

ТЕРМІН «КАНОН» ТА ЙОГО РЕЛЕВАНТНІСТЬ ЩОДО ТЕКСТІВ ПОЗААВРААМІЧНОГО КОНТЕКСТУ: на прикладі Тіпітаки, Ганчжура і Данчжура

Актуальність. Проблема коректності застосування того чи іншого терміну, який постав у межах конкретної традиції та пов'язаний із конкретним історичним явищем, до явищ, які репрезентують інші релігійні традиції, є надзвичайно важливою для релігієзнавчої науки. З одного боку, таке явище, як «канон», постає в межах християнського дискурсу та стосується, перш за все, Нового Заповіту та християнського віровчення. З іншого ж боку, оскільки релігієзнавство досліджує різні релігії, воно має напрацювати термінологічний апарат, який би дозволяв класифікувати феномени, які відносяться до різних традицій, але мають подібні риси, виконують подібні чи тотожні функції, нарешті, однаково традиційне сприйняття адептами релігійних систем. І для подібних узагальнень можливим є використання сталого терміну або ж винайдення нового, штучного. Таким чином, релігієзнавець має обирати: чи використовувати сталий, але заангажований термін (який із необхідністю нестиме певні конотації), а чи ж штучно створювати новий. На даний час у релігієзнавчій науці термін «канон» широко використовується щодо буддистських текстів, але важливо усвідомлювати, що його використання може бути умовним, а також визначати властивості й ознаки, які дозволяють вважати сакральний текст канонічним.

Мета даної статті – визначення меж коректного використання терміну «канон» для авторитетних текстів, які історично не пов'язані з авраамічним ареалом. Її досягнення потребує **вирішення конкретних завдань**, а саме: визначення та узагальнення ознак, які сучасні дослідники відзначають щодо релігійного текстуального канону; виокремлення з-поміж цих ознак головних для канону загалом і кожного з текстів, які його складають; аналіз можливості їх екстраполяції на текст, який не пов'язаний із авраамічними релігійними системами, а саме на буддистський канон.

Обрана мета примушує зробити **об'єктом** дослідження феномен канону сакрального тексту, а **предметом** – конкретні ознаки, які дозволяють віднести той чи інший текст до категорії канонічного для певної релігійної традиції. Розглядові авторитетних текстів різних традицій присвячені численні праці, які, між тим, найчастіше досліджують конкретні вияви цього явища. Зокрема, серед сучасних досліджень канону слід відзначити праці Б.М. Мецгера, Б.М. Левінсона, Дж. Т. Шепарда, С.І. Головащенко та інших релігієзнавців, які досліджують поняття та сутність канону, переважно на матеріалі Біблії. З іншого боку, дослідники інших традицій

використовують термін «канон» щодо певних авторитетних текстів нерідко без його критичного осмислення, не зважаючи на його християнське походження. Феноменологічні та компаративістські дослідження торкаються проблематики канону, як, наприклад, праці Г. Віденгрена та Я. Ассмана.

Основний зміст статті. Слід наголосити, що завдання визначення меж релевантності термінології, яка розроблена в християнському культурному середовищі, досі є актуальним, перш за все, в контексті загострення інтересу східноєвропейського релігієзнавства до феноменології релігії, яка робить одним із своїх завдань саме класифікацію феноменів, які належать до різних релігійних традицій, але мають певні риси, які дозволяють їх класифікувати як однотипні явища.

Варто відзначити в цьому контексті такі заходи, як: видання у Польщі в 2008 році перекладу праці «Феноменології релігії» Г. Віденгрена, яка має окремий розділ щодо канону священних текстів; конференцію Українського феноменологічного товариства у 2009 році, яка була присвячена зв'язку феноменології та релігії; міжнародна зимова релігієзнавча школа в Донецьку у 2011 р., яка також була присвячена феноменології релігії тощо. На хвилі зростання зацікавленості релігієзнавчої спільноти феноменологічною методологією необхідно звертатися також і до конкретних досліджень, перевіряючи можливість застосування там феноменологічного підходу.

