

М. Ф. Альбедиль

ДУХОВНОЕ ЛИДЕРСТВО: МИФОЛОГИЧЕСКИЙ АРХЕТИП

Тезис, истинность которого я собираюсь доказать в настоящей статье, таков: сакральное лидерство признается, оказывается состоятельным и сохраняется в исторической памяти лишь в том случае, если фигура лидера соответствует определенному мифологическому архетипу. В качестве доказательной базы выбраны тексты, в которых излагается биография Будды, основателя самой древней мировой религии.

Речь пойдет не о мифологической теории происхождения Будды, которую развивали в позапрошлом веке французский санскритолог Эмиль Сенар, голландец Генрих Керн и индеец Ананда Кумарасвами. Они исследовали поздние санскритские версии биографии Будды и усмотрели в некоторых ее элементах отголоски соляной мифологии. Наиболее ярко эти взгляды выражены у Э. Сенара. Опираясь в основном на текст «Лалитавистары», он писал, что легенда о Будде «не изображает нам действительную его жизнь. Это — эпическое прославление известного мифологического и божественного типа, закрепленное народным почтением, подобно ореолу, над главою основателя секты, вполне человеческого, совершенно реального» [Senart 1875: 437].

По мнению Сенара, Шакьямуни, это солнцебог, направляющий свое божественное колесо через мировое пространство, это обладатель небесных сокровищ и победитель мрака, и весь цикл легенд о Будде — это мифологическое произведение, в своем первоначальном виде не относящееся к Первоучителю. Все элементы и сюжеты биографии, от обстоятельства его рождения до нирваны, получили у Сенара объяснения как световые, метеорологические, астрономические или иные явления [Senart 1875: 440; Кожевников 1916].

Настоящая статья посвящена не поверхностному сходству Будды и мифических персонажей солярного типа, а тем стойким глубинным мифологическим архетипам, которые подобно матрице сформировали дошедшую до нас биографию Будды и сделали ее удивительно жизнеспособной, сохранив на века. В условиях древней и средневековой Индии с ее мифологическим мышлением и чувствованием это было естественно. Не стоит забывать и о том, что мы имеем дело с архаическим, мифологическим сознанием, для которого явления действительности, люди или факты получали статус истинных лишь в том случае, если они соотносились с мифологической моделью мира, с неким сакральным прецедентом.

Таким образом, мифы были главной, если не единственной оптикой, которой пользовались для рассмотрения людей и явлений и объяснения событий той эпохи. Именно эта оптика служила для восприятия или, точнее, конструирования канонического образа Будды, что вполне убедительно прослеживается по текстам.

В текстах единственного раннего буддийского оригинала, Палийского канона, еще нет связной биографии Будды, где бы последовательно излагалась его жизнь от рождения до смерти [Herman 1983: 96]. Она описывается лишь с того момента, когда царевич Сиддхартха, став «пробужденным», Буддой, начал проповедовать свое учение. Его образ — вполне земной: мудрец, учитель, проповедник, мастер йоги, каких немало бродило тогда по дорогам Индии. В сутрах приведены обстоятельства его 50-летнего странствования по Индии вместе с учениками и подробно описана его кончина, причем все биографические сведения приводятся главным образом для того, чтобы проиллюстрировать разные стороны учения. Здесь еще нет никаких впечатляющих или необычных черт в биографии Будды, которые заставили бы воспринимать его как некое сверхъестественное существо.

Совсем иная картина наблюдается в более поздней литературе, например в «Лалитавистаре», «Буддхачарите», в «Деяниях Будды» Ашвагоши, переведенной, кстати, на русский язык К. Бальмонтом, а также в таких текстах, как «Махавасту», «Дивья-авадана», «Саундрананда» и «Аваданашатака». В них история жизни Будды изложена иначе. Появляются новые черты: предсказание необыкновенной судьбы задолго до рождения, обнаруживаемые с детства сверхъестественные способности, умение творить чудеса и т.п.

Так, в палийских сутрах отец Сиддхартхи сам работает в поле, в поздних же биографиях он могущественный монарх. Видимо, Будда

легенды не мог родиться в иной, не богатой и не царской семье. Нет, он должен был, подобно библейским перволюдям, испытать всю полноту земного счастья, доступного человеку, чтобы тем глубже постичь потом брэнность и быстротечность земного бытия — этого требовали доктринальные и психологические цели религии.

