

БУДДИЗМ, РЕЛИГИЯ И ПОНЯТИЕ «БОГ»¹

БОГ И РЕЛИГИЯ

Западные народные (*folk*), равно как и теологические, теории религии основываются на понятии «Бог». Более того, как утверждает Бенсон Сэйлер (2000), даже нетеологические научные представления о «религии» детерминированы прототипическим эффектом иудео-христианской традиции; по той же причине заметную роль в этих представлениях играет понятие «Бог». Ученые по умолчанию полагают, что такие существа, как, например, Вишну, Зевс, Маниту или Митра, в некотором смысле принадлежат к одной и той же категории: все они — боги. Однако до сих пор остается неясным, что именно делает богов богами. По-видимому, несмотря на то, что христианский Бог считается только одним из членов этой широкой категории, в действительности вся категория формируется на основании иудео-христианского представления о Боге².

Многие ученые осознавали проблематичность, связанную с применением по отношению ко всем этим существам термина «боги», и заменяли «Бога» такими понятиями как «сверхчеловеческие существа» (*“superhuman beings”*)³, «неестественные сущности» (*“nonnatural entities”*)⁴ и т.п. Тем не менее подобный подход никоим образом не объясняет, почему данные существа отличаются от других разновидностей существ и на каком основании они объединяются в связную категорию. Новое обозначение ничего не решит — это под силу только новой теории. Понятие «сверхъестественное» известно своей проблематичностью, те же самые трудности связаны и со «сверхчеловечностью»⁵. Эти термины — всего лишь этикетки, лишенные теоретических соображений, касающихся обозначаемых с их помощью объектов. Сверхчеловеческие существа считаются таковыми чисто интуитивно, а набор характеристик, определяющих «сверхъестественное» или «сверхчеловеческое», так и не был точно установлен⁶.

¹ Перевод: Т. Малевич. Редакция перевода: П.Н. Костылев. Перевод выполнен по изданию: Pyysiäinen I. Buddhism, religion, and the concept of “God” // *Numen*. — Vol. 50/2 (2003). — P. 47-171.

² Pyysiäinen I. Jumalan selitys. [God Explained]. — Helsinki: Otava, 1997; Pyysiäinen I., Ketola K. Rethinking “God.” The concept of “God” as a category in comparative religion // *Approaching religion, Part I* / Ed. by Ahlbäck T. — Åbo: The Donner Institute, 1999. — P. 207-214 (Scripta Instituti Donneriani. — Vol. 17/1). Также см.: Kazanas N. D. Indo-European deities and the *R̥gveda* // *The Journal of Indo-European Studies*. — Vol. 29/3-4 (2001). — P. 257-293.

³ Lawson E. T., McCauley R. N. Rethinking religion: Connecting cognition and culture. — Cambridge: Cambridge University Press, 1990. — P. 61, 82, 89, 112, 124, 165.

⁴ Barrett J. L., Keil F. Conceptualizing a nonnatural entity: Anthropomorphism in God concepts // *Cognitive Psychology*. — Vol. 31 (1996). — P. 219-247.

⁵ См.: Saler B. Supernatural as a western category // *Ethos*. — Vol. 5 (1977). — P. 31-53.

⁶ Pyysiäinen I., Ketola K. Op. cit. — P. 207-214; Pyysiäinen I. How religion works: Towards a new cognitive science of religion (Cognition & Culture Book Series 1). — Leiden: Brill, 2001. — P. 9-23.

Несколько иную точку зрения предлагает Стюарт Гатри¹, согласно которому отличительной чертой религии является вера в человекоподобные, но нечеловеческие существа. Такие антропоморфизм и анимизм вытекают из того факта, что восприятие в принципе имеет инференциальный характер, а наши инференции направлены на то, чтобы приписать максимум организации перцептивным стимулам. Следовательно, людям свойственно видеть «лица в облаках», смысл и цель во всех происходящих событиях и т.п. Это дало нам эволюционное преимущество: например, всегда лучше перепутать шелест ветра в высокой траве со змеей, чем наоборот. Религиозные представления о нечеловеческих, но человекоподобных существах являются одним из проявлений этой общей склонности к анимизму и антропоморфизации. Но что именно отличает религиозный анимизм и антропоморфизм от других форм того же самого феномена, Гатри не уточняет. Однако он не хочет отказываться от категории «религия», хотя и считает ее всего лишь конструкцией, основанной на прототипическом эффекте неких особенно выдающихся феноменов².

Следовательно, понимание религии как веры в бога (богов), сверхчеловеческих агентов и т.п. сопряжено с большими трудностями, несмотря на наше интуитивное представление о том, что некоторые из таких существ играют в религии важную роль. Как хорошо известно, буддизм является излюбленным примером ученых, утверждающих, что нам нужно найти какой-то другой способ определения религии, чем тот, который основывается на представлении о вере в богов или сверхчеловеческих существ³. Поэтому, чтобы по-новому подойти к понятиям «Бог» и «религия», по-видимому, следует пересмотреть вопрос о божественности Будды. Я не пытаюсь сконструировать новую «дефиницию» религии — в дефинициях мы только редуцируем определяемые понятия к неопределяемым, лишаясь значительных преимуществ, предоставляемых эмпирическим подходом. Теории более важны, чем определения⁴.

БУДДА, БУДДЫ И БУДДОВОСТЬ

Жители Запада, впервые столкнувшиеся с буддизмом, под влиянием христианского мировоззрения называли Будду и будд богами. Однако со временем они поняли, что с точки зрения буддистов будды богами (*дэвы*)

¹ Guthrie S. A cognitive theory of religion // Current Anthropology. — Vol. 21 (1980). — P. 181-203; Idem. Faces in the clouds. — New York: Oxford University Press, 1993; Idem. Religion: What is it? // Journal for the Scientific Study of Religion. — Vol. 35 (1996). — P. 412-419.

² Ср.: Boyer P. What makes anthropomorphism natural: Intuitive ontology and cultural representations // The Journal of the Royal Anthropological Institute n.s. — Vol. 2 (1996). — P. 83-97; Saler B. Conceptualizing religion: Immanent anthropologists, transcendent natives, and unbound categories. With a new preface. — New York: Berghahn Books, 2000 [1993]; Pyysiäinen I. Religion and the counter-intuitive // Current approaches in the cognitive science of religion / Ed. by Pyysiäinen I., Anttonen V. — London: Continuum, 2002. — P. 111-133.

³ См., например: Durkheim É. The elementary forms of the religious life / Tr. by Swain J. W. — New York: The Free Press, 1965 [1912]. — P. 37-57; Herbrechtmeier W. Buddhism and the definition of religion: One more time // Journal for the Scientific Study of Religion. — Vol. 32 (1993). — P. 1-18.

⁴ См.: Boyer P. The Naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion. — Berkeley: University of California Press, 1994. — P. 32-34.

не являются¹. Но также они не являются обыкновенными людьми. Как отмечал покойный Я. В. де Йонг², простой дихотомии человек — Бог недостаточно для того, чтобы отразить особый статус Будды и будд в буддийской религии, — будды, скорее, являются существами *sui generis* и, таким образом, формируют третью категорию, в дополнение к «человеку» и «Богу».

Этьен Ламотт³ выделил три исследовательские традиции, связанные с пониманием личности Будды: мифологическую, рационалистическую и прагматическую. Эмиль Сенар⁴ и Хендрик Керн⁵, находившиеся под влиянием традиции мифологии природы в сравнительном религиоведении, усматривали в легенде о Будде персонификацию астральных феноменов — Керн даже сомневался в том, что человек по имени «Будда» когда-либо существовал. Рационалисты, напротив, считали, что за легендарной составляющей есть исторический стержень: Будда был для своих первых последователей всего лишь мудрецом и учителем этики, а также своего рода «психологии»⁶. Прагматическая традиция, наилучшим образом представленная самим Ламоттом⁷, подчеркивала, что легендарные компоненты содержатся даже в наиболее древних из имеющихся у нас записях, а потому в легенде о Будде не легко отличить факты от фантазии⁸. Тем не менее, позиция Ламотта, согласно которой «канонические» тексты лучше репрезентируют «настоящий» буддизм, чем неканонические, также подвергалась критике⁹.