Перш ніж досліджувати специфіку застосування поняття «канон» до сакральних текстів, які не пов'язані з авраамічними релігійними традиціями, необхідно встановити об'єм поняття «канон», який він має в сучасному релігієзнавстві та бібліїстиці. Стаття «Канон» Дж. Шепарда у «Енциклопедії релігій» проголошує два можливих розуміння «канону», якщо використовувати це поняття поза історії його розвитку та суто християнського наповнення. «Терміну властиво коливатися між двома різними полями, в секулярному та релігійному значенні. З одного боку, він може використовуватися на позначення правила, стандарту, ідеалу, норми, авторитетного джерела чи літератури, не важливо – усної чи писемної. З іншого ж боку, він може позначати тимчасову або постійну фіксацію, стандартизацію, нумерацію, складання переліків, хронологій, реєстрів, або каталогізацію унікальних чи нормативних осіб, місць або речей».^[1] Ян Ассман доходить до подібних висновків, простежуючи історію формування терміну: «Κανών пов'язане з κάννα, «тростина», яке, у свою чергу, походить від івритського קנה, арамейського קנא, вавилонського / ассирійського qanu та, нарешті, від шумерського gin: рід тростини arundo donax, що, так само як і бамбук, придатний до виготовлення прямих жердин і палок. Це і є оригінальне значення слова κανών. Κανών – це інструмент будівельника і позначає «пряму жердину, тростину, правило, лінійку» (з нанесеною вимірною шкалою).

Відправляючись від цього конкретного змісту, слово набуло різноманітних переносних значень, які можна згрупувати в чотири основні семантичні гнізда:

масштаб, правило, критерій (а); модель, взірць (b); правило, норма (с); список, перелік (d)».^[2]

Отже, повертаючись до канону священного тексту, варто зазначити, що так може називатися як сам перелік текстів, що до нього входять, так і, власне, ці тексти, які надані як взірці для трансляції в часі та просторі.

Я. Ассман пропонує гіпотезу, посилаючись на К. Кольпе, що не всі канони священних текстів склалися самостійно, виокремлюючи Тріпітаку й ТаНаХ як найбільш самостійні: «Історія людства знає лише два канони, що склалися незалежно: це єврейська Біблія та буддистська Тріпітака... Укладання всіх інших канонів: олександрійської канонізації грецьких класиків (яку особисто я тим не менш вважаю процесом, який не пов'язаний із канонізацією єврейської Біблії) на Заході, християнської Біблії та Корану, джайнського канону та конфуціанського й даоського корпусу на Сході, пов'язане з цими першопочатковими імпульсами. Навколо всіх цих процесів канонізації відразу виникає численна коментаторська література, що в свою відразу канонізується. Так культурна пам'ять організується, з одного боку, в канони першого, другого, а інколи й третього порядків, а з іншого боку, в первинну та вторинну літературу, тексти й коментарі».^[3] Між тим залежність одного канону від іншого не потребує доведення в межах феноменологічного дослідження, яке має з'ясувати внутрішню необхідність укладання та фіксації канонічного тексту в межах кожної досліджуваної традиції, щоб вивести загальні закономірності такого процесу. Окрім того, позиція щодо залежності деяких канонів від інших не підтверджується конкретними дослідженнями, зокрема буддистський канон не є першим, що постав на Сході, хоча й був, можливо, першим записаний як цілісний текст.^[4] Також щодо палійської Тіпітаки в деяких дослідників є сумніви, чи можна вважати її справжнім каноном, до того ж загальнобуддистським.^[5] І нарешті, в межах буддизму існує значна кількість напрямків, які не визнають жодного текстуального канону (наприклад, чань тощо), або визнають основним канонічним текстом такий, що не входить до Тіпітаки (наприклад, тьянтай, нітірен, нінгма тощо).

