

UDC 294.3:94(477)

**“RANGJUNG YESHE” IN UKRAINE: TIBETAN BUDDHIST TRADITION,
ADAPTATION, IDENTITY AND UKRAINIAN CONTEXT
(ON THE EXAMPLE OF THE COMMUNITIES OF KYIV AND LVIV)**

Dmytro Markov

A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine
4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine
markovdmytro6@gmail.com

In the article, on the example of Ukrainian Buddhist community “Rangjung Yeshe” (centers in Kyiv and Lviv), the problem of identity of Ukrainian Buddhists and features of self-consciousness is analyzed using the approaches and methods of cultural anthropology. Through in-depth interviews in the communities of believers in Lviv and Kyiv (2020–2021), it was possible to identify a number of aspects of social life, worldview, social background of Ukrainian Buddhists and the impact of all these areas on community change. A special place is given to the relationship between Ukrainian and Buddhist identities, and in principle the theme of the coexistence of the Ukrainian and the Buddhist in different dimensions, in particular in culture, language, socio-political sphere.

The topic of adaptation of the Tibetan branch of Buddhism in the Ukrainian conditions is raised: it was important to note how members of the community perceive these processes and possible changes, how they would like the Ukrainian sangha to develop in the future. Almost all interviewed believers perceive such phenomena as inevitable, necessary and quite natural. They tend to understand other phenomena where Buddhism changes in a new context as “skillful means”. Thus, the idea of deeper adaptation and even transformation of Tibetan Buddhism under the influence of the Ukrainian cultural and socio-political ideological context, etc. deserves attention.

The Ukrainian sangha, rather, falls under the group of “traditional”: they preserve hierarchy and teachings within the Tibetan Vajrayana, but show considerable flexibility. At the same time, the Ukrainian Buddhist community skillfully combines both Ukrainian and Tibetan (Buddhist) culture and traditions. The choice of Buddhism did not change the Ukrainian identity of the adherents, but on the contrary, sometimes supported it. This is considered in the context of socio-political transformations in Ukraine.

Another aspect raised in the article is the issue of proselytism and the reasons for coming to Buddhism. Interestingly, in addition to the expected vacuum of religious life in the post-Soviet (post-socialist) countries, which prompted, after the collapse of the Soviet Union in the 1990s, a religious revival, interest in religions, including Oriental, like Buddhism, Ukrainian Buddhists by the nature of their “conversion”, for reasons why they came to dharma have much in common with Western Buddhists. “Rangjung Yeshe” – by the nature of their activities can hardly be called an active proselytic movement: this is due to the teachings of the Buddha and traditional Buddhist tolerance. At the same time, tolerance in relations with other religions and religious communities is a characteristic feature of Ukrainian followers of the Buddha’s dharma.

There are parallels between Ukrainian and Western Buddhists which are worth noticing. Their development and the theme of adapting the teachings of the Buddha and Buddhist practices in the Western context is the experience that is interesting to compare with the processes in Ukraine. In particular, we can see some common features that Tibetan Buddhism has in Britain (for example, Karma Kagyu) and in Ukraine (“Rangjung Yeshe”).

Keywords: adaptation, Buddhism, Buddhism in Europe, Buddhist community, identity, Karma Kagyu, Rangjung Yeshe, Ukraine, Vajrayana

“РАНГДЖУНГ ЄШЕ” В УКРАЇНІ: ТИБЕТСЬКА БУДДІЙСЬКА ТРАДИЦІЯ, АДАПТАЦІЯ, ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ (НА ПРИКЛАДІ ГРОМАД КИЄВА І ЛЬВОВА)

Д. Є. Марков

Вступ

Буддизм в Україні поки що привертав мало уваги дослідників. Тому при вивченні українських громад послідовників дгарми Будди дуже корисно було звернутися до робіт зарубіжних учених, присвячених адаптації буддизму в європейських умовах. Зокрема, прислужилися як вироблені ними підходи-моделі інтерпретації процесів і змін у буддійських громадах, так і досвід західних буддистів (як послідовників насамперед традиційного буддизму тибетських шкіл, тхеравади або інших махаянських течій, так і “нового буддизму”, що виник на Заході). Передусім були дуже цінними дослідження адаптивних стратегій тибетського буддизму в Британії та інших країнах Європи [Almond 1988; Кау 2004; Campbell 1996; Batchelor 1994; Baumann 1997; Bluck 2006]. Водночас це було добрим ґрунтом для проведення низки паралелей і порівняння цих процесів у Британії та в Україні.

Методологічні підходи й рамки, у які дослідники ставили досліджувані ними феномени релігійного життя, різноманітні. Питання ж, як саме треба сприймати адаптацію, – яскравий приклад цієї різноманітності. Зокрема, Ф. Алмонд взагалі вважав, що буддизм при проникненні на Захід, наприклад до Англії, був “переви-найдений”: “автентика” втрачалася через домінування західних сенсів, ідей та практик [Almond 1988]. В інтерпретації Алмонда, буддизм також дуже залежить від соціального контексту, настільки, що його адаптація дуже глибока, якщо цей процес взагалі можна так назвати. Інший дослідник – Ф. Меллор також вважав, що буддизм на Заході “використовує вже наявні канали” (адаптації), а не створює нові, а сприйняття буддизму в Британії, на його думку, було радше “культурним перекладом” [цит. за: Кау 2004, 8–10]. Тому буддизм у Британії, наприклад, перебував під сильним впливом англійського протестантизму, його етики і практик. Більш поміркованими були Д. Кей і Р. Блак, які все ж не вважали, що буддизм на Заході – суто приклад “винайдення” або “відкриття” [Кау 2004; Bluck 2006]. Р. Блак, як і деякі інші автори, стверджує про високу адаптивність тибетського та інших форм традиційного буддизму на Заході (така особливість буддизму пристосовуватися до складних і найрізноманітніших соціокультурних умов відома здавна).

Причини приходу до буддизму через певний соціальний вакуум, занепад впливу християнства, “пошук нового”, захоплення містицизмом і водночас раціоналістичні тенденції, бажання “науковості” в релігійному, що часто сусідить із важливістю індивідуального досвіду тощо (про все це також писали західні дослідники [Кау 2004; Campbell 1996; Batchelor 1994; Baumann 1997; Hardy 1984]), є актуальними і для українських буддистів. Сюди ж необхідно додати модель “спектра адаптації” С. Батчелора [Batchelor 1994], згідно з якою громади буддистів потрапляють у загальну “шкалу” за ступенем їхнього компромісу, наближення або віддалення від норм, практик та ідей модерного західного, у цьому разі британського, суспільства. Порушувалися тут і питання національної культури в західних громадах, її місця. Що ж до спектра адаптації, то в цій статті ми спиралися більше на підхід, який запропонував Р. Блак: краще вести розмову про такий спектр у рамках кожної окремої громади [Bluck 2006]. Це підкреслює індивідуальні риси та показує ступінь адаптації всередині кожної традиції (адже готовність до змін та особливості таких трансформацій у кожній групі можуть мати індивідуальні риси, своє обличчя). Тим паче якщо ми говоримо про школу традиційного тибетського буддизму, що прийшов на європейський ґрунт. Однак це не применшує важливість спроб узагальнити, і включення сюди українського досвіду може дати оригінальні результати.

Історія формування громади “Рангджунг Єше” в Україні

“Рангджунг Єше” (тиб. rang-‘byung ye-shes) – громада, що представляє буддизм тибетської традиції, яка має потужні позиції на Заході. Роль гілок тибетського буддизму в Україні з кожним роком зростає. Рангджунг Єше – гілка старої тибетської школи *н’інгма*, а вчителем для сангхи є лама *Чок’ї Н’їма Рінпоче*, який проживає в Непалі і є настоятелем монастиря *Кан’інг Шедруб Лінг*¹ у Катманду. Водночас ця буддійська лінія має ініціативу в традиції *карма каг’ю*, а корінні² вчителі були одними з авторів підходу *ріме*, тобто міжшкільного феномену в тибетському буддизмі, що передбачав поєднання вчень, практик та ініціатив, притаманних різним школам, а не лише одній. На 2020 р., згідно з інформацією на сайті громади³, кількість вірян в Україні порівняно невелика – близько 500 вірян, з яких 108 офіційно зареєстрованих. Це українці з різних міст і куточків України: з Києва, Львова, Харкова, Донецька, Полтави, Дніпра, Ужгорода, Херсона, Кривого Рогу, Мелітополя та Севастополя. Сангха “Рангджунг Єше”, хоч і справді може здатись незначною за кількістю, є досить активною. Громада опікується ступою в Ботанічному саду Києва⁴, у заснуванні і будівництві якої відіграла важливу роль; сангха має свій *дарма-центр* у Києві; неподалік від столиці завдяки ініціативам українських буддистів будуються ретритний центр і буддійський храм, де всі охочі могли б вивчати буддійську філософію і практику, стати ближчими до східної мудрості.