Несмотря на тщательные усилия Андре Баро, очень трудно определить, как развивались различные представления о Будде¹⁰. Баро принима-

¹ См., например: Windisch E. Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde. — Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1917; Lubac H. de. La rencontre du bouddhisme et de l'occident. — Paris: Aubier, 1952; Schwab R. The oriental renaissance / Tr. by. Patterson-Black G., Reinking V. — New York: Columbia University Press, 1984 [1950]; Jong J. W. de. A brief history of Buddhist studies in Europe and America // The Eastern Buddhist n.s. — Vol. 7/1 (1974). — P. 55-106; Idem. The study of Buddhism: Problems and perspectives // J. W. de Jong, Buddhist studies / Ed. by Schopen G. — Berkeley: Asian Humanities Press, 1979. — P. 15-28.

² Ibid. — P. 27.

³ Lamotte É. La légende Bouddha // Revue de l'histoire des religions. — Vol. 134 (1948). — P. 37-49.

⁴ Senart É. Essai sur la légende du Buddha. — Paris: Journal asiatique, 1882 [1873-75].

⁵ Kern H. Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien / Uebers. von Jacobi H. — Bd. 1. — Leipzig: Otto Schulze, 1882-1884. — S. 296-356.

⁶ Например, см.: Oldenberg H. Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. — Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1903 [1881]. — S. 84-230; Rhys Davids T. W. Buddhism: Being a sketch of the life and teachings of Gautama the Buddha. — London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1880.

⁷ Lamotte É. La légende Bouddha // Revue de l'histoire des religions. — Vol. 134 (1948). — P. 37-71.

⁸ Также см.: Idem. Histoire du bouddhisme indien (Bibliothèque du Muséon. — Vol. 43). — Louvain: Université de Louvain, Institut Orientaliste, 1958. — P. 718-733; cp.: Thomas E. J. The life of Buddha as legend and history. — London: Routledge and Kegan Paul, 1975 [1927]; Idem. The history of Buddhist thought. — London: Routledge and Kegan Paul, 1971 [1933]. См.: Jong J. W. de. The study of Buddhism: Problems and perspectives // J. W. de Jong, Buddhist studies / Ed. by Schopen G. — Berkeley: Asian Humanities Press, 1979. — P. 23-26.

⁹ Pye M. Comparative hermeneutics in religion // Cardinal meaning / Ed. by Pye M., Morgan R. (Religion and Reason. — Vol. 6). — The Hague: Mouton, 1973. — P. 1-58.

¹⁰ См.: Bareau A. La date du nirvāna // Journal asiatique. — Vol. 241 (1953). — P. 27-62; Idem. La légende de la jeunesse du Buddha dans les Vinayapīṭaka anciens // Oriens Extremus. —

ет впервые выдвинутую Жаном Пшылуски¹ точку зрения, в соответствии с которой для своих первых последователей Будда был всего лишь человеком. Затем, в период империи Маурьев (322-185 до н.э.), Будду начали отождествлять с мифическим «царем, вращающим колесо» (*чакраварти-раджа*), и, следовательно, стали рассматривать его как уникальное существо или своего рода «функционального бога»². В последнее время предпринимались попытки интерпретировать и объяснять легенду о Будде в соответствии с ее предполагаемыми «символическими функциями» и «мифическими значениями»³.

Реальные представления буддистов о данном понятии до сих пор остаются не исследованными, за исключением работы Гананата Обейесекере⁴, посвященной изучению вопроса о том, как сингальские буддисты воспринимают Будду. На рациональном уровне сингальские буддисты понимают, что Будда умер, но на эмоциональном уровне чувствуют, что он каким-то образом присутствует в своих останках. Подобное представление требу-

Vol. 9 (1962). — P. 6-33; Idem. Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtraṭṭaka et les Vinayaṭṭaka anciens. — Vol. I. (Publications de l'École Française d'Extrême-orient. — Vol. 53). — Saigon, 1963; Idem. The superhuman personality of Buddha and its symbolism in the Mahāparinirvānasūtra of the Dharmaguptaka // Myths and symbols: Studies in honour of Mircea Eliade / Ed. by Kitagawa J., Long C. — Chicago: The University of Chicago Press, 1969. — P. 9-21; Idem. Recherches sur la biographie du Buddha. — Vol. II (Publications de l'École Française d'Extrême-orient. — Vol. 77). — Saigon, 1970-71; Idem. Le parinirvāna du Buddha et la naissance de la religion bouddhique // Bulletin de l'École Française d'Extrême-orient. — Vol. 59 (1974). — P. 275-299; Idem. La jeunesse du Buddha dans les Sūtraṭṭaka et les Vinayaṭṭaka anciens // Bulletin de l'École Française d'Extrême-orient. — Vol. 61 (1974). — P. 199-274; Idem. La composition et les étapes de la formation progressive du Mahāparinirvānasūtra ancien // Bulletin de l'École Française d'Extrême-orient. — Vol. 66 (1979). — P. 45-103; Idem. Le Buddha et Uruvilvā // Indianisme et bouddhisme: Melanges offerts a Mgr Étienne Lamotte (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain. — Vol. 23). — Louvain: Institut orientaliste, 1980. — P. 1-18.

¹ Przyłuski J. Le parinirvana et les funeraillles du Buddha // Journal asiatique. — Vol. 11 (1918). — P. 515-526, Idem. Le parinirvana et les funeraillles du Buddha // Journal asiatique. — Vol. 13 (1919). — P. 365-429; Idem. Le parinirvana et les funeraillles du Buddha // Journal asiatique. — Vol. 15 (1920). — P. 5-54.

² Idem. La légende de la jeunesse du Buddha dans les Vinayaṭṭaka anciens // Oriens Extremus. — Vol. 9 (1962). — P. 32-33; Idem. Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtraṭṭaka et les Vinayaṭṭaka anciens. — Vol. I (Publications de l'École Française d'Extrême-orient. — Vol. 53). — Saigon, 1963. — P. 361-362; Idem. The superhuman personality of Buddha and its symbolism in the Mahāparinirvānasūtra of the Dharmaguptaka // Myths and symbols: Studies in honour of Mircea Eliade / Ed. by Kitagawa J., Long C. — Chicago: The University of Chicago Press, 1969. — P. 9-21; Idem. Le parinirvāna du Buddha et la naissance de la religion bouddhique // Bulletin de l'École Française d'Extrême-orient. — Vol. 59 (1974). — P. 288; Idem. La composition et les étapes de la formation progressive du Mahāparinirvānasūtra ancien // Bulletin de l'École Française d'Extrême-orient. — Vol. 66 (1979). — P. 2, 64, 72-73.

³ Например, см.: Lévy P. Les “trois fonctions” dans la biographie du Buddha et la doctrine bouddhique // Studia Iranica. — Vol. 11 (1982). — P. 233-246; Elder G. R. Psychological [sic] observations on the “life of Gautama Buddha” // Buddhist and western psychology / Ed. by Katz N. — Boulder, Colorado: Prajñā Press (Shambhala Publications), 1983. — P. 25-38; Pyysiäinen I. The Buddha: A biographical image in relation to cosmic order // Mythology and cosmic order / Ed. by Gothóni R., Pentikäinen J. (Studia Fennica. — Vol. 32). — Helsinki: The Finnish Literature Society, 1987. — P. 115-123. См.: Pye M. The Buddha. — London: Duckworth, 1979.