Традиційні релігійні критерії щодо канонічності того чи іншого тексту можуть різнитися, хоча серед них часто можна зустріти подібні – максимальну наближеність його появи до точки заснування традиції (в темпоральному та просторовому сенсі), максимальне визнання та авторитет серед спільноти тощо. Наприклад, Б.М. Мецгер наводить наступні критерії, що дозволяли вносити певні тексти до канону Нового Завіту (і відразу визнає, що цим переліком кількість критеріїв не вичерпувалася, іноді поступаючись місцем думці церковних авторитетів чи авторитетові місцевої літургічної спільноти): «1) *Ортодоксія*. Перш за все, враховувалося, наскільки той чи інший текст відповідає «правилу віри» (*regula fidei*), тобто фундаментальному християнському переказові. 2) *Апостольське авторство*. Це поняття використовувалося не в вузькому сенсі: скажімо, Євангелія від Марка та Луки не були написані самими апостолами, проте пов'язувалися (за переказом) відповідно з Петром та Павлом. 3) *Церковний консенсус*. Враховувалося, наскільки той чи інший текст використовується та авторитетний у церквах».^[6] Сергій Головащенко конкретизує перелік, виділяючи

наступні критерії – авторитетність імені автора книги; історичну достовірність книги, в тому числі достовірність її авторства; відповідність змісту книги до віроповчальних настанов релігійної традиції; давність прийняття її громадами віруючих; поширеність книги; авторитетність відомих представників традиції, які засвідчували її канонічність; рішення авторитетних релігійних органів, які підсумовували досвід її використання в практиці. Всі ці критерії підтверджують такий невлотимий для раціонального сприйняття критерій, як богодухновенність.^[7] Головною ж ознакою канону, як цілого, є його недоторканість, якою він завдячує авторитетові особи або групи осіб, яким приписується його фіксація. Традиційний погляд на процес становлення канону обов'язково зберігає у пам'яті момент його закриття та фіксації після внесення туди останнього тексту – момент, який Бревард Чайлдс пропонує називати власне канонізацією тексту та відрізнити від процесу постановня цього канону.^[8]

До цього слід також додати, що, за деякими винятками, відбирають, фіксують та затверджують канон зазвичай особи, які не мають статусу пророків та можуть покладатися лише на людські критерії під час відбору текстів. Серед таких критеріїв можуть бути принцип відбору з усіх варіацій тих, що найчастіше зустрічаються; принцип уніфікації тексту за згадками свідків події його написання; принцип обрання текстів, що отримали найбільш широке визнання серед громади тощо. Проте не всі ці засади є однаковою мірою коректними. Наприклад, Дж. Вайнгрін, коментуючи висловлювання Палестинського Талмуду про те, що після знайдення трьох сувоїв Тори, з яких один давав альтернативне читання, було обране читання, яке містилося в двох сувоях, пише: «Чи значило це, що рабини, як правило, поклалися на такий примітивний критерій, обираючи те читання, яке було присутнім у більшості рукописів? Можна з достатнім правом проголосити, що подібний довільний вибір був би вкрай ненауковим, оскільки він залишав цілком очевидну можливість для прийняття та увіковічення в нормативному тексті Біблії неправильного читання. Той факт, що рабинам довелося доповнювати чисельні текстові помилки, які закріпилися в тексті, демонструє, натомість, що підхід їхній був саме таким... рабини підходили до тексту з релігійної точки зору, а не з наукової».^[9] Далі цей дослідник стверджує, що хоча такий підхід і не є науковим, проте є цілком раціональним, оскільки дозволив запобігти наявності різних читань і конфліктів шкіл тлумачів, які неодмінно постали б, як це відбувається в сучасній текстології, де різночитання зберігаються та вивчаються вкрай прискіпливо. Дійсно, історія релігій дає чимало прикладів, коли різні коментаторські школи сперечалися між собою через різні читання одного тексту. Він також наводить інші критерії, за якими оброблявся текст, який згодом став загальноприйнятим масоретським текстом, і доходить висновку про цілковиту розумність застосування саме таких методів, навіть якщо вони й не здаються правильними представникам сучасного наукового світогляду.