Власне, окрема українська сангха “Рангджунг Єше” сформувалася недавно – її історія налічує лише кілька років. З огляду на це вона ще не була предметом дослідження релігієзнавців. Автор ставить за мету на прикладі двох осередків української буддійської громади “Рангджунг Єше” в Києві і Львові проаналізувати, із застосуванням підходів та методів культурної антропології, питання ідентичності українських буддистів, особливості їхньої самосвідомості. Шляхом проведення поглибленого інтерв’ювання у громадах вірян у Львові та Києві (2020–2021 рр.) автору вдалося виокремити низку аспектів соціального буття, світосприйняття, соціального походження членів “Рангджунг Єше”, про які піде мова нижче. Треба зазначити, що опитані українські буддисти з громад Києва і Львова здебільшого були представниками т. зв. “середнього класу” (звісно ж, із певною часткою умовності); всі мали вищу освіту (подекуди навіть 2) та постійну роботу; що ж до вікових груп, то, хоча у громаді є і представники старшого покоління, опитані активні члени громади були або частиною молоді, або людьми досить молодими (до 40 років).

Фактично її відокремлення від сангхи з центром у Росії припадає на час після Революції Гідності. До 2013–2014 рр. кількість українських вірян була, за словами голови київського дарма-центру і київської громади Сергія Зінов’єва, незначною. Однак пізніше все змінилось і громада почала зростати, як і її активність. “Після 2013 р. ми розгорнулися, змінилися масштаби. Тому постало завдання простої організації. Ми потребували організації на місці, реєстрації – просто тому, що сангха була тепер більшою, ніж раніше. Потреба робити щось тут і зараз диктувало це”, – згадує Сергій⁵. Так 2014 р. розпочався процес створення окремого дарма-центру та реєстрації релігійної громади, яку “Рангджунг Єше” в Україні успішно пройшла. Функціонує дарма-центр у Києві. Громада має свої осередки в інших містах України, зокрема у Львові. “Молодість” української громади не заважає їй активно розвиватися: з кожним роком активність сангхи зростає, і на цей момент вона є загалом “самодостатньою”.

Створення окремої сангхи викликало заперечення буддистів насамперед по інший бік кордону. Росіяни-буддисти (і менша частина українців) сприйняли створення окремої громади як образу. “Вони не розуміли елементарних базових питань, що постали і потребували вирішення”, – коментує Сергій Зінов’єв⁶. Так, безумовно, події 2013–2014 рр., Революція Гідності, агресія РФ проти України відіграли свою

роль. Однак українська громада справді потребувала вирішення питання самоорганізації. Ця ініціатива мала цілком внутрішні причини, які зазначив вище голова київської громади Сергій Зінов'єв.

Як повідомив в інтерв'ю Сергій Зінов'єв, пройти реєстрацію окремої релігійної громади “Рангджунг Єше” змогли загалом успішно: влада сприяла цьому. Буддизм схильний компромісно співіснувати з іншими релігійними громадами і релігіями, зокрема уникаючи конфліктів.

Буддизм, що був перенесений на новий ґрунт, як зазначають дослідники, часто є ілюстрацією гнучкості у співіснуванні з оточенням (культурним, релігійним тощо). Схоже, що ту свою особливість, яку буддизм виявляв на батьківщині, у країнах Сходу, де він був традиційно поширений, він зміг перенести “разом із собою” в нові соціокультурні і соціорелігійні реалії Заходу. Наприклад, західний дослідник Д. Кей пише про таку особливість буддизму в нових умовах Європи, зокрема в Британії [Кей 2004, 4–8; див. також: Bluck 2006, 46–66].

Питання ж національної самосвідомості (ідентичності) і громадянської позиції, яке тут так чи інакше було нами порушено, особливо після подій 2014 р. не могло не привертати уваги і не викликати не менш бурхливих дискусій. Проте буддистська громада, традиційно схильна до терпимості, компромісу, намагалась уникнути внутрішнього розділення і конфліктів. Така реакція на соціополітичні виклики і суперечки в громаді частково продиктована буддистськими ідеями. Кожен послідовник магаєни має пам'ятати про те, що “всі явища порожні”, також і деякі ідеї та ідеології мають часом ілюзорну природу і можуть призводити до “замутненого сприйняття буття”. Нести мир, милосердя, співчуття і захопити до медитативної практики, “добрих вчинків” та соціально корисної діяльності – це, безумовно, те, чого навчають у багатьох-дгарма центрах тибетської ваджраяни по всьому світу. Буддистська етика – без сумніву, важливий фундамент для духовного зростання буддиста. Однак це зовсім не означає, що буддист має посісти суто пасивну позицію щодо суспільно-політичних змін, а його національна культура та ідентичність не важливі, – переконані українські буддисти. Опитані респонденти, як у Львові, так і в Києві, зазначали, що “існують різні думки”, і ставилися до цього цілком помірковано. Та водночас чимало опитаних не бажали стояти осторонь. Вже згадуваний Сергій Зінов'єв коментує це так: “Звісно, до буддизму приходять люди, які думають, але щодо цього можуть існувати й існують різні позиції. Звичайно ж, ми не будемо конфліктувати і постараємося знайти спільну мову”⁷. Проте варто зазначити, що більшість членів сангхи мають саме проукраїнську орієнтацію та вважають важливою для власного буття українську культуру і традиції. Це відчутно, як тільки потрапляєш у громаду, – тут яскраво виявляються українська ідентичність і непасивність щодо соціальних, культурних подій та політики. Чимало членів сангхи займаються громадською, політичною діяльністю, посідають активну громадянську позицію (незважаючи на певні стереотипи, що досі зустрічаються в західному середовищі, які змальовують буддизм як суто “потойбічне” (в англійській літературі часто – “otherworld”) вчення, що відрізає адепта від мирських справ та інтересів)⁸.

Спрямованість на “внутрішнє”, моральне самовдосконалення і саме на внутрішню трансформацію, як розповіли опитані буддисти, важлива частина їхнього буддистського шляху⁹. Однак такі практики та ідеї в принципі (зокрема й згідно з ваджраянським вченням) не виключають активної позиції і діяльності в різних сферах життя. Цей факт може відрізнити буддистську громаду від деяких інших релігійних меншин східного походження на теренах України. Прикладом такої іншої релігійної спільноти, також індійського походження, відомої (за деякими винятками) позицією невтручання, універсальною спрямованістю у культурі, стриманішим ставленням до української культури загалом та принциповим обстоюванням ненасильства¹⁰ (*агімса*), є вайшнави (послідовники Міжнародного товариства свідомості Кришни

(МТСК)) [Фільм 2020]. Адептів МТСК радше цікавлять “вайшнавська культура”, “вайшнавський спосіб життя”, а соціально-політичні процеси часто залишаються поза їхнім життям і зацікавленнями. Символічно, що навіть такий аспект, як одяг, маркує відмінності. Особливо це показово під час *пудж*¹¹. Миряни-буддисти нічим не відрізняються від будь-якого іншого мешканця Києва (України чи іншої країни Європи), не мають спеціального одягу що вказував би на їхній зв’язок із сангхою і тибетською або буддійською культурою. Це не вважається обов’язковим або важливим. У вайшнавів домінує інший підхід, із залученням традиційного індійського одягу тощо.

Українські буддисти, навпаки, не стверджують, що така дещо відсторонена позиція конструктивна, хоча атмосфера, що панує у громаді, залишає простір для різних інтерпретацій і дискусій. Важливою думкою, яку підтримали і висловлювали більшість опитаних респондентів, є ідея про свободу вибору і відповідальність індивіда. Це трактується в дусі “слова Будди”, адже такий підхід мав і сам Вчитель, що відображено в текстах, у вченні.

Необхідність адаптації до українських реалій, з урахуванням і елементів культури, цілком зрозуміла для багатьох членів громади. Сам по собі факт того, що сангха активно працює над перекладом українською мовою низки буддійських текстів, не оминаючи і проведення практик обома мовами – тибетською та українською, – є промовистим. Один з таких прикладів автор зафіксував особисто: на практиці Зеленої Тари у Львові (листопад 2020 р.), коли, окрім усього, був презентований і переклад садгани Зеленої Тари, виданий громадою в Києві¹². Особливістю українського перекладу є те, що він літературно адаптований і зберігає традиційну тибетську мелодику, ритм співів. Практика, як пояснив у своєму інтерв’ю Сергій Зінов’єв у вересні 2020 р., має гармонійно поєднувати традицію та адаптацію і здійснюється обома мовами (тибетською та українською). Саме так і було виконано видання садгани – воно двомовне. Надихнув на такий експеримент Сергія, перекладачів та інших вірян приклад датського буддійського вчителя та перекладача буддійських текстів Еріка Пеми Кунсанга, який вдало здійснив таку адаптацію тибетських садган англійською мовою у своїй сангсі¹³.

Це ж стосується війни на Сході України. Хоча буддизм, як правило, сприймається як релігія не просто миролюбна, а така, де ідея агімси є провідною, однак, звісно ж, тут є свої винятки, особливо якщо йдеться про оборону своєї країни. Деякі члени сангхи не тільки рішуче підтримали Україну під час подій 2014 р., а й вирушили до лав Збройних сил України. У громаді існували різні погляди на цю складну проблему, але визначальною рисою була ідея права вибору і відповідальності: піти чи не піти служити, взявши зброю до рук, – особистий вибір кожного.