⁴ Obeyesekere G. The Buddhist pantheon in Ceylon and its extensions // Anthropological studies in Theravāda Buddhism / Ed. by Nash M. (Cultural Report Series 13). — New Haven: Yale University Press, 1966. — P. 1-26.

ет дополнительной экспериментальной работы, наподобие исследований Джастина Барретта и Фрэнка Кейла. В ходе серии экспериментов Барретт и Кейл¹ показали, что у американских студентов есть две разновидности репрезентаций Бога. Так, теологическое представление основывается на повторяющихся культурных знаниях, таких как знания о том, что Бог всеведущ, всемогущ и т.д. Однако при выполнении задач на быстрое мышление в режиме реального времени люди бессознательно используют более человекоподобные репрезентации: например, Бог может ответить на молитву только после того, как сначала закончит отвечать на другую молитву. Впоследствии Барретт² повторил это исследование в Индии, заменив Бога Брахманом, Шивой, Вишну и Кришной (с использованием четырех разных историй) — результаты оказались практически одинаковыми. Такие же эксперименты необходимо провести, чтобы выяснить, как буддисты используют понятие «будда» в своем реальном мышлении.

Впрочем, ранние буддийские тексты подтверждают заявление де Йонга³ о том, что, согласно буддийским представлениям, Будда и будды являются разновидностью существ *sui generis*. Приведем несколько примеров. Так, в одном тхеравадском тексте Будда при ответе на вопрос говорит, что он является не богом (*дэва*), не «ангелом» (*гандхабба*), не «демоном» (*яккха*), не человеком, а буддой (*Āṅguttaranikāya* II 38-39). Он — «единственный, не имеет равных, не имеет двойников, несравнимый, бесподобный, несравненный, непревзойденный, лучший из двуногих» (*Āṅguttaranikāya* I 22). Кунде, кузнецу, Будда сказал, что предложенная им пища — которая в конце концов убила Будду, — такова, что ее не могут переварить ни боги, ни люди, но только *Татхагата* (т.е. Будда) (*Dīghanikāya* II 126-128).

Согласно буддийским представлениям, уникальность Будде придает именно тот предполагаемый факт, что некий внутренний опыт, природа которого описывается очень смутно, преобразовал страдающего и разочарованного Гаутаму в «полностью просветленного» (*самасамбудда*). Однако во всех этих текстах не уточняется, что конкретно должно было произойти в сознании Гаутамы в момент его «просветления». Слово *бодхи* («просветление») появляется только в *Махасаччака сутте* в связи с размышлениями Будды о возможности «другого пути к просветлению», помимо самоумерщвления. В предположительно более позднем отрывке *Винаяпитаки* мы читаем, что Гаутама недавно стал «полностью просветленным» (*паттамабхисамбудда*): очевидно, что под его «просветлением» понимается нечто, не требующее дальнейшего объяснения (*Vinayaṭṭakam* I 1).

Даже само слово *нирвана* встречается в ранних описаниях опыта Будды только в одном месте — в *Арияпариесана сутте*. Здесь говорится, что после долгих лет напрасных попыток, медитируя в окрестностях Урувелы, Будда внезапно достиг «совершенной свободы от зависимости, *ниббаны*», которая не подвластна ни рождению, ни старению, ни болезни, ни сожалению.

¹ Barrett J. L., Keil F. Conceptualizing a nonnatural entity: Anthropomorphism in God concepts // *Cognitive Psychology*. — Vol 31 (1996). — P. 219-247.

² Barrett J. L. Cognitive constraints on Hindu concepts of the divine // *Journal for the Scientific Study of Religion*. — Vol. 37 (1998). — P. 608-619.

³ Jong J. W. de. The study of Buddhism: Problems and perspectives // J. W. de Jong, *Buddhist studies* / Ed. by Schopen G. — Berkeley: Asian Humanities Press, 1979. — P. 27.

нию, ни страданию. В тот самый момент Гаутама осознал: «Мое освобождение (*вимутти*) прочно. Это рождение — последнее, не будет больше (пере)рождений» (*Маџџиманікāуа* I 167)¹.

Согласно *Суттам Махасаччака*, *Бхаябхерава* и *Дведхавитакка*, освобождению предшествовали четыре ступени медитативного сосредоточения (*дхьяна*) и три знания (*ньяна*). Будда так описывает свое состояние после достижения третьего знания: «Когда я полностью освободился, я понял: рождение разрушено, жизнь *Брахмы* прожита и задача выполнена. Новой жизни не будет» (*Маџџиманікāуа* I 17-23, 114-117, 247-249). Таким образом, *Арияпариесана сутта* абсолютно ничего не говорит о том, как Будда достиг своей *нирваны*, а *Маддџхима-никая* связывает освобождение с практикой четырех *дхьян* («медитативных состояний»), которые Будда, тем не менее, безуспешно практиковал в течение многих лет. *Дхьяны* описываются с помощью традиционной формулы, встречающейся в *Типитаке* 86 раз. Им приписываются четыре разные функции: 1) они подготавливают к прозрению (*випассана*); 2) подготавливают к четырем или пяти *арупадхьянам* («безобразным медитациям»); 3) подготавливают к «состояниям жизни, подобным состоянию *Брахмы*» (*брахмавихары*); или 4) являются самостоятельным способом достижения *нирваны*².

Что же касается трех *ньян* — способности помнить о своих предыдущих жизнях, способности видеть пере(рождение) и смерть всех живых существ и способности понимать, каким образом возникают и уничтожаются *асавы* («пагубные изменения»), — только последняя из них является специфически буддийской, остальные две входят в традиционный перечень шести паранормальных способностей (*абхинна*), известных по древнеиндийским источникам (*Ангуттаранікāуа* I 254-256)³. Следовательно, знание *асав* рассматривалось в качестве истинной сущности описываемого здесь «просветления»⁴.

Существуют четыре вида *асав*: чувственные наслаждения, становление, неведение и (позднее) «взгляды». Они появляются в *Типитаке* в стандартных описаниях процесса достижения *нирваны* посредством освобождения себя от *асав*, как в случае пяти обращенных Буддой человек, достигших *нирваны*, просто слушая его учение (*Винайапиџакані* I 10-20). Никаких дополнительных объяснений природы этого освобождения не предоставля-

¹ См.: Bareau A. Le Buddha et Uruvilvā // *Indianisme et bouddhisme: Melanges offerts a Mgr Étienne Lamotte* (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain. — Vol. 23). — Louvain: Institut orientaliste, 1980. — P. 1-18.

² Griffiths P. J. Buddhist jhāna: A form-critical study // *Religion*. — Vol. 13 (1983). — P. 57-59, 62-65.

³ См.: Jayatilleke K. N. Early Buddhist theory of knowledge. — London: George Allen & Unwin, 1963. — P. 437-438; Jaini P. S. On the sarvajñatva (omniscience) of Mahāvīra and the Buddha // *Buddhist studies in honour of I. B. Horner / Ed. by Cousins L. et al.* — Dordrecht: D. Reidel, 1974. — P. 71-90.

⁴ Déméville P. Sur la mémoire des existences antérieures // *Bulletin de l'École Française d'Extrême-orient*. — Vol. 27 (1927). — P. 283-298; Bareau A. Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtraṭṭakā et les Vinayaṭṭakā anciens. — Vol. I (Publications de l'École Française d'Extrême-orient. — Vol. 53). — Saigon, 1963. — P. 79-84.

ется, и в позднем буддизме *асавы* уже не играют ведущую роль¹. В какой-то момент времени вера в то, что четыре *дхьяны* приводят к уничтожению пагубных изменений, оказалась связана с точкой зрения, согласно которой в основе озарения лежит осознание «четырех благородных истин». Таким образом, истинная природа освобождающего озарения стала пониматься как соединение этих двух альтернатив².