Саме фіксація певного структурного та змістовного зразка тексту авторитетним для цієї традиції чином є критерієм канонічності, який дозволяє відносити до об'єму поняття «канон» інокультурні тексти, що не були так названі власними упорядниками – Тіпїтаку, Коран, Аді-Грантх тощо. Як

зазначає Я. Ассман, «уявлення про обов'язковість і легітимність традиції, що пов'язуються в іудаїзмі та християнстві зі священним текстом, дуже різняться... Проте богословське та релігійно-теоретичне поняття канону достатньо широке, щоб не лише вмістити в себе ці розбіжності, але й бути припустимим щодо будь-якого іншого складу священної літератури, наскільки він вважається авторитарним і недоторканим».^[10] Так само і Бернард Левінсон відзначає, що сутнісною рисою канонічного тексту (чи то східна релігія, а чи ж західна) є його незмінність, стабільність. При цьому навіть якщо канон змінюється, цей процес викреслюється традиційною свідомістю, і новий варіант починають розуміти як єдиний та незмінний.^[11] При цьому не важливо, чи зафіксований канон письмово, чи передається усно – залежно від варіанту, який приймає конкретна традиція (Г. Віденгрєн, зокрема, відзначає властивий релігіям середземноморського регіону потяг до письмової фіксації канонічних текстів; натомість індоєвропейські релігії намагалися якомога довше зберегти саме усне передання священних текстів), – в будь-якому випадку канонічний текст є фіксованим і передається в максимально незмінному вигляді.^[12]

Буддистський канон священних текстів має риси, які не вкладаються до загальноприйнятого розуміння канонічної літератури. Існують численні версії щодо точної дати його фіксації, численні розбіжності в редакціях, нарешті, не можна стверджувати, що існує один загальнобуддистський канон. Навіть якщо вважати розбіжності редакцій несуттєвими, то все одно існують палійський (Тіпітака) та тибетський (Ганчжур і Данчжур) канони, які різняться за територіальним та часовим походженням, складом, мовою написання тощо. Деякі дослідники, як, наприклад, Г. Віденгрєн, чия думка наводилася вище, навіть не схильні вважати буддистський канон таким, що насправді існує як цілісне формування. Між тим, як вже зазначалося вище, для канонічного статусу писання важливе не стільки його історичне походження, скільки традиційне сприйняття тексту як канонічного, що, безумовно, є і в палійського, і в тибетського канонів. Відтак далі варто розібратися в питаннях становлення та канонізацію кожного з них.

Специфіка буддистського канону полягає в тому, що навіть традиційна точка зору на його кодифікацію не є єдиною. Гєо Віденгрєн наводить приблизну дату, спираючись на едикт царя Ашоки від 250 р до н.е., у якому останній вимагає провести зібрання монахів із метою фіксації (не відомо, чи відбулася тоді письмова фіксація, чи лише усна, адже існує також версія про те, що вперше запис канону відбувся на Шрі-Ланці у 80-му р. н.е.) канону буддистський текстів.^[13] Ця версія приблизно співпадає з версією упорядника тибетського канону Будона Рінчендуба, який пропонує вважати канонізацію палійського канону такою, що відбулася на Третньому сангіті, який проходив у Паталіпутрі 236 року після смерті Будди. Бурятсько-тибетський вчений Агван Німа наводив також інші традиційні версії постановки канону, спираючись на вислови Вінаї, де вже йдеться про записаний варіант того чи іншого священного тексту, на тантру «Жамбал цаджуд», на коментар до Калачакри «Незрівнянне світло» та інші джерела.^[14] Також традиційні джерела надають різну інформацію щодо мови оригінального канону – палі чи

санскрит – а тому і місце його постання варіюється (санскритський канон майже не зберігся в оригіналі, лише в китайських та тибетських перекладах, на відміну від палійського, проте він слугував основою для тибетського канону).