Війна на Сході України. Ставлення до подій на фронті

Така складна тема, як війна на Сході України і ставлення до необхідності втручання або ж невтручання, також залишається справою кожного індивіда. Для когось його вибір – це платити податки і працювати. Цілком справедливо, що не кожен готовий брати в руки зброю, тим паче адепт миролюбної релігії, як-от буддизм. “Я розумію, що це вибір кожного, але це має так чи інакше, як і будь-яка інша дія, кармічні наслідки”, – каже Тарас Жуковський. Розповідаючи про ставлення членів громади до ситуації на Сході країни, він зазначає: “Хтось ішов на фронт. Повертався, і все нормально... А хтось казав, що більше не поїде. Та навіть, можливо, жалкував, що поїхав туди зі зброєю в руках. Такий досвід змінював людей... їхні позиції. Та в кожному випадку це індивідуально. Різні досвіди в кожній людині...”¹⁴

І все ж члени громади завжди намагалися підтримати армію, збирали кошти на гуманітарну допомогу для вояків і постраждалих на Донбасі. Цікаво, що декілька опитаних, озвучуючи свою позицію, визнавали, що у ваджраяні до цього часом

неоднозначне ставлення. Важливим є усвідомленість, свідомий крок у таких складних питаннях. “За деяких обставин таке можливо, але навіть і це... не звільняє людину від наслідків. Не кожен до цього готовий”, – підсумовує Тарас. Буддисти визнають, що згідно із вченням війна і насильство є наслідком невігластва, затуманеного розуму, що перебуває в полоні дуальності, а також нерозуміння власної природи (де, як стверджує магаяна, приховано зернятко Будди (татхагатагарбга), тобто потенціал просвітленого розуму; згідно з магаянською концепцією татхагатагарбги кожен вже є Буддою і лише має “розгледіти” цей свій “істинний” стан свідомості).

Загалом, більшість представників громади мають проукраїнське спрямування. Однак, звісно ж, і тут існують різні думки, навіть часом протилежні. Проте домінують бажання уникнути конфліктів і заклики до діалогу та порозуміння. З погляду буддиської етики, кожен несе сам відповідальність за свій вибір і вчинки на чому постійно наголошується серед вірян.

Про буддизм і шлях до нього: чому буддизм?

Як вже зазначалося, поширення буддизму в зовсім новому культурному контексті потребує певних трансформацій.

Тарас Жуковський зазначає: “Буддизм – це наука про свідомість. Що мені подобається в буддизмі – це його логічність, зрозумілість, навіть науковість... Чому і як я прийшов до буддизму? Тому що саме він виявився релевантним моїм духовним пошукам. Та я ставив свої запитання православному священнику, а він від мене тікав... можливо, і сам не знав відповіді. Я явно сколихнув його... В інших випадках мої спроби також були невдалими. Тому я спрямував погляд в іншому напрямку... А в буддистів як – є вчитель, і на все, про що я не запитаю, завжди лама дає відповідь. Або дає книгу, де я можу про це прочитати, – розповів під час інтерв’ю Т. Жуковський. – Потім була зустріч із буддистами в Могілянці, приїжджав лама, і так я познайомився з буддизмом безпосередньо. І відтоді зацікавився ще глибше і почав вивчати дгарму серйозніше”¹⁵.

Марія Васильєва, представниця київської громади і перекладачка буддиських текстів, також зазначила, що знайшла в буддизмі чимало відповідей на свої запитання етичного і філософського характеру. Промовистими для Марії була, зокрема, доктрина карми і концепція переродження, як ідеї, що пояснюють обставини життя людей і моральні схильності індивіда. Буддизм також сприймається як релігія, здатна давати відповіді на запитання, як звертаючись до містичних вчень, так і цілком раціонально¹⁶.

Сергій Зінов’єв змальовує свій шлях до буддизму як прихід до дгарми “в дуже традиційний спосіб”: духовний та інтелектуальний пошук, бажання осмислення реальності, етичні питання привели його до вчення. Буддизм у розумінні Зінов’єва – вчення, що допомагає бути людянішим, вчить милосердя та краще “розуміти саме життя”¹⁷. Загалом, буддизм вірянами сприймається як “система філософських, медитативних” практик, що ведуть людину до звільнення. Це, знову ж таки, співзвучно сприйняттю більшості буддистів у Західній Європі [Bluck 2006].

Частина опитаних звертають увагу, як це робить Тарас Жуковський, не тільки на зрозумілість та навіть “науковість” вчення. Вчення Будди і такі критерії цілком співвідносяться, на їхнє переконання, та не викликають жодних сумнівів. Наука і буддизм – також. Якщо робити короткий екскурс в історію (а частково і сьогодення), навряд чи традиційні буддисти в багатьох країнах насправді сприймали і навіть сьогодні сприймають буддизм як науку до зустрічі із Заходом та західною думкою, коли така інтерпретація з’явилася в певних колах буддистів, а *буддадгарма* зазнала трансформацій, реформування. Така думка загалом радше модерна, однак уже після пройденого шляху адаптації сприймається на Заході як цілком релевантна вченню Будди, тобто природна частина буддизму.

Щось подібне можна спостерігати і в буддистів Європи. М. Бауманн зазначає, зокрема, що перші німецькі буддисти були надзвичайними “раціоналістами”, адже буддизм у їхньому розумінні – це “наукова й аналітична релігія” [Baumann 1997, 270–275]. Так і Нагарджуна, великий магаянський філософ, стає в цій дуже модерністській інтерпретації “філософом-емпіриком” [Westerhoff 2018, 106]. Однак буддизм у тому вигляді, як він існував на “батьківщині”, у низці країн Сходу, де століттями був поширений, до зустрічі з модернізаційними впливами часто не мав, а часом і сьогодні не має у своїх практиках та ідеях таку рису: традиційні віряни могли часом більше приділяти увагу обрядам, а буддизм не пов’язувався з науковим знанням у прямому значенні. Зараз відділити інтелектуальний та науковий складник від звичайної проповіді дгарми навряд чи можна. Не варто відокремлювати і справжні наукові студії. У середовищі української сангхи вчителі у своїх лекціях не тільки говорять про питання буддійської філософії зрозумілою західній людині мовою, а й запрошують до слова науковців, буддологів та ін. Про це свідчать, наприклад, сайт “Рангджунг Єше” та інші інтернет-сторінки громади, а також чимало зустрічей, проведених громадою, часто онлайн. Існує Інститут Рангджунг Єше в Катманду, пов’язаний із Трібхуванським університетом (заснований 1959 р., найдавніший університет Непалу), де проводяться академічні дослідження в царині буддології і де можна здобути університетську освіту за цією спеціальністю. Це стосується, як ми побачили, і сфери сприйняття. Хоча винятки, звісно ж, є і в європейській сангсі, зокрема і в українській.

Варто зазначити, однак, що хоча буддизм в Україні має спільні риси з іншими західними громадами, зокрема європейськими, важливою причиною “запиту на буддизм” був “релігійний вакуум” пострадянської країни, що пережила десятиліття релігійних гонінь. Ці процеси та активні зміни 1990-х рр. зумовили зростання інтересу не тільки до християнства, традиційного для українців, а й до релігій східного походження, зокрема до буддизму.

Українська культура і буддизм

Українську культуру, як уже зазначалося, шанують в українській громаді “Рангджунг Єше”. “Це зв’язок зі своєю землею. Це – один із 5 елементів (ефір, земля, повітря, вогонь і вода – 5 стихій у буддизмі. – Д. М.). І якщо ти ігноруєш один з 5 елементів, то ти не маєш повноти. Це просто нерозумно, немудро. Без землі ти просто втрачаєш коріння...” – сказав у своєму інтерв’ю член київської громади Т. Жуковський. Рефлексії інших вірних, як прихильників більш традиційного підходу до адаптації сангхи (Сергій Зінов’єв), так і “реформістів” (Денис Ткаченко), як і загалом атмосфера у громаді, підтверджують коментар Жуковського¹⁸. Цікаво, що згадуваний “експеримент” із текстами, у цьому разі садганами, що передбачав не просто переклад, а й поетичний переспів українською з уважним ставленням до смислів, поряд зі збереженням оригінального ритму, підтримали більшість членів сангхи (як ті, хто сприймає буддизм у більш традиційному руслі, так і “реформісти”).

Мораль і етика

Українські буддисти, торкаючись теми етики, говорили, як і всюди, про основні буддійські базові принципи (не брати чужого, не обманювати, не вбивати, не чинити перелюбу тощо). Буддисти-миряни, згідно із вченням, мають сповідувати важливі релігійно-філософські ідеї, що визначають буддійську етику: буддист має пам’ятати про 4 благородних істини й усіляко спрямовувати себе до правильного бачення, правильної рішучості, правильної мови, правильної поведінки, відповідного достойного способу життя. Звісно ж, сюди ми маємо додати і правильне зосередження (медитацію) тощо. У цьому українські буддисти не відрізняються від своїх єдиновірців у Тибеті, Непалі або Японії.

