

М. Ф. Альбедиль

Отражение концепции мифологического времени в буддизме

«Я прекрасно знаю, что такое время, пока не думаю об этом, но стоит задуматься — и вот я уже не знаю, что такое время».

Блаженный Августин

Буддийское учение в период своего зарождения и позже тесно соотносилось с традиционными индийскими взглядами, прочным и неизменным фундаментом которых веками оставалась мифология. Поэтому неудивительно, что буддизм, признанный едва ли не самой рациональной религией Индии, уже на ранних стадиях своего существования испытал на себе давление мощной мифологической периферии. В процессе нового, буддийского, мифотворчества на старом фундаменте традиционных индийских мифов выстраивалось новое здание буддийской мифологии, при этом прежние смыслы, как правило, наполнялись иным содержанием. Мифологические преломления заметны прежде всего в жизнеописании самого Будды, которое переосмысливалось и редактировалось в соответствии с мифологическим архетипом культурного героя в полном соответствии с архаической онтологией, и именно в таком виде его сохранила внеисторическая народная память, не придающая большого значения личным воспоминаниям. Но прежний мифический образ героя, который своими усилиями и страданиями радикальным образом улучшил онтологическое состояние мира, был переосмыслен и стал служить убедительной иллюстрацией буддийских идей.

Сохранились в буддизме и некоторые особенности мифологического восприятия времени, отличные от привычной для нас ньютоновско-картезианской парадигмы. Если мы воспринимаем наше время как нейтральное по отношению к нам и абстрактное, то человек мифологический не абстрагировал идею времени от своего переживания, и потому его время было эмоционально насыщенным и предельно конкретным. Если наше время непрерывно, то время человека мифологического было дискретным. Оно распадалось прежде всего на повторяющиеся циклы больших и малых временных периодов (юг, махаюг, манвантар, калп и т.п.). Проявление времени в природе, смена времен года, перемещение небесных тел воспринимались как признаки жизненного процесса, аналогичного человеческому. Как природные — в нашем смысле слова — они не рассматривались. При таком восприятии-переживании времени как дарованного богами ценнейшего блага оно и не могло казаться некоей абстрактной длительностью, а воспринималось только как конкретное, существующее в связи с потоком событий, их участниками, всей цепью поколений.

Вероятно, самая ранняя модель мифического времени строилась как дихотомия изначального, священного, времени и эмпирического, профанного, и носила линейный характер, но позже, в развитых мифологиях древних цивилизаций, переросла в циклическую, получившую разработку в календарных мифах. Вообще цикл или круг — один из самых распространенных мифотворческих символов, выражающий идею единства и завершенности. Круговое движение потенциально бесконечно, и его подсказывала сама действительность: смена времен года и связанных с ней хозяйственных работ, смена поколений и, наконец, круговорот человеческой жизни. Реальность космического планетарного ритма, связанного с чередованием сезонов и лет, была жизненно ощутимым фактом.

Английский мифолог Э. Лич предложил другой, нежели линия или цикл, образ архаического чувства времени — маятник, раскачивающийся между двумя полюсами: ночь — день, жизнь — смерть и т.п. Этот образ кажется очень привлекательным, так как включает в себя линейность, переходящую в цикличность [Лич 2001: 65–67].

Индийский буддизм воспринял эту древнюю мифологическую модель времени и во многом сохранил ее двойственность (профанное, повседневное время человеческой жизни в сансаре и сакральное время вечности в нирване). Но он внес в эту модель новое осмысление. Время в буддизме стало восприниматься прежде всего как мера изменения. Подобно тому как вселенная проходит через космические, исторические и иные циклы, так и человек переживает определенные психофизиологические циклы. Подобно расширяющимся, сжимающимся, исчезающим и вновь появляющимся вселенным, человек и другие живые существа также проходят через цикл перерождений с повторяющимися зачатием, ростом, старостью и смертью. Новым стало и стремление преодолеть узы всепоглощающего времени и его деструктивные тенденции. Отсюда и мог сложиться аксиологически неоднородный образ времени: необратимое время (смерть) и обратимое (реинкарнации).

Циклический характер времени, присущий традиционной индийской культуре и продиктованный индийской космогонией, в буддизме получил наиболее выразительное воплощение в образе колеса сансары и в представлении о круговороте рождений и смертей. Идея колеса, круга как символа самозавершенности вообще всячески подчеркивается в буддизме. Разделяя всеиндийскую доктрину циклического времени, буддизм предложил свой вариант выхода из бесконечной круговерти лет и связанных с этим рождений и смертей: нужно преодолеть человеческое бытие, выйти на другой уровень существования и достичь нирваны.

Буддийские, как и все другие индийские сотериологические решения, сводятся к обретению свободы духа, а этому предшествует освобождение от космической иллюзии. Согласно буддийским воззрениям, человек может вырваться из угнетающего круговращения сансарного колеса лишь одним образом — добившись духовной свободы. Повторяющиеся круги существования

(кальпы, юги, махаюги) тоже переосмыслены в перспективе подобного духовного освобождения: видимо, предполагалось, что одно лишь созерцание этой бесконечной череды должно привести человека в содрогание. Он начнет задумываться над тем, что ему миллиарды раз придется мучительно ввергаться в пучину земных страданий, и тогда у него неминуемо возникнет желание разорвать эту цепь.