Чудесным стал и факт зачатия будущего Будды, Сиддхартхи Гаутамы: царице Майе снится сон, будто белый слон вошел в ее правый бок, а через положенный срок таким же путем на свет появился мальчик (здесь кроме всего прочего слышны и отзвуки тотемизма, а тотемизм служил как бы медиатором между изначальными, божественными временами и современными).

И далее все жизнеописание Будды строится по схеме того мифологического образа, который мы условно называем «культурным героем». Примерами подобного образа являются шумеро-аккадские Энлиль и Энки, вавилонский Мардук, полинезийский Мауи, греческий Прометей и т.п.

Подобный мифологический культурный герой стоит на грани сакрального и мирского, он наделен необычайными способностями и умом, он добывает культурные и природные блага для людей, он соотносится с человеческой общиной и заботится об устройстве мира для человека, совершая героические деяния. Эта героика предполагает защиту людей и вообще мира от сил, воплощающих хаос, от чудовищ, борьбу с ними и устранение их как мешающих нормальной мирной жизни. Словом, герой своими усилиями и страданиями радикальным образом улучшает онтологическое состояние мира, что и оказывается самым существенным аспектом его деятельности. Наконец, он предпринимает попытку победить смерть.

Такова в общих чертах мифическая схема, в которую вписывается биография Будды. Но в основанном им учении она наполняется новым содержанием и служит для весьма убедительной иллюстрации буддийских идей. Например, сцена борьбы с Марой, несущая черты парадигматического мифа о борьбе героя наподобие Индры или Мардука с чудовищем, переосмыслена как искушение Будды и перенесена в психологическую плоскость в соответствии с основами религиозной доктрины.

В жизнеописании Будды был «задействован» и мифологический комплекс представлений, связанных с архаичным культом мирового древа. Согласно легенде, Будда достиг просветления, предаваясь созерцанию под деревом *ашваттха* возле Бодхгаи в Магадхе. В память-

никах ведийского и послеведийского периодов оно почиталось как мировое древо, под которым сидят боги на третьем, самом высоком небе. Оно и само считается символом божества; в нем обитают якши, наги и боги, а также души умерших. Мировое древо в этом случае выступает как символ абсолютной реальности и играет ведущую роль в мифологическом сознании и символике древней Индии. Этот многозначный символ в равной мере приложим и к космосу, и к человеку. Понятно, что нигде, ни в каком другом месте Будда не мог обрести духовного прозрения, кроме как в центре мироздания, обозначенном этим деревом, потому что оно является локусом встречи трех космических зон, где все противоположности объединяются, опыт двойственности уничтожается, мир феноменов преодолевается. И вследствие этого возможно переживание совершенного единства.

Символика мифологического центра мира многозначна, она охватывает разнообразные представления, а для архаического сознания это единственное место, где в мифические времена мог произойти акт творения, эхом отозвавшийся в акте духовного делания Будды, а потому оно воспринимается как высочайшая, самая сакральная точка. Центр мира как проявление величайшей сакральности ассоциируется с Буддой не только в связи с его духовным пробуждением и не только в образе мирового древа, но и в образе равнозначной ему мировой горы. Многозначная символика центра, связанная с Буддой, проигрывается на многих уровнях, отсылая к архаическим представлениям о царе.

Мифологическая и ритуальная связь сакрального царя со священным деревом, как и нередкое отождествление первого со вторым, была обычной для древнеиндийских обрядов, носящих космологический характер. Царь в них символизировал центр, господствующий над всеми странами света. Будда как центр мира или как его символ «вписывался» в четырех- или восьмичленную космологическую модель, типичную для древней Индии, как и для других древних обществ. При этом сам он образовывал пятый (или девятый) центральный элемент, скрепляющий всю структуру. В позднейших буддийских текстах по четырем сторонам от него располагаются боги-хранители стран света, причем они же присутствуют при всех важнейших событиях его жизни: в раю Тушита накануне земного воплощения, при зачатии и рождении, в момент ухода из дворца и т.д.

Мифологическая топография пространства обыгрывается и в сцене рождения принца Сиддхарты. Согласно тексту Нидана катха, появившегося на свет младенца приняли стражи четырех стран света.

Он сразу же встал на ноги, повернулся лицом к востоку и увидел все тысячи миров Вселенной. Он осмотрел четыре, шесть и девять направлений пространства и не увидел никого, равного себе. Повернувшись к северу, он сделал в этом направлении семь шагов. Сопровождавшие его боги держали в руках символические атрибуты царской власти. На седьмом шаге младенец голосом, подобным рычанию льва, возвестил, что он достиг вершины мира [Snodgrass 1985: 275].