Кроме того, существует (возможно, более позднее) представление о том, что Гаутама стремился к совершенному просветлению на протяжении нескольких циклов перерождений. Это означает, что перед своим последним воплощением в качестве Гаутамы он уже накопил определенные религиозные заслуги, так что, например, мог сам выбрать, в какой семье ему родиться³. И хотя воззрение, согласно которому в далеком прошлом Гаутаме предшествовали шесть других будд, не может принадлежать к самой ранней традиции, оно должно было появиться до раскола на несколько школ, поскольку в текстах разных школ имена этих шести будд совпадают. После периода *Сутр* число предшествующих будд возросло до 24 (например, *Buddhavaṃsa* и *Cariyāpiṭaka*). В *Сутрах* все еще отсутствует представление о том, что все живые существа могут достичь буддовости — жизненный путь *бодхисаттвы* (будды в будущем) впервые появляется в качестве альтернативы идеалу просветленного последователя (*архата*) в сарвастивадской литературе *Авадана* (*Dīghanikāya* II 225)⁴.

В Махаяне за концепцией жизненного пути *бодхисаттвы* последовала концепция «зародыша Татхагаты» или «лона Татхагаты» (*татхагатагарбха*), потенциально присутствующих в каждом живом существе⁵. Эту концепцию можно понимать тремя разными способами: 1) все живые существа являются сущностью («лоном») *Татхагаты*; 2) *Татхагата* тождественен внутренней сущности («зародышу») всех живых существ;

¹ Johansson R. E. A. The dynamic psychology of Early Buddhism (The Scandinavian Institute of Asian Studies: Monograph Series. — Vol. 37). — London and Malmö, 1985 [1979]. — P. 177; Masefield P. Divine revelation in Pāli Buddhism. — Colombo — London: The Sri Lanka Institute of Traditional Studies; George Allen and Unwin, 1986. — P. 85.

² Bronkhorst J. The two traditions of meditation in Ancient India. — Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1986. — P. 95-98, 100-104; ср.: Schmithausen L. On some aspects of descriptions or theories of “liberating insight” and “enlightenment” in early Buddhism // Studien zum Jainismus und Buddhismus (Alt- und Neu-Indische Studien. — Bd. 23) / Hrsg. von Bruhn K., Wezler A. — Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981. — S. 199-250.

³ См.: Bareau A. La légende de la jeunesse du Buddha dans les Vinayaṭika anciens // Oriens Extremus. — Vol. 9 (1962). — P. 6-33; Idem. Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtraṭika et les Vinayaṭika anciens. — Vol. I (Publications de l'École Française d'Extrême-orient. — Vol. 53). — Saigon, 1963; Idem. La jeunesse du Buddha dans les Sūtraṭika et les Vinayaṭika anciens // Bulletin de l'École Française d'Extrême-orient. — Vol. 61 (1974). — P. 199-274; Idem. Le Buddha et Uruvilvā // Indianisme et bouddhisme: Melanges offerts a Mgr Étienne Lamotte (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain. — Vol. 23). — Louvain: Institut orientaliste, 1980. — P. 118.

⁴ Thomas E. J. The history of Buddhist thought. — London: Routledge and Kegan Paul, 1971 [1933]. — P. 167-168; Foucher A. La vie du Bouddha. — Paris: Payot, 1949. — P. 148.

⁵ Ruegg D. S. La théorie du Tathāgatagarbha et du gotra (Publications de l'École Française d'Extrême-orient. — Vol. 70). — Saigon, 1969. — P. 31-32.

3) внутренняя сущность живых существ — это «зародыш» *Татхагаты* (например, *Ratnagotravibhāga*)¹.

Теория *татхагатагарбхи* тесно связана с концепцией «природы Будды» (по-китайски *фосин*, по-японски *буссё*:). Представление о том, что все живые существа содержат в себе природу Будды, было воспринято четырьмя главными школами китайского буддизма и затем распространилось в других восточноазиатских буддийских школах. О санскритском эквиваленте китайского *фосин* велось много споров, но в настоящее время термин *буддадхату* в целом является устоявшимся. Данное учение гласит, что все живые существа уже буддоподобны, просто они еще не осознали этого. Таким образом, под природой Будды понимают как возможность реализовать буддовость, так и саму буддовость². Не вдаваясь в тонкости учения Махаяны, я лишь хочу подчеркнуть разнообразие точек зрения на составляющие части буддовости и ее связь с другими важными метафизическими терминами. То, что некая буддовость существует, не подлежит сомнению, разнятся только ее концептуальные формулировки. Согласно многим махаянистским трактатам, такие основополагающие понятия, как «буддовость» и *нирвана*, являются просто «словами и знаками» и, следовательно, не соотносятся с Абсолютной Истиной (*параматха-сатья*)³. Но все же это никогда не означало, что буддийская практика бесполезна для духовного развития и от нее нужно отказаться⁴.

И хотя представления о *нирване* или «просветлении» Будды являются в данном отношении неясными, они, безусловно, чрезвычайно важны для определения того, что именно делает Будду и будд чем-то уникальным. Будда — «совершенно просветленный», кроме того, он достиг просветления собственными усилиями (в отличие от своих учеников) и желает привести к просветлению других (в отличие от *паччекабудд*, «пробужденных-для-себя»). Чем бы *нирвана* и совершенное просветление ни являлись, они служат отличительной чертой будд. Традиции говорят, что Будда нашел новый путь к «освобождению», не описывая однозначно, в чем в действительности он заключался (см. *Majjhimanikāya* I 163-166, 240-247; II 212). После «просветления» Будда подошел к пяти аскетам, с которыми до этого он практиковал аскезу, и так ответил на их приветствия: «Монахи, не называйте Татхагату по имени или словом «друг». Монахи, Татхагата — *архат*, полностью просветленный. Слушайте, монахи, я нашел бессмертие, я наставляю вас, я обучу *дхамме*» (*Vinayaṭīkā* I 8-10). Гаутама стал «буддой», чтобы это ни означало. Здесь важно именно то, что буддисты могут иметь представление об уникальности Будды и будд, не осознавая, в чем

¹ См.: Ibid.; Pyysiäinen I. Beyond language and reason. Mysticism in Indian Buddhism (Annales Academiae Scientiarum Fennicae: Dissertationes Humanarum Litterarum. — Vol. 66). — Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1993. — P. 108-110; King S. B. Buddha-Nature (SUNY Series in Buddhist Studies). — Albany: State University of New York Press, 1991. — P. 48-56.

² Ibid. — P. 48-56.

³ См.: Pyysiäinen I. Beyond language and reason. Mysticism in Indian Buddhism (Annales Academiae Scientiarum Fennicae: Dissertationes Humanarum Litterarum. — Vol. 66). — Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1993. — P. 104-124.

⁴ См.: Sharf R. H. Buddhist modernism and the rhetoric of meditative experience // Numen. — Vol. 42 (1995). — P. 228-283.

конкретно эта уникальность заключается, а понятие сущности Будды может выступать исходным пунктом рассуждений, даже если природа этой сущности остается неопределенной¹.

КОНТР-ИНТУИТИВНОСТЬ

В буддийской традиции Будда и будды однозначно отличаются от *дэв* («богов»). Тем не менее, необходимо заметить, что *дэвы* понимаются совершенно иначе, чем Бог в иудео-христиано-исламских традициях, несмотря на этимологическую связь *дэва* (*deva*) с латинским *deus*. Оба слова происходят от **deivos* («сияние, небо») (английский эквивалент *deus*, “god”, восходит к индоевропейскому *ghu-*, «звать, призывать»). Отрицая, что Будда является богом, ранние буддисты, безусловно, не отрицали иудео-христианского Бога — о нем они даже понятия не имели. Вместо этого, они отрицали современные им представления о *дэвах* и *ишварах* («Повелителях») (см. *Īśvarakartṛtvānirākṛtiḥ* Нагарджуны). В отличие от брахманских богов, Будда был человеком, который впоследствии стал буддой (чтобы это ни означало). Однако во многих чуть более поздних текстах он скорее похож на божественное существо, которое стало человеком, чем наоборот². В определенном смысле Будда действительно занимает в буддийской системе верований положение, аналогичное положению Бога в иудео-христианских представлениях. Вскоре я вернусь к этому вопросу.