Необхідність фіксації канону була зумовлена, значною мірою, тим, що від початку існування буддизм перебував у статусі полемічного руху, настільки, яка мала довести своє право на існування в полеміці з традиційним для індійського субконтиненту світоглядом – і мав чітко усвідомлювати та оперувати в диспутах власним віровченням, будувати чітку та авторитетну організаційну структуру, розвивати етичне та філософське вчення. Згадуваний вище видатний тибетський вчений XIII-XIV ст.ст. Будон Рінчендуб у своїй «Історії буддизму» пропонував класифікувати причини фіксації кожної з пітак через три мотиви – відносно того, що потрібно спростувати завдяки цим текстам; відносно того, яку практику чи дисципліну кожен із них регулює; відносно того, що можна пізнати завдяки кожній із пітак. Так, Сутта-пітака була створена для того, щоб подолати сумніви щодо вчення Будди, надавати наверненим адептам інформацію щодо їхніх обов'язків і знання вчення та його змісту. Віная-пітака зведена до купи задля запобігання крайностям надмірного аскетизму та надмірної розпущеності, надання адептам засобів морального та розумового тренування завдяки правилам монастирської дисципліни, а через це – забезпечення твердої основи для реалізації кінцевої мети. Абхидхамма-пітака зафіксована для спростування теорії існування особистості, демонстрації та аналізу справжніх елементів буття – дхамм, а також допомоги під час диспутів.^[15]

Так чи інакше, але відомо, що за життя засновника буддизму не виникло канонічної літератури, ані його авторства, ані схваленої ним. Перші спроби фіксації канону відбуваються незабаром після смерті Будди, на сангіті в Раджагрісі, де зібралися найбільш авторитетні з його учнів. Проте на цьому соборі відбувається кодифікація Сутта-пітаки та Віная-пітаки і ще не відбулося кодифікації Абхидхамма-пітаки. На Третньому сангіті – в Паталіпутрі – завершується процес кодифікації Тіпітаки, а вже на Четвертому – в Кашмірі – укладання канонічних коментарів на всі три пітаки.^[16] Між тим необхідно мати на увазі, що вже на той час всередині буддизму існували численні групи, кожна з яких претендувала на ортодоксальний статус. На кожному сангіті відбувалися важкі полемічні протистояння.

На Другому сангіті – у Вайшалі – були засуджені позиції тих, хто намагався спростити канонічні приписи перших двох пітак, на Третньому сангіті проходили значні суперечки між стхавіравадинами та ватсипутріями, а також іншими школами, яких нараховували на той час не менше вісімнадцяти. Щодо Четвертого сангіті, який відбувся за часів імператора Канішки, то його взагалі провели представники лише одного крупного напрямку – сарваствиви – які й канонізували власні коментарі на Тіпітаку, при чому їхні суперники – саутрантики – не визнали рішень цього собору. Тобто вже після першого ж собору відбувається процес розгалуження напрямків буддизму, які визнають чи не визнають певні тексти, а також певні віроповчальні та світоглядні максими. Це ускладнює ситуацію з палійським канonom, який нині повною мірою охоплює лише певну частину

буддистів, а саме - напрямок тхеравада. Інші ж буддисти дотримуються або відмінних, або доповнених варіантів канонічних текстів, принаймні це стосується Абхїдхамма-пітаки, адже канонічні зразки перших двох кошиків майже співпадають у різних напрямках.^[17] Такі розбіжності у найбільш раціоналізованому розділі канону показові: вони свідчать про те, що Абхїдхамма-пітака складалася та канонізувалася пізніше за інші тексти, а також залежала від філософсько-світоглядних орієнтацій тієї чи іншої школи.