Але, звичайно, все треба сприймати в контексті (чи радше контекстах). Як розповідає Т. Жуковський, “Трапляється різне. Такого вимогливого, суворого ставлення, як у деяких інших релігійних громад, наприклад у вайшнавів, у нас немає”¹⁹.

Справді, у громаді немає суворого контролю за етикою. Кожен має бути свідомим своїх дій, думок, практики, але як саме він вчиняє, який робить вибір – суто індивідуальна сфера.

Це стосується і вживання м’яса. Переважно в сангсі схиляються до вегетаріанства, однак це не є обов’язковим (як це не обов’язково в буддизмі тибетської традиції взагалі; однак на Заході ідея вегетаріанства серед європейських буддистів часто популярна і загалом схвалюється в сангсі): “Я, наприклад, не вживаю, а хтось так не може”, “Немає жорсткої заборони, хоча вегетаріанство схвалюється. Це милосердя до живих істот”, – часто зазначали респонденти.

“Як і в християнстві, все ж ми маємо розуміти, які можуть бути наслідки наших тих чи інших дій”, – поділився своєю думкою член київської громади Т.²⁰ Цікаво, що усвідомлення кармічних наслідків вчинків і наслідків дій людини у християнській етиці тут подібні. Християнство, християнські традиції і погляди, християнська етика так чи інакше мають певний вплив принаймні серед частини adeptів. Цей вплив часто усвідомлюваний: послідовники дгарми Будди цілком свідомі того, що цей контекст все одно вносить свої корективи, впливає на поведінку, ідеї, бачення явищ життя і суспільних процесів тощо. Тарас Жуковський, зокрема, наводить приклад Тибету або Високогірного Непалу (де також поширений буддизм тибетської традиції, як правило шкіл н’інгма і сак’я). Справді, традиції цього регіону мають вплив і на буддизм. Без цих практик важко уявити життя в цьому краї, вони глибоко вкорінені тут. Це стосується інших уявлень про соціальні норми, зокрема про сім’ю, як-от практика поліандрії (поширені традиційно в Тибеті і в деяких інших регіонах, наприклад у високогірному Непалі). “Навряд чи в нас таке можливо. Це Україна. Тут свої моральні установки, успадковані норми. Інша культура”, – зазначає Тарас Жуковський²¹. Це саме стосується низки інших соціальних норм – усі вони залишаються українськими, європейськими, часто пов’язаними із християнським бекграундом.

Питання прозелітизму

Сангха загалом мало приділяє уваги проповіді дгарми і навернення. Соціальні ініціативи, видання, сайт і сторінки громади це підтверджують. “Це не прозелітична релігія. Ми не намагаємося нікого навернути”, – зауважує Тарас Жуковський. Це знаходить пояснення у вченні Будди. Будда проповідував для тих, хто хотів його чути, не нав’язуючи нічого. Дгарму не можна нав’язувати або підштовхувати прийняти її неусвідомлено – це суперечить буддійським принципам. Тут виявляється індивідуалізм українських буддистів, який, схоже, звучить в унісон із подібними явищами в Європі та на Заході загалом [Kay 2004; Campbell 1996; Batchelor 1994].

У своїй регулярній практиці, як зазначають опитані послідовники в Києві та Львові, буддисти спрямовані саме на індивідуальну роботу, на “індивідуальний вимір”. “Ми лише іноді час від часу збираємося разом”, – розповідає Тарас Жуковський. “Коли приїжджає вчитель, приїжджають відомі лами і дають вчення, то ми, як правило, усі присутні (така ситуація була до пандемії. – Д. М.)”, – також коментує і Юрій Тітулов зі львівської громади. Але існували й раніше сучасні технології і практики проводились онлайн. Це відбувалося з різних причин, зокрема й тому, що вчителі перебувають постійно за кордоном (у Непалі, США, Європі тощо). Але сангха сприяла тому, щоб ці вчення були забезпечені синхронним перекладом українською. Так само і матеріали, що були в доступі на сторінці сангхи і в соціальних мережах, часто були перекладені спеціально для українських буддистів (раніше здебільшого користувалися російським перекладом або англійським).

Варто зазначити особливу увагу до інших буддійських ліній, традицій і вчителів. У своїх зацікавленнях віряни спрямовані не тільки на наставників зі своєї школи, до якої належать, а й на інших. Багатьом цікаво вивчати й інші традиції. Тому приїзд майстрів з інших шкіл тибетського буддизму та буддійських *ачар’їв* з інших традицій, як правило, викликає інтерес у громаді. «Це чудово! І отримані посвяти або вчення від майстрів з інших традицій – теж. Головне, щоб люди (тобто віряни-буддисти. – Д. М.) ставились до цього вдумливіше, а не просто “колекціонували” ініціації від різних відомих учителів», – розповів львів’янин Юрій Тітулов²². Цікаво, що в самій буддійській лінії “Рангджунг Єше” вчителі дотримуються принципу міжшкільної взаємодії в питаннях передачі буддійських вчень і практик – так склалося ще в XIX ст. Такий історичний бекграунд видається сприятливим для формування у традиції відкритого ставлення і до інших буддійських вчень, шкіл, учителів та напрямків буддизму, хоча сама по собі буддійська традиція Тибету, як видається нам, є досить гнучкою в цих питаннях у принципі. Тим паче в сучасних умовах і на Заході, у європейських країнах, школи тибетської ваджраяни зберігають таку рису відкритості до інших течій буддизму (і не тільки). У “Рангджунг Єше”, як ми вже зазначали в цій роботі, немає суворого контролю за активністю і життям вірян. Їм радше надається свобода дій. Звісно ж, хоча член громади “Рангджунг Єше” може отримувати ініціації і вчення від інших буддійських пандитів та ачар’їв у нього залишається основний, “корінний” учитель, тобто його наставник у “Рангджунг Єше”²³.

Наголос на індивідуальній практиці підкріплюється самою традицією школи н’інгма, перенесеною і до України [Торчинов 2019; також див.: Цендина 2006; Островская-младшая 2008]. Щоправда, в епоху цифрових технологій та інтернету, а особливо за умов пандемії і карантину, вона має вже інакший вигляд, аніж у часи тибетських гірських відлюдників. Однак через те, що знані пандити, ламы не завжди могли бути присутніми фізично в Україні, і раніше існувала практика проводити колективні зустрічі сангхи та вчення для українських буддистів (як і буддистів з інших країн світу) саме онлайн. Онлайн свої практики проводить і дарма-центр у Києві: частина вірних приєднуються до читання текстів, медитації та ритуалів тощо через інтернет.

Водночас сангха завжди відкрита, і на заходи та практики може потрапити майже кожен. Існують певні групи, які відвідують (порівняно регулярно) буддійські практики, не сповідуючи буддизм. Наприклад, під час садгани Зеленої Тари у Львові (листопад 2020 р.) присутня на практиці Д. розповіла, що не є буддисткою, однак “буддійські практики мені подобаються, підходять, тому я іноді відвідую їх”²⁴. Буддійська громада має нести мир і милосердя та бути відкритою і для небуддистів. Цікаво, що такого принципу дотримуються і в тибетських буддійських громадах у Європі [Bluck 2006]. Зокрема, у дгарма-центрі карма каг’ю в Британії, – пише західний науковець Р. Блак, – так само раді зустрічати усіх охочих [Bluck 2006, 20–22].

Цікавим є явище, яке можна було б одночасно віднести і до сфери плюралізму, і до питання, яке частково розкриває характер буддизму як релігії традиційної і характер його життя вже у “трансплантованому стані”. Це питання можливого співіснування різних релігійних традицій у житті вірянина. Звісно, буддизм магаїни – це не теїстична релігія, і все ж буддизм явно м’якше ставиться до можливості “задіяності” адепта і в іншій релігійній традиції. На українському ґрунті буддизм неминуче зіткнувся і з християнством, як традиційною релігією регіону, а також з іншими течіями, у т.ч. східного, зокрема індійського, походження. Наприклад, представниця кіївської громади “Рангджунг Єше” Е. розповіла, що поєднує буддійську практику з вайшнавською (тобто в International Society for Krishna Consciousness (ІСКОН))²⁵. “Фонова” присутність християнства так чи інакше також дає про

себе знати, принаймні серед частини вірних. Деякі з таких феноменів можна було б назвати своєрідною формою двовір'я, а в інших ситуаціях – просто особливостями соціорелігійного поля країни, де впливи християнства відчутні.

Що ж до соціального походження, то, як справедливо зазначив С. Зінов'єв, до буддизму часто звертаються люди з певним інтелектуальним запитом. Значна частина громади – молодь, хоча є представники різних вікових груп. Це, як часто їх характеризують західні джерела (нехай і умовно), “young educated middle class”. Такий сегмент у середовищі українських буддистів досить великий і активний.