По всей вероятности, с подобными мифологическими представлениями о времени связаны *джатаки* — рассказы о 547 прошлых рождениях Будды. Позже появилась доктрина не только о предшествующих рождениях Будды, но и о предшествующих Буддах: сначала о шести, потом о 24, потом их список возрос до 54; в некоторых школах буддизма их число вообще не ограничено. В махаяне по той же схеме, близкой мифологической, была выработана концепция *боддхисаттв*. Циклический характер времени повлиял и на концепцию личности в буддизме. Наш отечественный буддолог О.О. Розенберг рассматривал личность в буддизме «со всем ее внутренним и внешним миром, <...> как временное сочетание безначальных и бесконечных составных частей» и уподоблял ее ленте, сотканной на известном протяжении безначальных и бесконечных нитей. «Когда подступает то, что мы называем смертью, ткань с определенным узором как бы распутывается, но те же самые необрывающиеся нити соединяются вновь, из них составляется новая лента с новым узором. Бесчисленные нити, из которых соткана данная личность, составляют как бы пучок ниток, как бы “основу ткани”, те продольные нити, которые в ткани соединяются то в тот, то в другой узор; ни одна не может войти в другую основу, в чужую личность, которая есть такое же сочетание нитей» [Розенберг 1991: 287].

В концентрированном виде буддийское восприятие времени выражено в учении *калачакры* (букв. «колесо времени»), которое легло в основу одной из пяти систем, включенных в Ануттара-йога-тантру. В этой системе представлены три круговорота времени: внешний, внутренний и иной. Первые два связаны с профанным временем, как мы его понимаем, а третий является основой духовной практики для освобождения от первых двух [Berzin 1997: 25].

Интересно, что проблема восприятия времени занимала далеко не последнее место в реакции наших отечественных философов, ученых и деятелей культуры на буддизм и буддийскую философию в России конца XIX — начала XX в. [Бернукевич 2009: 40–106]. Так, В.И. Вернадский, с большой симпатией относившийся к буддизму, находил в его философских построениях подтверждения своим научным идеям о вечности и безначальности жизни. Трудности же восприятия этой идеи европейскими учеными он объяснял традициями христианской мысли, связанной с идеей о начале и конце мира. Поскольку такой идеи нет «в области индийских, в частности буддийских, построений религиозного осознания мира», то «...для людей, сросшихся с этой духовной атмосферой, вопрос о начале мира или жизни не будет казаться неизбежным. Извечное существование живого будет для них более понятным, чем его появление во времени» [Вернадский 1993: 345].

Буддийские и — шире — восточные аллюзии выявляются и в некоторых произведениях русского авангарда начала XX в. Тогда переосмысливались истоки общечеловеческой и российской культуры, и это отражалось в языке литературных произведений в так называемом эффекте «реализованной метафоры», в оживлении первоначальных предметных представлений, лежащих в основе образа. При этом архаическое, мифологическое прошлое начинало реально существовать в «пространстве словесных тропов» вне «логики исторического бытия» и непосредственно порождать будущее [Бобринская 1999: 14].

Проблема времени, во многом перекликающаяся с его буддийским восприятием, была одной из центральных в поэзии футуриста В. Хлебникова, который считал своим главным открытием «основной закон времени». В «Досках судьбы» он пишет: «Если существуют чистые законы времени, то они должны управлять всем, что протекает во времени, безразлично, будет ли это душа Гоголя, “Евгений Онегин” Пушкина, светила солнечного мира, сдвиги земной коры и страшная смена царства людей, смена Девонского времени временем, ознаменованным вмешательством человека в жизнь и строение земного шара» [Хлебников 1922–1923: 11].

Библиография

Бернюкевич Т.В. Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». М., 2009.

Бобринская Е.Г. Ранний русский авангард в контексте философской и художественной культуры рубежа веков. Очерки. М., 1999.

Вернадский В.И. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. М., 1993.

Лич Э. Культура и коммуникация. М., 2001.

Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991.

Хлебников В. Отрывок из «Досок судьбы». Листы 1–3. М., 1922–1923.

Berzin A. Taking the Kalachakra Initiation. Ithaca; Snow Lion, 1997.

П. Л. Белков

О некоторых пространственных характеристиках индийских систем родства

Т.Р. Тротман, приступая к исследованию дравидийских систем родства, видимо, неслучайно упоминает, что для аль-Бируни, совершившего путешествие в Индию в самом начале XI в., **некоторые местные обычаи выглядели настолько же странными, насколько необычной показалась европейцам в XIX в. дравидийская система родства** [Trautmann 1981: 1–2]. Он никак не объясняет эту загадку, но можно предположить, что сходство впечатлений обусловлено одной и той же причиной, столкновением носителей культуры линейной системы родства с классификационной системой. Если современная система