

# ИЗМЕРЕНИЯ ТРАДИЦИОННОГО УНИВЕРСУМА

*М.Ф. Альбедиль*

## О РЕМИФОЛОГИЗАЦИИ В ИНДИЙСКОМ БУДДИЗМЕ

Учение Будды взрастало на общем поле самых разнообразных религиозно-философских школ Индии, не разделенных непроницаемыми преградами и тяготеющих к древним пластам традиционной культуры. Оно не могло не испытать влияния этих пластов, прямого или косвенного, поэтому в рамках новой религиозной системы параллельно и наравне друг с другом, не осознавая как различные, сосуществовали новые этические представления и «альтернативные» древние магические знания и практики, основанные на мифах. Одновременное функционирование в религиозном сознании двух типов мышления обуславливало и специфику индивидуального сознания.

Здесь можно увидеть проявление феномена так называемой архаизации, который А. Тойнби трактовал предельно широко, как любой феномен «возврата к прошлому» [Тойнби 2002]. В настоящей статье речь пойдет о возврате лишь к тем пластам, которые активизируются в виде мифов и архетипов, т.е. о ремифологизации буддизма. Едва ли удастся аргументированно ответить на вопрос, было ли это обращение сознательным со стороны теоретиков-богословов или архаика стихийно возрождалась в религиозных элементах буддизма. Скорее всего, даже носители рафинированной буддийской учености не исключали для себя сочетание логико-понятийного типа рефлексии с осмыслением мира средствами мифологического мышления.

Как известно, буддизм возник в Индии в Осевое время, когда совершался переход от мифоритуального мышления к логико-дискурсивному, знаменовавший перелом в судьбе архаической культуры. Отстранен-

ность от архаической культуры и отход от мифоритуального единства, с одной стороны, открывали новые возможности для свободы различных интерпретаций древних мифов, а с другой — сочетались с еще не изжитым ощущением глубокого родства с ней и прежде всего — с переживанием трагизма распада той целостности мира, которая запечатлена в древнеиндийских мифах. Этот архетип целостности К.Г. Юнг считал древнейшей базовой мифологемой [Юнг 1991: 58]. В буддизме была разработана своя концепция, развивающая идею утраты единства и пути возвращения в изначальное состояние блаженной неразделенности, известная как противопоставление сансары и нирваны. При этом в представлениях о колесе сансары и повторяющихся перерождениях был «задействован» мифологический архетип циклического времени.

Прежние мифологические бинарные оппозиции (небо — земля, материя — дух, мужское — женское и т.п.), связанные с архаической космологией, основанной на представлении о единстве космоса, общества и человека, получили в буддизме онтологический статус и приобрели этический смысл противостояния земного и небесного, материального и духовного, плоти и духа, хорошей и дурной кармы и т.п.

Со временем был переосмыслен и образ самого Будды, жизнеописание которого оказалось вписанным в мифологический архетип культурного героя, добывающего блага для людей и улучшающего онтологическое состояние мира. С помощью этого архетипа судьба Будды-человека была переоценена в сотериологическом ключе, а его учение стало более убедительным и доступным для широких масс адептов. Ремифологизация (архаизация) буддизма происходила и за счет втягивания в него популярных древних культов, прежде всего деревьев и змей, переосмысления мифологической концепции времени, циклизации мифов вокруг значимых для новой религии смысловых векторов и т.п.

Постепенно в буддизме, который сначала воспринимался как рациональное учение, сложилась своя система мифологии, архаическая по истонной, глубинной основе.

Ранние этапы ее становления изучены недостаточно вследствие слабой эмпирической базы: основным источником общей буддийской мифологии этого периода является лишь палийский канон Типитака. Он не позволяет делать уверенные заключения о номенклатуре пантеона и характеристиках основных персонажей, но дает основания увидеть магистральную линию в процессе мифологизации и сделать важный вывод о том, что мифические персонажи рассматривались в буддизме главным образом как порождения человеческой психики, а в некоторых школах буддизма и как символы для йогической практики. Тем самым снимался

вопрос об их реальности или нереальности (разумеется, это не относится к народному буддизму, где эти персонажи считались вполне реальными).