Питання адаптації буддизму до нових умов

Із самого початку езотеричний буддизм (ваджраяна) виявляв неабияку здатність до адаптації в соціальному, культурному, соціорелігійному і політичному полі [Davidson 2002]. Хоча про такий потенціал можна сказати і як про феномен буддизму загалом, а не лише щодо досвіду буддизму “широкої колісниці” та езотеричного буддизму. Так було на батьківщині ваджраяни, в Індії, і, безумовно, ця риса розкрилася у всій повноті в Тибеті, Японії [Цендіна 2006; Игнатович 1988] та інших країнах Азії. Такі зміни в країнах, де буддизм відігравав важливу активну і творчу роль, де змінювався сам, звісно, у кожній країні Сходу мали свої особливості. Такі складні і багаторівневі трансформації буддизму в Тибеті О. Островська-молодша назвала “тибето-буддійський соціально-політичний проєкт” [Островская-младшая 2008]. Такі перетворення, щоправда, могли стосуватися не лише магаяни/ваджраяни, а й інших гілок буддизму, наприклад “південного буддизму” (тхеравада). Тому цілком природно очікувати, що буддизм змінюється, еволюціонує, зіткнувшись із західними суспільствами, і навіть у модерну епоху виявить свою сильну сторону – здатність адаптуватися. Буддисти у країнах Європи говорять про те, що трансформації в буддійських громадах на Заході – це необхідність. І це не що інше, як “досконалі методи” (або *упая* – дослівно також “пастка”, “хитрощі”), такі самі, які використовували вчителі минулого, підбираючи слова і думки, адаптуючи соціальний код і традиції до суспільства, у якому опинились і яке могло суттєво відрізнятись від індійського.

Звісно, це питання складне, адже виникає проблема модернізації та реформування буддизму при його перенесенні на Захід. Він має бути щонайменше переосмислений. А зустріч із Заходом, як правило, призводила до таких трансформацій, які несла із собою модернізація. Однак потрібно пам'ятати, що модернізація вчення та організації життя сангхи, як справедливо зазначають дослідники, могла відбутися ще до зіткнення буддизму із “західними умами” в Європі²⁶. Так само як і заклик, який частина дослідників асоціює суто із протестантським і західним впливом, – заклик до повернення до першооснов і до реформи громади в дусі “давнини”, тобто початків буддизму, – виникав (або міг виникати) і в цілком “традиційному” – домодерному – середньовічному суспільстві і до контактів із Заходом [Gellner 2012; Gombrich 2006; Кау 2004, 22–23].

Різняться і коментарі дослідників щодо того, як така адаптація вчення Будди на Заході відбувається: від “ви року”, що це “винайдення нового” буддизму, до “читання” буддизму по-своєму і спроб компромісної адаптації та поєднання нового і традиційного, західного і східного [Кау 2004; Campbell 1996; Baumann 1997; Hardy 1984]. Погляди британських дослідників щодо буддистів у Сполученому Королівстві варіюються від “культурного перекладу” (що, по суті, передбачає своєрідну “реінтерпретацію” вчення; це важко назвати звичайною адаптацією, радше “перформатуванням”) Ф. Меллора [Кау 2004, 7–9] до інтерпретації Р. Блака, що пояснює гнучкість і стійкість тибетської традиції в Британії природою цього буддизму. Тобто тибетський буддизм, зберігши свою основу, зумів пристосуватися до британських умов більшою мірою, аніж англійці, шотландці, валлійці, ірландці та інші народи Сполученого Королівства “винайшли” свій, дуже “британський” буддизм.

Відомий західний індолог Ф. Гарді закликає бачити нові релігійні рухи індійського походження в країнах Заходу як “дзеркала”, у яких відображаються західні суспільства, але не як “чужі” явища соціокультурного та релігійного життя західних суспільств, свого роду “прибульців” у соціокультурному і релігійному організмі кожної країни [Hardy 1984, 15–18; також див.: Кау 2004, 7–9]. І хоча ми не можемо назвати тибетський буддизм в Україні новою релігійною течією, те як він адаптується до українських умов та чому має популярність, також яскраво свідчить саме про українське суспільство і в якомусь сенсі є ще одним пазлом українського модерного “релігійного поля” (тут послуговуємося терміном, запропонованим відомим західним антропологом Дж. С. Тамбіа). Якщо поглянути на тибетський буддизм в Україні (в цьому разі мова йде про громаду “Рангджунг Єше”) у такому ключі, то він видається зовсім не чужинним феноменом релігійного життя, а вже дуже “українським” явищем.

Адаптація тибетського буддизму в українських умовах на прикладі “Рангджунг Єше”

Серед української громади “Рангджунг Єше” своєрідністю вирізняється бачення розвитку буддизму тибетської традиції та його майбутнього в Україні у представника львівської сангхи, вже згаданого Дениса Ткаченка²⁷. Власне для нього такий буддизм має стати багато в чому українським, причому на багатьох рівнях. У своїх думках, висловлених автору під час інтерв’ювання, він іде далі у своїх пропозиціях, ніж інші представники громади, пропонуючи свій варіант “проходження адаптації” тибетського буддизму в українських умовах. Зокрема, на думку Д. Ткаченка, український буддизм має відповідати українським реаліям, увібрати низку елементів питома української культури²⁸. Соціокультурне середовище значною мірою має вплинути на таку трансформацію сангхи і її практик в Україні. Це має не лише включати переклад сутр, садган та інших текстів і практик українською, а й привносити смисли, близькі українцям. Такий буддизм, у розумінні Д. Ткаченка, має нести певний відбиток і у сфері ідеології, тієї чи іншої, характерної для певних регіонів країни. Проукраїнськість у спрямуванні більшості членів як київської, так і львівської громади, а також інших, загалом очевидна для опитуваного. Однак найкращою ідейною альтернативою, що могла б стати якщо не основою, то одним із джерел для цих трансформацій, є ідеї “анархії”, за висловом Д. Ткаченка. І хоча те, що в це поняття вкладає опитуваний, і реальні історичні феномени багато в чому різняться, Ткаченко насправді звертається до історичного контексту, до української історії як до джерела, з якого можливо почерпнути ідеї для формування сучасності, зокрема й сучасних ідей у сангсі. Його думка лине до українського степу, де в певний історичний період під час Української революції 1917–1920 рр., ідеї анархії справді були поширені в суспільстві. Тут мова, звісно ж, про феномен Н. Махна, як певного історичного носія таких ідей. Деякі такі елементи в устрої, традиціях і самоорганізації та ідеях певних груп часів Гетьманщини також видаються Д. Ткаченку близькими. Зокрема, козацтво, його “дух” та “анархічна демократія”, що й сьогодні є рисою політичної і соціальної культури українців, у такому дискурсі стають явищами, що мають спільне коріння (в інтерпретації опитуваного)²⁹. Згадує він і князя П. О. Кропоткіна, теоретика анархізму, однак побіжно. Сьогодні, на думку опитуваного, потребує вже “іншого трактування”, переосмислення посилив анархізму. У сучасному ж розрізі анархію Д. Ткаченко розуміє як “самодостатність, відповідальність (за себе, свою країну і майбутнє. – Д. М.) і народовладдя”. Поєднання таких ідей і підходів могло виявитися у свого роду “дгармоанархії”, – зазначає він³⁰.

Так, безумовно, подібні явища в українській історії, історії соціально-політичних вчень все ж траплялися. Ми, безперечно, маємо справу з оригінальною інтерпретацією, на основі якої можливе творення і нового українського буддійського міфу

(принаймні одного з них)³¹, що міг би за певних обставин посісти своє місце в буддській громаді. У таке русло дискусію – адже це має бути, на думку Д. Ткаченка, саме дискусія у громаді – спрямовує респондент. До того він разом з одностудцями роздумував про “козацький буддизм”, про що досить терпимо, але критично висловився голова київської громади Сергій Зінов’єв³². Однак пізніше від “козацького буддизму”, що вбачався у зверненні до козацьких традицій (свого роду “козацького міфу”) і поєднанні їх з ідеями буддизму, дещо відійшли.

Цікаво, що у львівському середовищі, де зазвичай популярність мають націоналістичні ідеї, Д. Ткаченко обстоює саме таку ідею “дгармоанархії”. На його погляд, власне через внутрішні складні соціокультурні і політичні виклики необхідний пошук альтернативного, третього шляху. Альтернативою як правим, так і лівим є його розуміння “анархії”. Поєднання цих ідей “самоврядування, автономії” з духовною традицією могло б, на думку респондента, дати ще більші плоди. Важливий компонент у цих ідеях – необхідність самодостатності, відповідальності кожного індивіда³³.