Сходным образом описывается и сцена просветления Будды. В разных вариантах его биографии описывается, как, подойдя к дереву бодхи, он попытался сесть под ним с южной стороны лицом к северу, но тогда южная стороны земли опустилась до ада Авичи, а северная поднялась до вершины неба. Тогда он попытался сесть на западной стороне лицом на восток, но на этот раз западная сторона опустилась до ада Авичи, а восточная поднялась к небу. Ситуация повторилась, когда Сиддхартха сел на северной стороне лицом на юг. И только когда он сел на восточной стороне дерева, земля не шелохнулась. Восток — сторона возврата душ в земную сферу, а вся сцена отсылает к обряду царской инициации, во время которого обреталась божественная санкция права на власть и утверждалась сверхъестественная природа самого правителя [Там же: 41].

В буддийской литературе и символике, продолжающей древние традиции, существовавшие еще с протоиндийских времен, Будда нередко отождествлялся с деревом жизни и деревом желаний. Практически все ключевые моменты в мифологической биографии Будды, от рождения до смерти, отмечены «участием» в них священных деревьев, так что может быть создано особое «древесное» жизнеописание вероучителя. Он появляется на свет в саловой роще Лумбини, Майя родила его, держась рукой за дерево.

Состояние *дхяны* он впервые переживает в раннем детстве, сидя под деревом *джамбу*. Покинув отчий дом, царевич семь дней живет в манговой роще. Накануне своего духовного пробуждения он сидит под *баньяном* и здесь же получает молочный рис, который женщина принесла в дар божеству дерева. Перед тем как погрузиться в медитацию, он гуляет в саловой роще, а вечером садится под *ашваттхой*, появившейся на земле в момент его рождения. Обретя внутренне прозрение, он семь дней сидит под деревом *ашваттха*, а затем еще семь дней под деревом *нигродха*, потом под кольцами змея Мучалинды, символического двойника мирового дерева, и, наконец, под деревом *раджаятана*.

Завершая свой земной путь, он остановился в роще *какуттха*, а потом в саловой роще в Кушинагаре. По сообщениям палийских ланкийских хроник, здесь, лежа между двумя деревьями, он погрузился в *паринирвану*. Наконец, распространение буддизма в Шри Ланке связано с перенесением туда ветви дерева *бодхи*, равнозначной самому дереву как символу буддизма.

«Древесные» подробности встречаются и в других, не ключевых моментах биографии Будды. Так, древесное божество держит над ним дерево как зонтик в парке Джетавана, а когда Будда отправился на Шри Ланку, он взял его с собой. Так в сферу буддизма оказался втянутым древний культ деревьев, известный в Индии еще со времени архаики.

И так каждый эпизод в повествовании о жизни Будды как будто бы прямо и не выводим из мифа, но мифологически ориентированным сознанием он воспринимался только через его модели.

Определенные способы и направления мифизации подсказывал и циклический характер времени, продиктованный индийской космогонией. В буддизме он получил воплощение в образе колеса сансары и круговорота рождений и смертей. В нем запечатлено мифологическое повторение главного ритма космоса: его периодическое разрушение и воссоздание; его постепенная деградация — от времени всеобщего благоденствия, когда люди жили, как боги, и боги жили среди людей, к ухудшению жизни, к победе сил хаоса и зла в нашей кали-юге (а юность Будды — отзвук воспоминаний об утраченном золотом веке).

Повторяющиеся круги существования (кальпы, юги, махаюги) тоже переосмыслены в перспективе духовного освобождения. Видимо, предполагалось, что одно лишь созерцание этой бесконечной череды должно привести человека в содрогание, и он начнет задумываться о том, что ему миллиарды раз придется мучительно ввергаться в пучину страданий, и тогда у него неминуемо возникнет желание разорвать эту цепь.

Из этого мучительного круговращения сансарного колеса человек может вырваться лишь одним образом — добившись духовной свободы. Не случайно все индийские сотериологические решения сводятся к свободе духа, а этому предшествует освобождение от космической иллюзии. Наследуя мифологическую 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.