Мы должны быть в состоянии определить, что именно отличает Будду и будд от людей в той мере, в которой они являются существами *sui generis* и, таким образом, от людей отличаются. Я полагаю, что последние теоретические разработки Паскаля Буайе³ предлагают нам хороший способ переосмысления отношений между буддами, богами и людьми⁴. Развивая свои представления об «интуитивной онтологии» (“*intuitive ontology*”) и тех ее контр-интуитивных (*counter-intuitive*) нарушениях, которые повсеместно обнаруживают себя в религиях, Буайе опирается на «онтологиче-

¹ Ahn W.-K., Kalish C., Gelman S. A., Medin D. L., Luhmann C., Atran S., Coley J. D., Shafto P. Why essences are essential in the psychology of concepts // *Cognition*. — Vol. 82 (2001). — P. 59-69.

² См.: Pyysiäinen I. *Beyond language and reason. Mysticism in Indian Buddhism* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae: Dissertationes Humanarum Litterarum. — Vol. 66). — Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1993. — P. 144.

³ Boyer P. *Cognitive constraints on cultural representations: Natural ontologies and religious ideas* // *Mapping the mind* / Ed. by Hirschfeld L. A., Gelman S. A. — Cambridge: Cambridge University Press, 1994. — P. 39-67; Idem. *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*. — Berkeley: University of California Press, 1994; Idem. *What makes anthropomorphism natural: Intuitive ontology and cultural representations* // *The Journal of the Royal Anthropological Institute n.s.* — Vol. 2 (1996). — P. 83-97; Idem. *Evolution of the modern mind and the origins of culture: Religious concepts as a limiting case* // *Evolution and the human mind* / Ed. by Carruthers P., Chamberlain A. — Cambridge: Cambridge University Press, 2000. — P. 93-112; Idem. *Functional origins of religious concepts: ontological and strategic selection in evolved minds* // *The Journal of the Royal Anthropological Institute n.s.* — Vol. 6 (2000). — P. 195-214; Idem. *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. — New York: Basic Books, 2001.

⁴ См.: Pyysiäinen I. *How religion works: Towards a new cognitive science of religion* (Cognition & Culture Book Series 1). — Leiden: Brill, 2001. — P. 9-23.

ское древо» Фреда Соммерза¹ и предложенный Фрэнком Кейлом² способ применения данной концепции в эмпирических исследованиях. Соммерз³ утверждает, что онтологические различия проявляются в виде предикативных ограничений: любой термин может иметь только определенные виды предикатов; таким образом, знание некоторых из них позволяет нам предсказывать остальные подходящие предикаты. Кейл⁴ в свою очередь провел экспериментальное исследование развития онтологических различий у маленьких детей. Его результаты в общем и целом, по-видимому, подтверждают предположения Соммерза, несмотря на небольшое расхождение в используемых категориях. Даже дошкольники способны ментально репрезентировать онтологические различия. Тем не менее такое знание интуитивно: субъекты необязательно осознают наличие этого знания и не всегда могут его концептуализировать. И все же они способны, например, предсказывать допустимость различного рода предикатов: если что-то может кричать, тогда оно также может уставать; если что-то сделано из металла, то оно также может быть твердым и т.д., — даже если субъекты не знают, что собой представляет это что-то. Онтологический статус определенного термина выводится из его употребления и, как только этот статус установлен, термин можно подобающим образом использовать.

Догадки Соммерза и Кейла можно дополнить доказательствами модулярности (*modularity*), т.е. домено-специфичности (*domain-specificity*), человеческого сознания, разрабатываемыми в эволюционной психологии и когнитивной науке⁵. Именно на этом основании Буайе сформулировал понятие «интуитивной онтологии», т.е. автоматического, интуитивного знания о делении объектов на определенные базовые онтологические категории, наряду с соответствующими механизмами мышления. Буайе утверждает, что существуют особые эволюционировавшие механизмы, которые каким-то образом генетически запрограммированы и неизбежно проявляются, когда субъект взрослеет в нормальных условиях. Таким об-

¹ Sommers F. The ordinary language tree // *Mind*. — Vol. 68 (1959). — P. 160-185.

² Keil F. C. *Semantic and conceptual development*. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

³ Sommers F. *Op. cit.*

⁴ Keil F. C. *Semantic and conceptual development*. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979; *Idem. Concepts, kinds, and cognitive development*. — Cambridge, MA: The MIT Press, 1996 [1989].

⁵ Например, см.: Atran S. *Cognitive foundations of natural history*. — Cambridge, etc.: Cambridge University Press, and Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1990; Tooby J., Cosmides L. *The psychological foundations of culture* // *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture* / Ed. by Barkow J. H., Cosmides L., Tooby J. — Oxford: Oxford University Press, 1995 [1992]. — P. 19-136; Cosmides L., Tooby J. *Origins of domain specificity: The evolution of functional organization* // *Mapping the mind* / Ed. by Hirschfeld L. A., Gelman S. A. — Cambridge: Cambridge University Press, 1994. — P. 85-116; Karmiloff-Smith A. *Beyond modularity: A developmental perspective on cognitive science*. — Cambridge, MA: MIT Press, 1992; Hirschfeld L. A., Gelman S. A. *Toward a topography of mind: An introduction to domain specificity* // *Mapping the mind* / Ed. by Hirschfeld L. A., Gelman S. A. — Cambridge: Cambridge University Press, 1994. — P. 3-35; Sperber D. *The modularity of thought and the epidemiology of representations* // *Mapping the mind* / Ed. by Hirschfeld L. A., Gelman S. A. — Cambridge: Cambridge University Press, 1994. — P. 39-67; Mithen S. *The prehistory of the mind*. — London: Phoenix, 1998 [1996].

разом, контекстуальные факторы играют роль в когнитивном развитии, несмотря на то, что само это развитие генетически обусловлено.

Буайе предоставляет слегка варьированный список интуитивных онтологических категорий. Когда он ссылается на работу Кейла, он пишет, что «онтологические категории, такие как АБСТРАКТНЫЙ ОБЪЕКТ, ЖИВОЕ СУЩЕСТВО, ЖИВОТНОЕ, СОБЫТИЕ и т.д., расположены на таксономическом древе в соответствии с определенными формальными отношениями»¹. В работе 1996 года он говорит: «Позвольте мне сначала рассмотреть онтологические различия между такими доменными структурами, как ЛИЧНОСТИ, АРТЕФАКТЫ, ОДУШЕВЛЕННЫЕ СУЩЕСТВА, СОБЫТИЯ и АБСТРАКТНЫЕ ОБЪЕКТЫ»². И снова мы читаем: «Интуитивные онтологии охватывают «народные теории» (*folk theories*) широких доменных структур, например: ЛИЧНОСТЬ, ЖИВОТНОЕ, РАСТЕНИЕ или АРТЕФАКТ»³. Далее он пишет, ссылаясь на свои ранние работы: «Действительно, «каталог», который оперирует только категориями личности, животного и артефакта и включает только ветви физических и когнитивных свойств, связанных с этими категориями, фактически исчерпывает культурные вариации в данной области (Boyer 1996; 1998)»⁴. В еще одной работе Буайе⁵ проводит различия между ЛИЧНОСТЯМИ, ЖИВОТНЫМИ, РАСТЕНИЯМИ, АРТЕФАКТАМИ и ПРИРОДНЫМИ ОБЪЕКТАМИ. Барретт⁶, ссылаясь на Буайе⁷, выделяет следующие категории: личности, животные, растения, артефакты и природные неживые объекты.