Сучасний європейський, і зокрема український, контекст – це не те, що має витіснити основні смисли та ідеї, які мають залишитися такими, як і були, адже це слово Будди, – пояснюють прихильники адаптації. Звертаючись до теми проповіді дгарми, потрібно, на думку такого “реформістського” крила або тих, що співчують йому, лише загорнути буддійські ідеї, що містяться в сутрах і вченні, у “сучаснішу обгортку”, яка була б зрозумілішою для українця. Адже саме так робили тибетські та індійські вчителі, від яких іде і лінія передачі, сама традиція ваджраяни. Проповідуючи серед селянського суспільства, аграрного (або кочового тощо) за природою, вони часом наводили приклади і пояснення буддійських релігійних і релігійно-філософських сенсів, що були релевантними їхнього часу і реаліям. Отже, йдеться про спосіб, а не про суть. Водночас сам Д. Ткаченко, як і інші адепти, схильний бачити вироблення таких механізмів змін лише в дискусіях. А практики, які відбуваються в дуже традиційному тибетському руслі, необхідно зберегти – таку думку підтримують більшість членів сангхи, незалежно від спрямування. Тобто тут ідеться радше про співіснування двох підходів, різних за характером, але таких, що мають спільну мету в рамках сангхи.

“Реформісти” (умовно так означимо цю групу) сприймають таку “адаптацію” лише як ті “досконалі методи”, упая, які б допомогли українцям легше сприймати вчення Будди, також і інші члени громади схильні бачити будь-які вияви гнучкості в питаннях практик, мови, культурного контексту саме як упая. Паралелі, що наводяться самими українськими буддистами, цілком “традиційні” і мають так чи інакше історичне підґрунтя: процеси вкорінення буддизму в Тибеті, безумовно, можуть бути таким прикладом. Денис Ткаченко згадував японський буддизм загалом, а вужче – саме поступ його езотеричної форми в середньовічній Японії (школа *сінгон*). Це, власне, можна сказати про буддизм майже в кожній країні, куди б *буддадгарма* не приходила (це стосується не тільки магаяни/ваджраяни). Якщо Денис підходить до вироблення нових стратегій дуже творчо й активно, заохочуючи дискусії, роздумуючи про принципові нові “форми” в буддизмі (як у питаннях “зовнішніх”, так і стосовно надання буддійського трактування деяким питомо українським ідеям), то чимало інших членів громади, підтримуючи його загалом, стриманіші.

Однак сама думка про те, що сангсі в перспективі треба, зберігаючи тибетський складник у недоторканності, розвивати і такий напрямок, що сприймався б як упая, викликає підтримку в багатьох. Масштаби експерименту не завжди оцінюють однаково: хтось із вірних не готовий до серйозних змін. Однак і достатню гнучкість у цьому питанні виявляють чимало українських буддистів. Юрій Тітулов, львів’янин, коментує це в буддійському дусі: “Головне, щоб це було на благо всіх живих істот”. До новаторських ініціатив, що передбачають ще більшу трансформацію тибетських

реалій і підходів у практиках і житті сангхи, він ставиться цілком позитивно. “Якщо це не шкодить, то чому ми не можемо спробувати... Головне – вчення Будди. А форма, яку ми надаємо практикам, не має такого надзвичайного значення”, – повідомив Юрій в інтерв’ю (січень 2021 р.)³⁴. Водночас він виступив і на підтримку тибетських, тибетомовних практик – вони також, із його погляду, дуже потрібні, адже є частиною споконвічної традиції. В окремому інтерв’ю, присвяченому проблемі адаптації української сангхи, Тарас Жуковський розмірковує так: “У кожній країні, яка приймала буддизм, він істотно змінювався. ... Ми не знаємо, як може змінитися буддизм в Україні”. На думку Тараса та деяких інших опитуваних у громаді, потрібен ще час для того, щоб виявилася найкраща форма для “пристосування” буддизму в Україні³⁵.

Випадак зі спробою адаптації до європейських умов у Британії заслуговує на нашу увагу. Цікаво, що англійська сангха іншої традиційної школи тибетського буддизму, карма каг’ю, попри декілька десятиліть існування громади (вона розпочала своє життя в 1960-х рр.) і загалом ліберальний дух англійських вірних, не поспішала робити такий “адаптований” англійський переклад *садган, мантр, практик* тощо [Bluck 2006]. Англійська *Лісова сангха*, що сповідує тайську лінію *тхеравади* і відома як консервативна та “слабоадаптована” громада, запровадила одночасні практики англійською і палі [див.: Кау 2004, 4–8; Bluck 2006]. Та в тибетській буддійській школі в Британії, ба більше, самі британські буддисти охарактеризували експеримент проведення практик англійською як “невдалиий”. На їхню думку, “поетичність та глибина” втрачалися при проведенні практик у перекладі з тибетської. Тоді британські послідовники “червонокапелюшної” школи повернулись до тибетської мови у практиках сангхи, хоча й один із провідних лам школи у Британії зазначив, що коли британські вірні вийдуть на новий духовний рівень, то мантри і практики англійською “звучатимуть поетично, глибоко і цілком відповідно” [Bluck 2006]. У київській громаді Сергій Зінов’єв загалом підтримує та навіть активно ініціює такі вияви адаптації – його активне курування та жвавий інтерес до процесу перекладу текстів і практик українською, зокрема, тому підтвердження³⁶.

Це видається членам буддійської громади природним. Тому складається враження, що в сангсі цілком усвідомлюють: без застосування певних “адаптивних стратегій” сангха в нових умовах розвиватися не зможе. І такі українські умови є унікальними і важливими для громади, що сприймає українську культуру як реальність та складову частину себе. У кожній країні облаштування сангхи, трансформації та адаптації до культурних, соціальних особливостей відбуваються по-своєму. Це розуміють в українській сангсі.

Цікаво, що питання соціальних ролей у громаді може бути прикладом “західної адаптації”: загалом як чоловіки, так і жінки активні в сангсі і мають рівні можливості. А таку важливу справу, як переклад буддійських текстів для української громади (із санскриту і тибетської українською), виконує Марія Васильєва. В європейських громадах, як правило, спостерігається подібна тенденція щодо значних можливостей для членів громади незалежно від статі [див.: Bluck 2006].

Віряни, зокрема, наводили приклад іншої громади – “Рангджунг Єше” в Австрії: там буддійським учителям і громаді були необхідні інші підходи, інші “досконалі методи”, що відображали б культурний контекст австрійського суспільства, серед якого проповідувалася дгарма. Цей контекст західної країни, без сумніву, відмінний від українського. Важливими є готовність сангхи загалом до змін, відкритість до діалогу, попри глибокий традиційний, питомо тибетський фундамент, на якому росте і розвивається українська громада, а часом сюди ж можна віднести і “фабулу” практик, що також залишається тибетською, традиційною. Цікаво, що такі ж тенденції фіксують дослідники і в адаптаційних стратегіях, і в настроях у тибетських школах ваджраяни на Заході [Bluck 2006]. Тобто ми радше б воліли бачити тибетську

традицію в Україні вірною своїм кореням, але здатною до адаптації, відкритою до діалогу. Говорити поки що про народження чисто “українського” буддизму ще напевно чи можливо, а тим паче не можемо говорити про “перевинайдення” традиції, хоча оригінальні спроби поєднати тибетський і український елементи існують, та все ж більше на рівні діалогу і різноманітних дискусій усередині сангхи. Зрештою, українська сангха “Рангджунг Єше” дуже молода, і як вона розвиватиметься в майбутньому, покаже час.

Висновки

Українська громада “Рангджунг Єше” як молода сангха, що існує з 2014 року, у цей період проходить тривалий процес адаптації буддизму тибетської традиції до українських реалій. Цей процес, на нашу думку, радше є саме адаптацією, а не буквальним “перенесенням” або “винайденням” нового буддизму. У сангсі співіснують як традиційні підходи, притаманні саме тибетській ваджраяні, так і нові ідеї. Однією з них є, зокрема, ідея активнішої українізації буддизму (“козацький буддизм”, “дгармоанархія”). У громаді “Рангджунг Єше” проукраїнські настрої домінують, і навіть найконсервативніші члени сангхи підтримують так чи інакше українізацію практик тощо. Буддисти не тільки не заперечують елементи української і європейської культури, а й інтегрують або зберігають їх. Як далі буде розвиватися ця адаптація, сказати важко, але дуже ймовірно, що вона розвиватиметься шляхом компромісу і тягтиме до збереження саме традиційних практик тибетського буддизму.

Співіснування української сангхи та інших громад і церков цілком мирне, чому сприяють сам характер буддійського вчення та інші особливості буддизму (“рухливість” або “гнучкість”). Буддизм і в Україні виявляє себе як релігія з високою адаптивністю до соціальних, культурних умов тощо. Цікавим феноменом є вплив, зокрема, християнства (або іншої релігії) серед певної частини буддистів, адже буддизм, як правило, не вимагає відмови від релігії, яку адепт сповідував до приходу до вчення Будди.