Тибетський канон постає через півтори тисячі років після палійського і має свої особливості. Першою з них варто назвати фактор перекладів – тибетський буддизм починається з перекладницької діяльності і майбутній канон Ганчжур (включає тексти Сутра-пітаки та махаянські сутри) починається як часткові переклади Тріпітаки тибетською мовою (яка, в свою чергу, складалася під впливом буддистських текстів, термінологію яких повинна була перекласти). Проте на першому етапі не можна говорити про складання специфічного канону, адже перекладалися окремі сутри, не пов'язані одна з одною.^[18] Переклади Тріпітаки набувають інтенсивності за доби правління Тисрондецана (VIII ст.), який патрунував буддизм на офіційному рівні та докладав зусиль для налагодження спілкування тибетських перекладачів із іноземними знавцями канонічних текстів. Між тим, на момент IX століття, коли Тріпітака була майже перекладена, буддизм у Тибеті втрачає домінуючу роль (внаслідок політики Ландарми), і знову набуває її лише за два століття – в цей період, завдяки діяльності Рінчен-Санпо та його спільників, на заході Тибету відновлюється перекладницька діяльність.^[19] Періоду прихованого, підпільного існування буддизму, за доби правління Ландарми також приписують приховання тантричних текстів, які потім були віднайдені тертонами. Ці тексти-терма, які приховували у володіннях нагів та дакіні такі легендарні постаті, як Падмасамбхава та ін., становлять важливу складову практик школи нінгмапа і є канонічними, підтверджуючи фактом свого віднайдення неперервність лінії передання традиції, що вважалося дуже важливою засадою легітимності тибетського буддизму взагалі.

Поступово, внаслідок перекладницької діяльності, тибетською мовою з'являються не лише канонічні тексти Тріпітаки, а й постканонічні тексти, зокрема твори Васубандху, Асанги тощо. Варто зазначити, що тибетські перекладачі, які, найімовірніше, не мали в розпорядженні повного зводу Тріпітаки чи Тріпітаки, а лише окремі їх твори та ще й різними мовами, через це не могли дати повного та точного перекладу.^[20] Внаслідок цього тибетський канон можна вважати окремим текстом, який складається завдяки унікальній традиції тибетського буддизму і не є просто перекладом санскритського чи, тим більше, палійського канону. Т. М. Маланова, характеризуючи тибетський канон як зріз, що став результатом доби, коли тибетський буддизм формувався за рахунок перекладницької діяльності, зазначає: «Перекладні джерела – різноманітні за характером, походженням і призначенням твори релігійно-філософської, природничої художньої літератури VIII-XIII ст.ст. – на початку XIV ст. були оформлені в зводи Ганчжур, авторство якого традиція приписує Будді, та Данчжур – коментарі до текстів Ганчжура,

написані переважно історичними особистостями. Хоча перекладницька діяльність не припинялася в Тибеті й у подальшому, момент фіксації цих зводів можна вважати логічним завершенням тривалого періоду тибетської перекладної літератури. Початок XIV ст., таким чином, є умовною межею, яка позначає реєстрацію канону як ідеального зразка, еталону буддистської теорії і практики, їх міри в текстовому вираженні. В цьому сенсі тексти Ганчжура називаються тибетською Тріпітакою – зібранням «трьох кошків» (тобто Вінаї, Сутри та Абхидхарми), що ввібрало до себе повноту священного для буддистів Знання. З іншого боку, тексти, що формують корпус Ганчжура й Данчжура, – зразки ширших фіксацій та узагальнень, які донесли до нас заряд практичного досвіду тибетської культури не тільки за період між VIII- XIV ст.ст., але й усієї наступної письмової історії».^[21] Тобто, Ганчжур можна вважати тибетською Тріпітакою лише завдяки його статусу канонічного тексту, а не через те, що він є прямим перекладом. Що ж до Данчжура, то він взагалі охоплює тексти постканонічної доби, переважно – абхидхармістські. Варто також додати, що в період до XIII-XIV ст.ст. відбувається загальна інституалізація, або рецепція, буддизму на території Тибету не лише на рівні канону, а й на рівні упорядкування догматичних переконань різних шкіл, а також проникнення буддистської організації до життєвого укладу тибетців.

