, різноманітні й подекуди парадоксальні трактування архаїчних ритуалів містить, для прикладу, згадана вище „Гухьясамаджа-тантра”.

По-друге, ритуальна практика по мірі розгортання в культурному просторі шкіл махаяністської традиції зазнає ускладнення, урізноманітнення, процедурного перезавантаження. До цього ритуали класичного буддизму вирізнялись простотою, певною стилізацією; їх рітеми зводились лише до шанування і підношування. Але відзначу, що вони були обов’язковими. Необхідність запровадження ритуальної практики регламентувалась концепцією благого діяння і благої заслуги, викладеної у IV розділі „Вчення про карму” „Абхідхармакоші” Васубандху (особливо у каріках 1-12; 113-121). Проте „філософізація” буддійських шкіл посприяла інтенціоналізації рітем та їх насиченості медитативними практиками. В результаті суто ритуальні практики опиняються в полоні духовних практик, а деякі з них набувають статусу нормативних принципів. В зв’язку з цим на думку спливає слушне зауваження М.Альбеділь: „З часом у Китаї, як і в Індії, ритуальна комунікація все більше зміщувалась в сферу внутрішнього світу людини і ставала нормою моральнісної самооцінки, а ритуал – все більше осмислювався як суто символічне дійство, для якого зовнішнє втілення не є вже обов’язковим” [Альбеділь М. Зеркало традицій: Человек в духовных традициях Востока. СПб, 2003.- С. 90].

По-третє, варто стверджувати про деяку „заземленість”, формалізованість махаяністських культових практик, що *de facto*

виявляється наслідком їх уніфікації та стилізації. Звідси й поширеність надміру урочистого театралізованого комплексу ритуалів і церемоній у гелугпінському буддизмі. Зокрема, особливо у буддійських монастирях Монголії та Забайкалля набуває популярності танцювальна містерія *цям*. Лами-актори в спеціальних костюмах, головних уборах і масках розігрують свої ролі в пантонімі – ритуалізованому спектаклі. Інший приклад - використання віруючими молитовних циліндрів *хурде*, обертання яких, начебто, сприяє спокутуванню гріхів і покращенню карми. Про формалізованість ритуальних практик свідчить також приведення до одноманітності процедурних відмінностей та обрядників за тибетськими зразками. Слід згадати принагідно про щоденні хурали, які здійснюються, зокрема, в Іволгінському дацані і які зводяться, зазвичай, до монотонного читання мантр тибетською мовою, що переривається подекуди ритмічними ударами в бубен. Всі ці наведені вище приклади спонукають прислухатись до розмірковування А.Масперо: „Буддійські ритуали ніколи не мали тієї нестямності і запальності, які були характерними для даоських ритуалів: за традицією спів і музика були заборонені Буддою.” [Масперо А. Религии Китая.- СПб, 2004.- С. 96]. Проте відзначу ту обставину, що, незважаючи на формалізованість, численні культові практики справно виконували свої функції і, головне, вони сприяли актуалізації емоційного збудження віруючих, відповідали їх сподіванням, привносили дешицу святковості, урочистості в їх нелегке повсякденне життя, переповнене численними проблемами.

Загалом, проблема ритуалу в його буддійському сприйнятті видається перспективною, зважаючи на виявлення тих закономірностей, які прослідковуються в процесі включеності адептів Вчення до практик. Крім того, докладна типологізація ритуального комплексу, здійснена на матеріалі варіативних та модифікованих культових практик, засвідчених у багатьох сакральних текстах, уможливить своєрідну „реабілітацію” того рівня буддизму, який був об’єктом переважно дескриптивних викладів. Сподіваюсь, що ритуальні практики стануть предметом таких же обґрунтованих та змістовно виважених досліджень буддологів, як і медитативні.