Також можна перерахувати декілька виявлених тенденцій:

- гнучкість у питаннях морального коду, що враховує українську культуру і “ментальні програми”, поширені в країні;
- рівні можливості в сангсі для обох статей; жінки так само займаються активною діяльністю серед вірних;
- сангха поєднує обидві культури, залишаючи індивіду простір для вибору, власного пошуку в багатьох питаннях ідеології, ідентичності. Зрештою, це не та громада, де наставники і вчителі мають намір контролювати поведінку і спосіб життя вірян, адже, як вважають самі буддисти, одне із завдань наставників – проповідувати дгарми, а не нав’язування її;
- у сангсі поки що превалує дух відданості традиціям, це громада, що має цілком традиційний зв’язок із тибетським буддизмом, і це стосується як практик, вчень, так і питання ієрархії і спадковості.

У наведених паралелях із західними буддистами, ймовірно, “Рангджунг Єше” радше подібна до лінії карма каг’ю, яку аналізує Р. Блак: збереження традиції, тибетської за основою. Поки що такий акцент домінує, що контрастує зі створенням у своїй основі нових форм західного буддизму у Британії (течій британського “необуддизму”) та із *традицією нової кадампа* (з’явилась у 1991 р., відділившись остаточно від *гелуг*; цю “необуддійську” течію не визнають ані Далай-лама, ані інші тибетські школи, а дослідники часом називають “тибетським постбуддизмом”).

Зокрема, громада зберігає тибетську іконографічну традицію, так само як ритуали і практики (хоча в деяких випадках допускається їхнє певне спрощення). Важливість зв’язку із вчителями і жива лінія передачі вчення очевидні в “Рангджунг Єше”.

Саме тому відокремлення традиції нової кадампи від гелуг декілька респондентів у київській громаді сприйняли вкрай негативно, як порушення вчительської лінії, без якої передача дгарми неможлива.

Порівняння з адаптацією і соціальними практиками західних буддистів і українських виявляє чимало спільних рис і, на нашу думку, є частиною ширших процесів у Європі.

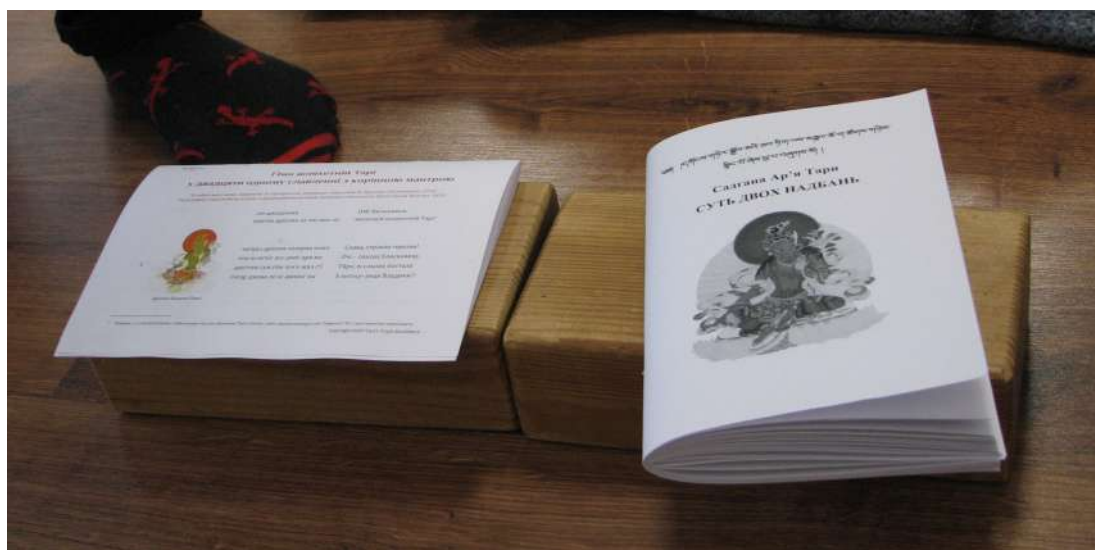
ІЛЮСТРАЦІЇ



Іл. 1. Під час буддійської медитації. Львів, листопад 2020 р.



Іл. 2. Під час буддійських практик. Львів, осінь 2020 р.



Іл. 3. Під час садгани. Львів, листопад 2020 р.



Іл. 4. Танка Зеленої Тари під час проведення садгани. Львів, листопад 2020 р.

¹ Монастир і сама традиція “Рангджунг Єше” мають також зв’язок зі школою каг’ю (відомою також як “червонокапелюшники” – через колір капелюхів лам).

² Тобто основні, прямі вчителі в цій чи іншій буддійській лінії передачі вчення.

³ Гомде Україна. Буддійська спільнота “Рангджунг Єше”. URL: <https://gomdeua.org/> (дата звернення: 20.05.2021).

⁴ Цікаво, що ступа має, як і “Рангджунг Єше”, зв’язок із Непалом, адже саме там живе і вчителює Чок’ї Н’їма Рінпоче. У самій ступі “заховані” реліквії, частину яких передали з непальської ступи Боднатх біля Катманду (неп. *Кхасті чайт’я*), що шанована буддистами як непальської (неварської), так і тибетської ваджраяни, а також іншими буддистами і є знаним паломницьким буддійським центром.

⁵ Польові матеріали автора – далі ПМА, інтерв’ю 14.09.2020 р.

⁶ ПМА, інтерв’ю 14.09.2020.

⁷ ПМА, інтерв’ю, Київ, 14.09.2020 і 23.09.2020.

⁸ Звісно, спростування таких уявлень не мета нашого дослідження, однак побіжно варто зазначити, що для ваджраяни такий підхід дистанціювання від “мирських” справ можливий за певних обставин; але у ваджраяні поширений інший погляд, який не передбачає таке заперечення мирського на користь “містичного”, а радше є залучення явищ і феноменів буття, зокрема мирських, як духовну практику і т. д. Загалом й буддійська практика в магаїні, а тим паче в магаїні/ваджраяні, традиційно не забороняла вірянам різноманітну діяльність у різних сферах життя. Дослідники, як-от Р. Девідсон, в історичному контексті формування ідей ваджраяни навіть відзначали процес “зрощення” між буддизмом і комплексом соціальних, політичних та культурних уявлень і практик [Davidson 2002]. Така діяльність пояснювалася, зокрема, милосердям бодгісаттви, що залишається часом серед мирян і живе одним із ними соціальним життям, та ідеєю того широкого кола спасіння: будь-хто, хто правильно вдосконалює себе, може досягнути провітлення. Для цього не обов’язково залишати мирський спосіб життя і свої заняття.

⁹ ПМА, інтерв’ю, Київ, травень 2020 р., вересень – грудень 2020 р.; інтерв’ю, Львів, листопад 2020 – лютий 2021 р.

¹⁰ Важко заперечити, що ненасильство є важливою частиною буддійського шляху. Це сповідується і в “Рангджунг Єше”. На милосерді і співчутті, важливих чеснотах, до яких прямують усі магаїністи, наголошують учителі у громаді. Однак і у ваджраяні знаходиться місце для питання війни, яку необхідно вести, щоб захистити свою домівку, країну, або коли треба взяти в руки зброю, щоб відстояти загрожену дгарму Будди.

¹¹ Пуджа – шанування (божества, Будди і т. д.).

¹² ПМА, Львів, 23.11.2020. Інші переклади, що використовуються у громаді (див.: Всі книги українською мовою. URL: dharmaebooks.org (дата звернення: 20.05.2021)), зокрема переклад сутр і садган, здійснені членкинею громади М. Васильєвою (із санскриту і тибетської).

¹³ Див.: Erik Pema Kunsang. Translator & Dharma Teacher. URL: <https://www.erikpemakunsang.com/books> (дата звернення: 20.05.2021); ПМА, інтерв’ю, Київ, 15.09.2020.

¹⁴ ПМА, інтерв’ю, Київ, 15.09.2020 і 5.10.2020.

¹⁵ ПМА, інтерв’ю, Київ, 13.09.2020.

¹⁶ ПМА, інтерв’ю, Київ, 13.07.2021 та інтерв’ювання, проведені в Києві та Львові, вересень 2020 – лютий 2021 р.

¹⁷ ПМА, інтерв’ю, Київ, 15.09.2020.

¹⁸ ПМА, Київ, 13–20.09.2020; Львів, 23–25.11.2020.

¹⁹ ПМА, інтерв’ю, Київ, 13.09.2020; 01.02.2021.

²⁰ ПМА, інтерв’ю, Київ, 15.09.2020.

²¹ ПМА, інтерв’ю, Київ, 01.02.2021.

²² ПМА, Львів, 25.11.2020 та 10.01.2021.

²³ Звісно, такі практики “міжшкільної освіти” стосуються не тільки послідовників принципу ріме і не тільки мирян. Зокрема, голова школи гелуг Далай-лама XIV також навчався і отримував ініціації у вчителів з різних шкіл тибетського буддизму. Всі далай-лами і голови або лідери тієї чи іншої школи проходили вишкіл в усіх школах Тибету. Ріме як течія тибетського буддизму стала теоретичним обґрунтуванням міжшкільної освіти. Далай-лама XIV, продовжуючи традиції Далай-лами V із метою об’єднання тибетців у вигнанні, відвідав двічі (1988, 2007 рр.) бонський монастир.

²⁴ ПМА, Львів, 23–25.11.2020.