В чем бы ни заключалось самое главное различие и как бы оно ни обогащалось в процессе взросления, важно то, что оно формирует естественную основу контр-интуитивных репрезентаций различных религиозных традиций. «Контр-интуитивность» (*“counter-intuitiveness”*) — это технический термин, обозначающий нарушения интуитивных ожиданий в отношении онтологических категорий, поэтому, как недавно было замечено⁸, термин «контр-онтологический» (*“counter-ontological”*) в данном случае был бы более уместен. Необходимо понимать, что здесь речь идет о нарушениях неосознаваемых, *интуитивных*, ожиданий, а не открыто

¹ Boyer P. The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion. — Berkeley: University of California Press, 1994. — P. 101.

² Idem. What makes anthropomorphism natural: Intuitive ontology and cultural representations // The Journal of the Royal Anthropological Institute n.s. — Vol. 2 (1996). — P. 84.

³ Idem. Cognitive tracks of cultural inheritance: How evolved intuitive ontology governs cultural transmission // American Anthropologist. — Vol. 100 (1998). — P. 878.

⁴ Idem. Evolution of the modern mind and the origins of culture: Religious concepts as a limiting case // Evolution and the human mind / Ed. by Carruthers P., Chamberlain A. — Cambridge: Cambridge University Press, 2000. — P. 103.

⁵ Idem. Functional origins of religious concepts: ontological and strategic selection in evolved minds // The Journal of the Royal Anthropological Institute n.s. — Vol. 6 (2000). — P. 198.

⁶ Barrett J. L. Exploring the natural foundations of religion // Trends in Cognitive Sciences. — Vol. 4 (2000). — P. 29-34.

⁷ Boyer P. Evolution of the modern mind and the origins of culture: Religious concepts as a limiting case // Evolution and the human mind / Ed. by Carruthers P., Chamberlain A. — Cambridge: Cambridge University Press, 2000. — P. 93-112.

⁸ Idem. Religion explained: The evolutionary origins of religious thought. — New York: Basic Books, 2001. — P. 65.

принимаемых взглядов, теорий или «мировоззрений». Термин «контр-интуитивный» также не подразумевает смешного, странного или ложного, он только указывает на то, что противоречит общечеловеческим интуитивным ожиданиям в отношении поведения объектов. Нарушение этих ожиданий происходит либо посредством привнесения в репрезентацию свойства, которым с интуитивной точки зрения она не может обладать, либо через исключение того свойства, которое она интуитивно должна иметь. Так, например, формируются представления о бестелесных личностях (богах, духах и пр.) и о различных артефактах, обладающих психическими качествами (например, о слышащей молитвы статуе). Исходя из этого, мы в принципе можем создать «каталог сверхъестественного», т.е. составить посредством обыкновенной перекрестной таблицы список различных возможных форм контр-интуитивных репрезентаций¹. Согласно Барретту, такие контр-интуитивные репрезентации образуют категорию «религиозных представлений», а понятия, которые просто подтверждают интуитивные онтологии, являются *ipso facto* нерелигиозными, несмотря на то, что сама по себе контр-интуитивность нельзя считать достаточным критерием религии².

Именно контр-интуитивность придает религиозным понятиям интересный и привлекающий внимание характер, но только их интуитивные свойства позволяют делать из них выводы. Таким образом, при устной передаче именно оптимальная контр-интуитивность дает религиозным понятиям и представлениям преимущество в процессе культурного отбора. Они содержат одно заметное нарушение интуитивных ожиданий, оставаясь при этом интуитивными в других отношениях. Поэтому религиозные понятия обладают таким инференциальным потенциалом, который делает их полезными с обыденной точки зрения. Например, слышащая молитвы статуя содержит только одно нарушение ожиданий: физический объект, который слышит. Статуя, слышащая молитвы на расстоянии 100 миль, является слишком сложным представлением и поэтому вряд ли сохранится

¹ Idem. Cognitive constraints on cultural representations: Natural ontologies and religious ideas // Mapping the mind / Ed. by Hirschfeld L. A., Gelman S. A. — Cambridge: Cambridge University Press, 1994. — P. 39-67; Idem. The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion. — Berkeley: University of California Press, 1994; Idem. Evolution of the modern mind and the origins of culture: Religious concepts as a limiting case // Evolution and the human mind / Ed. by Carruthers P., Chamberlain A. — Cambridge: Cambridge University Press, 2000. — P. 93-112; Idem. Functional origins of religious concepts: ontological and strategic selection in evolved minds // The Journal of the Royal Anthropological Institute n.s. — Vol. 6 (2000). — P. 196-199; Idem. Religion explained: The evolutionary origins of religious thought. — New York: Basic Books, 2001. — P. 61-71; Barrett J. L. Exploring the natural foundations of religion // Trends in Cognitive Sciences. — Vol. 4 (2000). — P. 29-34.

² Boyer P. Cognitive constraints on cultural representations: Natural ontologies and religious ideas // Mapping the mind / Ed. by Hirschfeld L. A., Gelman S. A. — Cambridge: Cambridge University Press, 1994. — P. 406; Idem. The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion. — Berkeley: University of California Press, 1994. — P. 122, 124. Также см.: Atran S. Modes of thinking about living kinds // Modes of thought / Ed. by Olson D. R., Torrance N. — New York: Cambridge University Press, 1996. — P. 234; Idem. Folk biology and the anthropology of science: Cognitive universals and cultural particulars // Behavioral and Brain Sciences. — Vol. 21 (1998). — P. 547-609; Pyysiäinen I. How religion works: Towards a new cognitive science of religion (Cognition & Culture Book Series 1). — Leiden: Brill, 2001. — P. 197-236.

в процессе культурной передачи, не подвергаясь при этом упрощению¹. Поэтому мы не сталкиваемся в народных теориях с такими репрезентациями, как «кошка, которая никогда не умирает, имеет крылья, сделана из стали, переживает время задом наперед, живет под водой и говорит по-русски»².

В религиозных репрезентациях нарушения биологических ожиданий чаще всего связаны с рождением и смертью: рождение богов, святых и т.п. в каком-то смысле необычно, кроме того, в их смерти также есть что-то удивительное, либо же они вовсе не умирают. Среди других биологических нарушений ожиданий следует упомянуть необычный размер и прочие телесные аномалии, светящиеся тела и т.п. В числе нарушений интуитивной физики оказываются, например, различные чудесные деяния: хождение по воде, ясновидение, невидимость и т.д. Контр-интуитивная психология в свою очередь предполагает такие феномены, как всемогущество, телепатия и т.п. Очень часто нарушение затрагивает одновременно две или все три эти сферы³. Также следует заметить, что обнаружение контр-интуитивности в религиозных репрезентациях ничего не говорит нам об их истинности или значимости — этот вопрос остается открытым для различных интерпретаций.

Я полагаю, что репрезентации Будды и будд отличаются от репрезентаций людей в том смысле, что они содержат контр-интуитивные элементы. Однако в то же время эти репрезентации похожи на репрезентации людей постольку, поскольку они включают в себя народное психологическое представление об агенте, для которого характерна психология убеждения и желания (*belief and desire psychology*) (с определенными нестандартными элементами). Но это также означает, что репрезентации Будды и будд имеют много общего с репрезентациями богов: все они являются контр-интуитивными агентами. Я не буду останавливаться здесь на различных фантазийных образах будд и бодхисаттв, поскольку их «сверхчеловечность» в любом случае очевидна.