Такая установка открывала неограниченные возможности и для разнообразной интерпретации мифологического содержания, и для фактически безграничного расширения пантеона, который складывался как открытая система, включавшая в себя множество божественных, полубожественных и иных мифических персонажей. Так, в конце концов, в буддийский пантеон вошли ведийские боги, лишившись, однако, традиционных черт и атрибутов, а также утратив многие из присущих им качеств и обретя новые. В него вошли также и реально существовавшие люди, причем не только сам Шакьямуни, но и его ученики, а потом и многие учителя, настоятели монастырей, отшельники и т.п. Фонд общеподобий мифологии пополнили также другие будды, *бодхисаттвы*, *архаты* и *пратьекабудды*, т.е. люди, достигшие наивысшего предела духовного развития.

Основной водораздел в буддийской мифологии складывался по линиям, разделяющим основные направления в буддизме. Так, каноны южных, хинаянских школ, оформившиеся примерно к рубежу нашей эры и сохранившиеся во фрагментах, дают основания предположить, что различия сводятся главным образом к деталям в описании разных персонажей и образов. Мифология же махаяны, т.е. северного буддизма, в отличие от консервативной хинаянской, оказалась открытой к развитию, и процесс мифотворчества продолжается в ней до сих пор. Она отличается стремлением к тотальной мифологизации: число будд и бодхисаттв практически доведено до бесконечности; мифологизированы даже обстановка создания сутр и местности, связанные с деятельностью буддийских учителей. Наиболее систематизирована, пожалуй, мифология ваджраяны, «алмазной колесницы», в которой исключительно важное место отводится женским божествам.

Ядро всякой мифологии составляет космология, но буддийский ее пласт представляет значительные трудности для изучения. По свидетельству ранних буддийских текстов, Будда отвечал «благородным молчанием» на все вопросы о природе мира, как и на все метафизические вопросы о конечных основаниях вещей, поскольку они «не ведут к нирване». Согласно буддийской традиции, эти вопросы относятся к категории *авьякрита*, т.е. «неразрешимых», «невыразимых», «не имеющих ответа». В качестве примера подобных вопросов обычно ссылаются на известную притчу Будды о слепцах, которые, желая определить, что такое слон, ощупывали разные части его тела и давали соответственно

разные ответы. Число таких вопросов, впрочем, невелико и колеблется от четырех до шестнадцати.

Трудно сказать, как воспринимала это загадочное молчание внимающая Будде аудитория, но большинство ученых-буддологов восприняли его как вызов. По справедливому замечанию В.Г. Лысенко, сделавшей обзор существующих мнений, «для них спор о характере молчания Будды был формой выражения их собственного отношения к острым проблемам европейской философии, прежде всего к спору философов конца XIX — начала XX в. о роли метафизики» [Лысенко 1994: 195].

Однако нельзя с полной уверенностью утверждать, что буддизм был равнодушен к проблемам мироздания. Он заимствовал древние традиционные космологические знания, главным образом брахманские. Даже такой тонкий знаток буддийских школ, как О.О. Розенберг, полагал, что для раннего буддизма «точное разграничение брахманизма и буддизма, может быть, совершенно невозможно» [Розенберг 1918: 258]. Теоретики буддизма упорядочили эти мифологические знания и установили между ними новые смысловые связи, используя их главным образом как познавательные метафоры и ориентируясь прежде всего на духовные идеалы освобождения от сансарных пут. Видимо, из глубокой архаики были взяты космологические представления о необозримой множественности миров, перспектива которых теряется в бесконечности и которые группируются в огромные мировые системы.

Все основные компоненты буддийской картины мира содержались уже в трех первых проповедях Будды. Далее она около десяти веков развивалась в соответствии с религиозно-доктринальными установлениями в устной традиции. Каковы же эти три проповеди, какие космологические идеи в них можно увидеть?

Первая проповедь, о запуске колеса закона, содержала учение о трех сферах, или сосудах бытия (*кама, рупа и арупа*): сосуде наслаждений, сосуде с формами и сосуде, не содержащем форм. Во второй проповеди, запечатленной в «Анатманалакшана сутре», речь шла о трех фундаментальных характеристиках бытия *анатам* — *анитья* — *духкха*, т.е. об отсутствии «я», о непостоянстве и неудовлетворенности; они-то и определили динамику всей буддийской космогонии. Наконец, в третьей проповеди, посвященной закону зависимого происхождения *пратитья-самутпада*, объяснялись причины и следствия появления человеческого страдания и неудовлетворенности: они возникают в результате контакта сознания человека с окружающим миром, в результате чего и появляются *скандхи*, привязывающие человека к миру бrenного сансарного существования.