²⁵ ПМА, інтерв’ю, Київ, березень та жовтень 2020 р.

²⁶ Е. Гарріс пише, як така модернізація відбувалася на різних рівнях на Шрі-Ланці в колоніальний період [Harris 2006; також про це див.: Gombrich 2006]. Під впливами із Заходу виникає і реформістський рух, названий дослідниками *буддійським модернізмом* або ж *протестантським буддизмом*. Особливу роль тут відіграв славетний буддійський просвітник і реформатор Анагаріка Дгармапала.

²⁷ ПМА, інтерв'ю, Львів, 25.11.2020.

²⁸ ПМА, Львів, 25.11.2020.

²⁹ Цікаво, що “анархія” і сучасні демократичні принципи тут зближуються.

³⁰ ПМА, інтерв'ю, Львів, 25.11.2020.

³¹ В інших буддійських громадах і середовищах, близьких до буддизму, висловлювалися інші ідеї про те, як поєднати питома українське і сам буддизм. Зокрема, ми вже згадували про “козацький буддизм” і в громаді “Рангджунг Єше”. Поетичні роздуми про скіфське минуле України та її особливий шлях, що може перегукуватися з ідеями японського буддизму, вже висловлював відомий японський учитель і монах Дзюнсей Терасава під час його перебування в Україні.

³² ПМА, інтерв'ю, Київ, 15.09.2020.

³³ Можливо, така реакція спричинена тим що Денис, як і значна частина львівської громади, народився і виріс не у Львові, а в іншій частині України, хоча вичерпним таке пояснення все ж не є. До Львова Денис Ткаченко потрапив у 2014 р. з Донецька, де жив декілька років. У Донецьку він був відомий завдяки своїй патріотичній, проукраїнській діяльності і був змушений переїхати через початок бойових дій на Сході України. Народився ж Денис у Кіровограді (тепер Кропивницький).

³⁴ ПМА, Львів, 25.11.2020 та 10.01.2021.

³⁵ ПМА, інтерв'ювання, Львів та Київ, вересень 2020 – лютий 2021 р.

³⁶ ПМА, інтерв'ю, Київ, 13.09.2020.

ЛІТЕРАТУРА

- Игнатович А. Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории.* Москва, 1988.
- Островская-младшая Е. А. Тибетский буддизм.* Санкт-Петербург, 2008.
- Торчинов Е. Введение в буддизм.* Санкт-Петербург, 2019.
- Філь Ю. С. Універсальність вайшнавизму та місце української культури в ISKCON // Східний світ, 2020, № 2.*
- Цендина А. Д. И страна зовется Тибетом.* Москва, 2006.
- Almond Ph. The British Discovery of Buddhism.* Cambridge, 1988.
- Batchelor S. The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture.* London, 1994.
- Baumann Martin. Culture Contact and Valuation: Early German Buddhists and the Creation of a “Buddhism in Protestant Shape” // Numen. Vol. 44, No. 3. 1997.*
- Bluck Robert. British Buddhism: Teachings, Practice, and Development.* London and New York, 2006.
- Campbell J. Traveller in space: In search of female identity in Tibetan Buddhism.* London, 1996.
- Davidson R. Indian Esoteric Buddhism.* New York, 2002.
- Gellner David N. The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes.* Oxford University Press, 2012.
- Gombrich R. F. Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo.* London and New York, 2006.
- Hardy F. How “Indian” are the new Indian religions in the West // Religion Today. Vol. 1, No. 2–3. 1984.*
- Harris Elizabeth J. Theravada Buddhism and the British Encounter: Religious, Missionary and Colonial Experience in Nineteenth-Century Sri Lanka.* London and New York, 2006.
- Kay D. Tibetan and Zen Buddhism in Britain. Transplantation, Development and Adaptation.* London, 2004.
- Westerhoff Jan. The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy.* Oxford, 2018.

REFERENCES

- Ignatovich A. N. (1988), *Buddizm v Yaponii. Ocherk ranney istorii*, Nauka, Moscow. (In Russian).
- Ostrovskaya-mladshaya E. A. (2008), *Tibetskiy buddizm*, Azbuka, Peterburgskoye Vostokovedeniye, Saint Petersburg. (In Russian).
- Torchinov E. (2019), *Vvedenie v buddizm*, Azbuka-klassika, Saint Petersburg. (In Russian).
- Fil' Yu. S. (2020), “Universal'nist' vayshnavizmu ta mistse ukrayins'koyi kul'tury v ISKCON”, *Shidnij svit*, No. 2, pp. 101–112. (In Ukrainian).
- Tsendina A. D. (2006), *I strana zovetsya Tibetom*, Vostochnaya literatura, Moscow. (In Russian).
- Almond Ph. (1988), *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Batchelor S. (1994), *The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture*, Aquarian, London.
- Baumann M. (1997), “Culture Contact and Valuation: Early German Buddhists and the Creation of a ‘Buddhism in Protestant Shape’”, *Numen*, Vol. 44, No. 3, pp. 270–295.
- Bluck R. (2006), *British Buddhism: Teachings, Practice, and Development*, Routledge, London and New York.
- Campbell J. (1996), *Traveller in space: In search of female identity in Tibetan Buddhism*, The Athlone Press, London.
- Davidson R. M. (2002), *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*, Columbia University Press, New York.
- Gellner D. N. (2012), *The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes*, Oxford University Press.
- Gombrich R. F. (2006), *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, 2nd edition, Routledge, London and New York.
- Hardy F. (1984), “How ‘Indian’ are the new Indian religions in the West”, *Religion Today*, Vol. 1, No. 2–3, pp. 15–18.
- Harris E. J. (2006), *Theravada Buddhism and the British Encounter: Religious, Missionary and Colonial Experience in Nineteenth-Century Sri Lanka*, Routledge, London and New York.
- Kay D. (2004), *Tibetan and Zen Buddhism in Britain. Transplantation, Development and Adaptation*, RoutledgeCurzon, London and New York.
- Westerhoff J. (2018), *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

Д. Є. Марков

**“Рангджунг Єше” в Україні: тибетська буддійська традиція,
адаптація, ідентичність та український контекст
(на прикладі громад Києва і Львова)**

У статті на прикладі двох осередків української буддійської громади “Рангджунг Єше” в Києві і Львові аналізуються, із застосуванням підходів та методів культурної антропології, питання ідентичності українських буддистів, особливості самосвідомості. Шляхом проведення поглибленого інтерв'ювання у громадах вірян у Львові та Києві (2020–2021 рр.) вдалося виокремити низку аспектів соціального буття, світосприйняття, соціального бекграунду українських буддистів і впливу усіх цих сфер на зміни у громаді. Значну увагу приділено співвідношенню української і буддійської ідентичностей, темі співіснування українського і буддійського в різних вимірах, зокрема в культурі, мові, соціально-політичній сфері.

Порушується тема адаптації питомо тибетської гілки буддизму в українських умовах. Майже усі опитані віряни вважають такі явища неминучими, потрібними і цілком природними. Їх, як і інші феномени, де буддизм зазнає змін під впливом контексту, віряни сприймають як “досконалі методи”. Зокрема, заслуговує на увагу ідея глибшої адаптації та навіть перетворення тибетського буддизму під впливом українського культурного і соціально-політичного ідейного контексту тощо. Українська сангха радше підпадає під групу “традиційної” течії, що спирається на ієрархію і вчення в рамках тибетської ваджраяни, але

демонструє чималу гнучкість. Вона уміло поєднує як українську, так і тибетську (буддійську) культуру і традиції. Вибір буддизму не змінив українську ідентичність adeptів, та навіть навпаки, часом підтримав її. Це розглянуто в контексті соціально-політичних трансформацій в Україні.

Ще один аспект, порушений у статті, – питання прозелітизму і причин приходу українців до буддизму. Цікаво, що, окрім очікуваного вакууму релігійного життя пострадянської України, що підштовхнув у 1990-ті рр., після розпаду Радянського Союзу, релігійне відродження, інтерес до релігій, зокрема і східного походження, українські буддисти за характером та причинами свого навернення мають чимало спільного із західними буддистами. “Рангджунг Єше” в Україні за характером їхньої діяльності навряд чи можна назвати активною прозелітичною течією: це пояснюється вченням Будди та традиційною буддійською терпимістю. Водночас терпимість у стосунках з іншими релігіями та релігійними громадами – характерна ознака українських послідовників дгарми Будди.

Проводяться паралелі між українськими (на прикладі “Рангджунг Єше”) і західними буддистами. Їхній шлях розвитку і тема адаптації вчення Будди та буддійських практик у західному контексті – той досвід, який цікаво порівняти із процесами в Україні. Зокрема, автор вказує на деякі спільні риси тибетського буддизму у Британії (на прикладі карма каг’ю) і в Україні (“Рангджунг Єше”).

Ключові слова: адаптація, буддійська громада, буддизм, буддизм у Європі, ваджраяна, ідентичність, карма каг’ю, “Рангджунг Єше”, Україна

Стаття надійшла до редакції 4.10.2021