Видимо, именно с этими мифическими представлениями связаны джатаки — рассказы о 547 прошлых рождениях Будды. Потом появилась доктрина не только о предшествующих рождениях Будды, но и о предшествующих Буддах, список которых варьируется в разных школах буддизма. В махаяне по той же схеме была выработана концепция боддхисаттв.

Так «работали» в буддизме древние мифологические модели «культурного героя», космических циклов, мирового древа и примерно так происходило в буддизме мифическое смыслостроительство: сохранялась старая парадигма, но она наполнялась новым, буддийским содержанием, происходила пересемантизация старого мифа. В результате сложилась парадоксальная ситуация: изначальный буддизм отрицал миф, как и тесно сопряженный с ним и ритуал, но в нем со временем сложился мощный мифоритуальный комплекс, центральным персонажем которого стал не кто иной, как Будда. Мифология использовалась для самых разных построений (метафизических, психологических, философских и т.п.), предоставляя богатый арсенал и почву для выражения любого «буддийского» содержания.

Итак, жизнеописание Будды оказалось встроенным в мифологический архетип в полном соответствии с архаической онтологией, и в таком виде его сохранила внеисторичная народная память, не придающая большого значения личным воспоминаниям. Степень мифологизации образа основателя учения со временем все возрастала. Австрийский индолог М. Винтерниц отмечал, что во время составления «Ангутараникайи» в отличие от произведений «Дигха» и «Маджджхима-никай», а также от Винаяпитаки, «Будда уже всезнающий полубог, если не бог, которому одному вся истина приписывается» [Winternitz 1913: 50].

Однако самому Будде в той же «Ангутараникайе» приписываются слова, в которых он отрицает свою божественную принадлежность, как, впрочем, и человеческую и любую другую: «Те омрачения (*асава*), не избавляясь от которых я мог бы стать богом, мною преодолены, подрезаны под корень, как пальмовое дерево, восстановиться совершенно невозможно, как и возникнуть в будущем; так же точно благодаря этим омрачениям я мог бы стать гандхарвой, якшей или человеком. Как голубой, красный или белый лотос. Рожденный и выросший в воде, поднимается и стоит над нею, не смачиваемый водой,

так же рожденный и выросший в мире, превзошедший мир, я живу, не запятнанный миром. Запомни, брахман, что я — Будда» [Thomas 1953: 215].

Естественно возникает вопрос, кому и зачем понадобилось «редактировать» историю жизни Будды и подгонять ее под мифологический стандарт. Видимо, немалую роль здесь сыграли особенности не только индийской культуры, о которых было сказано выше, но и человеческой памяти. Известно, что память об исторических событиях и личностях обычно меняется на протяжении двух-трех столетий, и к тому же она не восприимчива к индивидуальному. Вот почему человеческая судьба или какое-либо событие в архаическом прошлом подводились под мифологический канон, архетип, стандарт и в только таком виде сохранялись, «консервировались» в культуре.

Не будем забывать и о реальных требованиях жизни. Здесь уместно вспомнить о социальной стратификации буддизма, как и любой другой религии. Как отмечал Э. Ламотт, «если монахи, проводившие свою жизнь в штудиях и медитации, могли и не видеть в основателе своей общины никого, кроме учителя, вошедшего в нирвану, то верующие миряне требовали чего-то большего, чем просто “мертвого бога”, останкам которого они могут поклоняться. Им нужен был живой бог, бог, превосходящий других богов (*дэватидэва*), который продолжал бы среди них свою спасающую деятельность, совершая всякие чудеса, и культ которого был бы чем-то иным, нежели простое почитание умершего» [Lamotte 1988: 714].

И мифологический архетип здесь оказал неоценимую помощь, потому что только с его помощью оказалось возможным, во-первых, переоценить судьбу Будды-человека, во-вторых, сделать его учение убедительным и доступным даже на уровне чувств, прежде всякой логики, в-третьих, обеспечить ему огромное по масштабам любого времени влияние.

Библиография

Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством. Пг., 1916. Т. 1–2.

Herman A.L. An Introduction to Buddhist Thought: A Philosophical History of Indian Buddhism. Lanham a.o., 1983.

Lamotte E. History of Indian Buddhism from the Origin to the Saka Era. Louvain, 1988.

Senart E. Essai sur la legende du Bouddha. P., 1875.

Snodgrass A. The symbolism of the Stupa. N.Y., 1985.

Thomas E. The History of Buddhist Thought. L., 1953.

Winternitz M. Geschichte der Indischen Literatur. Bd. II, H. I, 1913.