Такой подход объясняет наше интуитивное восприятие буддизма как религии, а также представление, согласно которому Будда и будды в некотором смысле относятся к той же категории, что и боги. Именно формальное свойство контр-интуитивности позволяет нам группировать Будду и будд вместе с богами, а специфическое содержание репрезентаций Будды и будд отличает их от репрезентаций богов. Кроме того, контр-интуитивные репрезентации можно различать по способу их применения.

¹ Boyer P. The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion. — Berkeley: University of California Press, 1994. — P. 113-119; Idem. Religion explained: The evolutionary origins of religious thought. — New York: Basic Books, 2001. — P. 61-89; Barrett J. L., Nyhof M. A. Spreading non-natural concepts: The role of intuitive conceptual structures in memory and transmission of cultural materials // The Journal of Cognition and Culture. — Vol. 1/1 (2001). — P. 69-100.

² Barrett J. L. Cognitive constraints on Hindu concepts of the divine // Journal for the Scientific Study of Religion. — Vol. 37 (1998). — P. 611.

³ См.: Loomis C. G. White magic. — Cambridge, MA: The Medieval Academy of America, 1948; Thompson S. Motif-index of folk-literature: A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends. — 6 vols. — Copenhagen: Rosenkilde and Bagger, 1955-59; Pyysiäinen I. Mind and miracles // Zygon. — Vol. 37/3 (2002). — P. 729-740.

С моей точки зрения, функции репрезентаций Будды и будд и репрезентаций Бога в иудео-христианской традиции частично совпадают, несмотря на некоторые важные различия. Ниже я приведу несколько примеров контр-интуитивных качеств Будды и будд, после чего кратко рассмотрю функции их репрезентаций. В заключение я выскажу свое мнение о возможности общезначимого понятия религии.

КОНТР-ИНТУИТИВНЫЕ КАЧЕСТВА БУДДЫ И БУДД

Репрезентации Будды и будд включают в себя множество различного рода нарушений интуитивных ожиданий. Поскольку не всегда можно отделить биологическое от физического или даже от психологического, я приведу примеры контр-интуитивных качеств Будды и будд, не пытаясь их как-то классифицировать. Однако очевидно, что все три описанные выше категории содержатся в контр-интуитивной репрезентации Будды и будд.

Что касается рождения Будды, говорят, что перед тем, как самостоятельно выбрать семью, в которой ему предстояло родиться, и войти в лоно своей матери, Будда пребывал в царстве счастливых небожителей. Затем, в должное время его мать забеременела, не вступая в половую связь со своим мужем (*Majjhimanikāya* III 119-124; *Dīghanikāya* II 12-15). В более поздних источниках ее сон о том, как *бодхисаттва* в виде белого слона вошел в ее лоно (или вышел из него) через ее правый бок, не повредив его при этом, описывается как реальное событие. Например, в *Махавасту* говорится, что рождение *бодхисаттвы* было непорочным в силу его кармических заслуг и что он спустился с небес на землю, чтобы пробудить ослепших людей (*Mahāvastu* I 77-78, 113-115, 134). Он родился в «умосотворенном» теле (*маномайякая*), выйдя из правого бока своей матери, но не проткнул при этом сам бок (*Mahāvastu* I 117-118, 174; II 18). Таким образом, Будда уже является не человеком, который стал буддой, а буддой, который стал человеком.

Смерть Будды также содержит контр-интуитивный образный ряд. Говорят, что перед смертью кожа Будды стала как бы светиться, после чего он объяснил, что так всегда происходит, когда будда достигает просветления или близок к вхождению в *паринирвану* (*Dīghanikāya* II 133-134). Также утверждают, что его смерть сопровождалась землетрясением (*Dīghanikāya* II 156). Наконец, согласно описаниям, Будда никогда не отвечал на вопрос о том, где он будет после смерти, что можно считать, либо не считать нарушением интуитивных ожиданий¹. Согласно буддийской традиции, *нирвана* не означает простого уничтожения. Такая позиция привела к проблеме, связанной с тем, что происходит после того, как просветленный умирает и более не рождается. Этот вопрос так и не получил окончательного ответа в буддийских текстах (см. *Majjhimanikāya* I 136-138; *Mahāprajñāpāramitāsāstra*, p. 155 Lamotte). С другой стороны, буддисты верят, что после смерти Будда присутствует в своих останках (см. выше).

¹ Ср.: Bering J., Bjorklund D. F. Simulation constraints on the development of death representations. (Paper presented to the conference Minds and Gods, sponsored by the University of Michigan and the John Templeton Foundation, in Ann Arbor, Michigan, in March 28-30, 2002).

Существует также точка зрения, согласно которой Будда появляется в различных формах или телах, например в «теле таковости» (*свабхавикакая*), «теле блаженства» (*самбхогакая*) и в «феноменальном теле» (*нирманакая*), описываемых в махаянистских источниках (например, *Ratnagotravibhāga*, pp. 289-290, 324; *Mahāyānasamgraha* X 1, X 6). Тело таковости — это невидимое и несоставное (*асамкрита*), непостижимое тело *Дхармы*, буддийский «Абсолют». Тело блаженства представляет собой «магическое» истечение (*нисьянда*) тела *Дхармы* и являет *Дхарму* на благо живых существ. Феноменальные тела — это тела различных исторических будд. Таким образом, Будда является в различных формах, никогда не покидая тела *Дхармы* (*Ratnagotravibhāga*, pp. 326-331; *Mahāyānasamgraha* X 1, X 6). Например, Асанга пишет, что, несмотря на преходящий характер тела блаженства и феноменального тела, тело Татхагаты (*Татхагатакая*) вечно, поскольку тело *Дхармы* представляет собой основу других двух тел, а блаженство и явления никогда не исчезают (*Mahāyānasamgraha* X 37)¹.

Также считают, что Будда имеет 32 великих и 80 малых признаков, отличающих мифических Великих Правителей (*чакравартинов*) и будд. К числу этих признаков относятся, например: изображения колёс с тысячью спиц на подошвах ног, перепончатые пальцы рук и ног, скрытый половой орган, пасть, как у льва, 40 зубов и т.п. (*Dīghanikāya* III 142-145). Вероятно, данный список восходит к древнеиндийской народной религии и, возможно, он был изменен в соответствии с обликом статуй Будды, сделанных в северо-западной Индии где-то в начале нашей эры².

Кроме того, существует мнение, согласно которому Будда обладал паранормальными способностями и творил чудеса, хотя хвастовство паранормальными способностями он осуждал. Помимо шести традиционных *абхинна* (см. выше), говорят, например, что Будда переправился через реку чудесным образом, не воспользовавшись паромом (*Dīghanikāya* II 83-98). В *Махавасту* школы *Локоттаравада* («трансценденталисты») в свою очередь утверждается, что будды имеют «надмировую» природу (*локоттара*). «В Буддах нет ничего соразмерного с этим миром, а все, что касается великих провидцев — трансцендентно (*локоттара*)» (*Mahāvastu* I 125).

Таким образом, репрезентации Будды и будд во многих отношениях противоречат повседневному онтологическим ожиданиям, тем не менее, в них сохраняется стержень интуитивной психологии убеждения и желания. Не только биологические и физические, но также и психологические ожидания нарушаются: Будда и будды не подчиняются обычным закономерным биологическим и физическим процессам, более того, мыслят они

¹ См.: Pyysiäinen I. Beyond language and reason. *Mysticism in Indian Buddhism* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae: Dissertationes Humanarum Litterarum. — Vol. 66). — Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1993. — P. 132-137; Lamotte É. *Histoire du bouddhisme indien* (Bibliothèque du Muséon. — Vol. 43). — Louvain: Université de Louvain, Institut Orientaliste, 1958. — P. 689-690.