Особливістю тибетського канону є також те, що різні його видання мали різний склад, а також розташування текстів всередині зводу, через внесення нових текстів, а також через домінування того чи іншого напрямку. Існує навіть думка про те, що жодне видання Ганчжура та Данчжура не має повної кількості текстів.^[22] Наприклад, видання Ганчжура, які були здійснені після піднесення школи гелугпа, відрізнялися від попередніх тим, що на початку були розташовані не тантри, а тексти Віная-пітаки, через значну пошану до монастирського життя, яка була властива цій школі, і не так яскраво виражена в інших.^[23] Проте, як і має бути у випадку канонічного тексту, незважаючи на зміни, кожна редакція претендувала на канонічний статус, увага зверталася не на динаміку тексту, а на його авторитетний статус, який не страждав від деяких доповнень чи виправлень. Варто також зазначити, що феномен постійного переосмислення канонічного тексту властивий і палійському канону – наприклад, на сангіті в Мандалаї (на той час – Бірма) у 1874 році було зроблено нову кодифікацію уніфікованого палійського канону.^[24]

Таким чином, головними предикатами текстуального канону слід вважати визнання в межах традиції та наявність фіксації змісту та структури легітимним способом. Незважаючи на те, що термін «канон» випрацьовувався в контексті християнської культурної парадигми, його умовно можна використовувати для позначення текстів, що не пов'язані з авраамічним контекстом. Не можна стверджувати, що в межах буддизму існує явище єдиного та загальноприйнятого канонічного тексту, який би повністю збігався з авраамічним розумінням канону священного писання. Використання терміна «канон» для позначення Тіпітаки та Ганчжура і Данчжура є достатньою мірою умовним і лише частково може вирішити проблему віднайдення термінологічного апарату,

що дозволив би типологізувати подібні феномени, які поставали в контексті різних традицій.

Між тим, попри всі зазначені вище якості, Тіпітака та Ганчжур і Данчжур сприймаються носіями традиції як канонічні тексти; постійний процес кодифікації та численні розбіжності у виданнях не позбавляють ці тексти авторитетного статусу, хоча йдеться, скоріше, про авторитетний статус кожного окремого видання для конкретного напрямку буддизму. Як і переважна більшість подібних текстів, буддистський канон було вперше зафіксовано через кілька століть після постанови традиції, авторитет його канонізації належить спільним зібранням найбільш компетентних представників сангхи на сангіті, а подальша кодифікація та переклади були зроблені також достатньо компетентними особами (індивідуально чи колективно). Буддистський канон завдяки своїй специфіці є прикладом одного з найтриваліших процесів канонізації сакрального тексту, хоча з точки зору представників традиції кожне з видань є абсолютно авторитетним (принаймні, кожне з видань, які визнає конкретна школа чи напрям). Отже можна стверджувати, що використання терміна «канон» для Тіпітаки, а також Ганчжура й Данчжура, є виправданим у межах феноменологічного та компаративного підходів у релігієзнавстві, незважаючи на численні специфічні ознаки, які відрізняють їх від канонічних текстів авраамічних релігій.

А н о т а ц і ї

У статті розкривається проблема використання термінологічного апарату європейського релігієзнавства щодо неавраамічних релігій на прикладі релевантності терміна «канон» щодо буддистських авторитетних текстів. Автор стверджує, що через наявність традиційного сприйняття цих текстів як таких, що зафіксовані належним чином, термін «канон» щодо них застосовувати можливо, хоча вони не відповідають більшості критеріїв канонічності вавраамічних релігій.