Эти основные положения и легли в основу ремифологизированных буддийских представлений об устройстве мира. В целом он мыслился как замкнутая Вселенная, состоящая из областей разного рода существования, от небес до разнообразных кругов ада. Число миров мыслилось бесконечным, и все они соотносились с уровнями духовного прогресса человека, вставшего на путь освобождения. Все бытие подразделялось на 31 уровень существования, которые группировались в три сферы: 1) чувственный мир реальности; 2) мир форм и 3) мир без форм, сфера чистого сознания. Они соответствуют трем уровням буддийской Вселенной: космосу обыденного, чувственного сознания; космосу форм и отношений, с которым соотносится сознание адепта, продвинувшегося по пути духовного совершенствования, и, наконец, безобъектному космосу, соотносящемуся с сознанием адепта в чистом виде.

Эта картина мира конкретных человеческих страстей, воображаемого мира и мира космического сознания не оставалась неизменной; она была динамичной вследствие активного кармического состояния первого мира, *камалоки*, мира чувственной реальности. В канонических текстах говорится, что его нижние уровни населены существами, настолько обуреваемыми страстями, что можно говорить об отсутствии у них разума. На верхних же уровнях обитают разумные божественные и земные существа, они-то и генерируют кармический процесс. Человеку среди них отводится особое место: именно он поставлен перед выбором пути для своего дальнейшего существования, так как на уровне его обитания бытие находится в хаотическом состоянии, в то время как на других — в упорядоченном. Если он склонен поддаваться страстям, то тем самым карма его ухудшается, и он возродится на каком-нибудь нижнем уровне *камалоки*. Если же он будет следовать буддийским заповедям, то сможет возродиться на одном из высших уровней. Ну а если он сумеет пройти восьмеричный путь, преподанный Буддой, то и вовсе сумеет выйти за пределы *камалоки*.

Письменную фиксацию «Учение о мире» получило, в частности, в «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху, датируемой V в. [Васубандху 1990]. В таком виде оно было принято практически всеми школами и направлениями буддизма и в своих основных положениях не претерпело серьезных изменений до сих пор. В этом космологическом учении представлен целый комплекс взглядов на Вселенную и ее происхождение, говорится и о возникновении общества и этапах жизни человека. Но вся космологическая картина разворачивается в связи с доктринальными установками буддизма и в контексте его ключевых положений.

Все космологические описания подчинены главному принципу, согласно которому разные миры и разные планы существования соотносятся с разными состояниями сознания, что придает всей картине ярко выраженную психологическую окраску. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что именно в мифологии и особенно в космологии проявился тот предельный психологизм буддизма, когда рисуется не картина мира сама по себе, а отражение этой картины в сознании человека как важный аспект переживаемого им психического опыта.

Таким образом, несмотря на выраженную тенденцию к активной переработке архаики и ее рационализации, в буддизме сохранились или были «реанимированы» многие значимые элементы мифологического восприятия мира и магико-ритуального мышления. Буддийская модель переработки и усвоения архаики представляется репрезентативной: она демонстрирует механизмы этого сложного процесса и подтверждает возможность инкорпорации архаических элементов в структуру религиозного учения.

### **Библиография**

Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый / Пер. с санскрита, введение, комментарий, историко-философское исследование В.И. Рудого. М., 1990.

*Лысенко В.Г.* Ранняя буддийская философия. М., 1994.

*Розенберг О.О.* Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.

*Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории. М., 2002.

*Юнг К.Г.* Психология и религия // Архетип и символ. СПб., 1991.

*Ю.Е. Березкин*

## **НАНАЙСКИЙ ФОЛЬКЛОР И ПРАРОДИНА АМЕРИКАНСКИХ ИНДЕЙЦЕВ**

Фольклор народов Нижнего Амура, Приморья и Сахалина не только богат, но и достаточно хорошо изучен. Тем не менее в 2011 г. появились новые публикации текстов, расширяющие наши знания по теме. Мне не удалось бы столь оперативно с ними познакомиться, если бы не помощь Вячеслава Сергеевича Кулешова, лингвиста и археолога, чьи научные