Ключові слова: авторитетний текст, канон, критерій, раціоналізація, релігійна традиція, фіксація.

В статье раскрывается проблема использования терминологического аппарата европейского религиоведения относительно неавраамических религий на примере релевантности термина «канон» относительно буддийских авторитетных текстов.

Автор утверждает, что в силу наличия традиционного восприятия этих текстов как зафиксированных надлежащим образом термин «канон» относительно них использовать возможно, хотя они не соответствуют большинству критериев каноничности в авраамических религиях.

Ключевые слова: авторитетный текст, канон, критерий, рационализация, религиозная традиция, фиксация.

In the article is discovered the problem of usage European study of religions' terminology in conformity with non-abrahamic religions on example of relevance of the term "canon" in conformity with Buddhist authoritative texts. Author maintains, owing to the fact that there is traditional comprehension of this texts as fixed in appropriate manner the term "canon" in conformity with them is acceptable, although they are not meet to majority of criteria of canon in abrahamic religions.

Key words: *authoritative text, canon, criterion, fixation, rationalization, religious tradition.*

* Халіков Руслан Халікович – асистент кафедри філософії Донецького Національного технічного університету.

[1] Sheppard G. T. Canon // Encyclopedia of Religion 2-nd ed. ; ed. in chief L. Jones. In 16 v., V. 3. - Farmington, 2005. - P. 1407.

[2] Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. - М., 2004. - С. 114.

[3] Там само. - С. 100.

[4] Елизаренкова Т. Я. Ригведа – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I-IV. - М., 1999. - С. 427-437.

[5] Widengren G. Fenomenologia religii. - Kraków, 2008. - S. 576-577.

[6] Мецгер Б. М. Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. - М., 2006. - С. 304.

[7] Головащенко С. І. Біблієзнавство. Вступний курс. - К., 2001. - С. 13-15.

[8] Childs B. S. Introduction to the Old Testament as scripture. - Philadelphia, 1979. - P. 51.

[9] Вайнгрин Дж. Введение в текстологию Ветхого Завета. - М., 2002. - С. 23.

[10] Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. - С. 126-127.

[11] Levinson B. M. You must not add anything to what I command you : Paradoxes of canon and authorship in Ancient Israel // Numen : International Review for the History of Religions. - V. 50. - 2003. - № 1. - P. 5-6.

[12] Widengren G. Fenomenologia religii. - S. 563-571.

[13] Widengren G. Fenomenologia religii. - S. 576.

[14] Агван Нима. О том, как появились в этом мире первые буддийские танки, статуи, святое писание и ступы // Методологические и теоретические аспекты изучения духовной культуры Востока. Вып. 3. - Улан-Удэ, 1998. - С. 176-177.

[15] Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет). - СПб., 1999. - С. 46-48.

[16] Чаттопадхья Д.

От санкхьи до веданты. Индийская философия: даршаны, категории, история. - М., 2003. - С. 201-205.

[17] Ермакова Т. В. Классический буддизм. - СПб., 2004. - С. 23-24.

[18] Островская-младшая Е. А. Тибетский буддизм. - СПб., 2008. - С. 130.

[19] Введение в изучение Ганчжура и Данчжура : Историко-библиографический очерк. - Новосибирск, 1989. - С. 35.

[20] Островская-младшая Е. А. Тибетский буддизм. - С. 124-125.

[21] Маланова Т.М. Тибетский канон Ганчжур и Данчжур как движущаяся система текстов. - С. 252.

[22] Введение в изучение Ганчжура и Данчжура: Историко-библиографический очерк. - С. 15.

[23] Маланова Т.М. Тибетский канон Ганчжур и Данчжур как движущаяся система текстов. - С. 251-257.

[24] Введение в изучение Ганчжура и Данчжура: Историко-библиографический очерк. - С. 7-8.