² Thomas E. J. *The life of Buddha as legend and history*. — London: Routledge and Kegan Paul, 1975 [1927]. — P. 220-222; Lamotte É. *Histoire du bouddhisme indien* (Bibliothèque du Muséon. — Vol. 43). — Louvain: Université de Louvain, Institut Orientaliste, 1958. — P. 479-486; Bareau A. *The superhuman personality of Buddha and its symbolism in the Mahāparinirvānasūtra of the Dharmaguptaka // Myths and symbols: Studies in honour of Mircea Eliade / Ed. by Kitagawa J., Long C.* — Chicago: The University of Chicago Press, 1969. — P. 13.

тоже нестандартно. Несмотря на то, что Будда был человеком, его последующие репрезентации с течением времени постепенно становились все более контр-интуитивными.

Репрезентации Будды и будд имеют как контр-интуитивные, интуитивные и нормальные, так и странные, но не контр-интуитивные черты. Способ их сочетания противоречит концепции когнитивного оптимума (*cognitive optimum*) Буайе: здесь есть не единственное нарушение биологии или физики, а несколько, то же самое касается и психологии. Возможно, это объясняется тем фактом, что оптимум относится только к устно передаваемым народным традициям, в которых играют роль ограничения памяти¹. Специальные мнемонические техники и в особенности появление письменности позволяют сохранять и передавать чрезвычайно контр-интуитивные представления, которые при спонтанной, обычной передаче либо были бы утеряны, либо приобрели бы более простую форму². Отсюда следует, что, пока буддийская традиция передавалась устно, представления о Будде должны были иметь более простой характер, чем в поздних, письменных источниках. Отсюда не следует, что Будду репрезентировали посредством чисто интуитивных понятий, — мы можем прогнозировать только то, что его контр-интуитивные качества (если таковые имелись) были простыми. Таким образом, одна из причин, по которой поздние тексты изображают Будду с помощью чрезвычайно контр-интуитивных понятий, заключается в том, что раньше, при устной передаче традиции, это было еще невозможным.

БУДДА, БОГ И РЕЛИГИЯ

Категория контр-интуитивных агентов является широкой и разнообразной. Боги — это только один из примеров контр-интуитивных существ. В той мере, в которой вообще можно образовывать связную категорию богов, я полагаю, что боги играют роль «заинтересованных сторон» в человеческой социальной жизни³. Они знают и понимают все, что делают и думают люди, проявляют к этому интерес, а также, как считается, вмешиваются в человеческие дела, наказывая и вознаграждая нас в соответствии с нашими деяниями. Таким образом, боги напоминают любого человека, наделенного властью, за тем исключением, что они обладают контр-интуитивными качествами. Помимо этого, репрезентации богов используются для концептуализации и объяснения таких человеческих знаний, склонностей и предпочтений, которые по-другому трудно понять. Например, наше моральное знание частично образовано общечеловеческими предпочтениями и наклонностями, сформировавшимися в нашем сознании в процессе эволюции. Тем не менее, для нас когнитивно проще считать наши моральные интуиции чьей-то точкой зрения, а именно точ-

¹ См.: Rubin D. C. *Memory in oral traditions*. — New York: Oxford University Press, 1997 [1995].

² См.: Sperber D. *Explaining culture: A naturalistic approach*. — Oxford: Blackwell, 1996. — P. 74; Pyysiäinen I. *Holy Book — A treasury of the incomprehensible: The invention of writing and religious cognition // Numen*. — Vol. 46 (1999). — P. 269-290.

³ Boyer P. *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. — New York: Basic Books, 2001. — P. 189.

кой зрения бога. Приписывая моральные представления божественному разуму, мы одновременно объясняем эти представления (их существование и обязательный характер) и делаем сознательную обработку морального знания более легкой¹.

Как отмечает Буайе², взаимосвязь между религией и моралью допускает три взаимодополняющих объяснения: помимо модели заинтересованной стороны, под моралью можно понимать набор указаний, установленный богами, или полагать, что мораль основывается на примере достойных подражания существ, будь то *бодхисаттвы* или святые. На практике наиболее распространена именно модель заинтересованной стороны. То, что верно в отношении морали, также справедливо для множества других аспектов социальной жизни — боги являются ее неперменной составляющей. Мы понимаем, объясняем и ментально репрезентируем различные аспекты социальной жизни с помощью представлений о богах³. Переосмысливая богов в качестве «контр-интуитивных агентов», мы приходим к точному, теоретически обоснованному и эмпирически проверяемому понятию. С этой точки зрения, для религии характерно наличие репрезентаций (ментальных и публичных) контр-интуитивных агентов, к которым серьезно относится интересующая нас группа людей и которые используются в организации как социальной, так и личной жизни. Тем не менее, здесь меня не интересует подробная экспликация этой идеи⁴. Вместо этого, я лишь хочу показать, что Будда и будды самым очевидным образом принадлежат к категории контр-интуитивных существ и что буддизм, следовательно, не представляет проблемы для всеобщего понятия религии, даже в том случае, если мы рассматриваем его сквозь призму не только его письменных источников.

Первоисточники

Āṅguttaranikāya I-II

Ed. by Morris R. — London: The Pali Text Society, 1961-1976 [1885-1888].

Aśokāvadāna

В работе: Strong J. The legend of King Aśoka: A study and translation of the Aśokāvadāna. — Princeton: Princeton University Press, 1983. — P. 173-294.

Buddhavaṃsa

Buddhavaṃsa and Cariyāpiṭaka / Ed. by Jayawickrama N. A. — London: The Pali Text Society; Routledge and Kegan Paul, 1974.

Cariyāpiṭaka

См. выше.

¹ См.: Ibid. — P. 169-202; Pyysiäinen I. How religion works: Towards a new cognitive science of religion (Cognition & Culture Book Series 1). — Leiden: Brill, 2001. — P. 158-193.

² Boyer P. Religion explained: The evolutionary origins of religious thought. — New York: Basic Books, 2001. — P. 170-174.

³ См.: Ibid.; ср.: Durkheim É. The elementary forms of the religious life / Tr. by Swain J. W. — New York: The Free Press, 1965 [1912].

⁴ См.: Pyysiäinen I. How religion works: Towards a new cognitive science of religion (Cognition & Culture Book Series 1). — Leiden: Brill, 2001; Idem. Religion and the counter-intuitive // Current Approaches in the Cognitive Science of Religion / Ed. by Pyysiäinen I., Anttonen V. — London: Continuum, 2002. — P. 111-133.

- Dīghanikāya* II-III
Ed. by Rhys Davids T. W., Carpenter J. E. — London: The Pali Text Society; Luzac & Co., 1960-1966 [1903-1911].
- Mahāprajñāpāramitāsāstra*
Le traité de la grande vertu du sage de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra) / Tr. par Lamotte É. (Bibliothèque du Museon 18). — 2 vols. — Louvain: Institut Orientaliste, Bibliothèque de l'Université, 1944-1949.
- Mahāvastu* I-II
Mahāvastu I-III / Ed. by Senart É. — Paris: Société Asiatique, 1882-1897.
Sacred books of the Buddhists / Tr. by Jones J. J. — Vols. XVI, XVIII. — London: The Pali Text Society; Luzac & Co., 1949-1952.
- Mahāyānasamgraha*
La somme du grand véhicule d'Asaṅga / Tr. et ed. par Lamotte É. — I: Versions Tibétaine et Chinoise; II: Traduction et commentaire (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain. — Vol. 8.). — Louvain, 1973.
- Majjhimanikāya* I-III
Ed. by Trenckner V., Chalmers R. — London: The Pali Text Society; Luzac & Co., 1964, 1977 [1888, 1896, 1899].
- Nāgārjuna, *Īśvarakarṭṛtvānirākṛtiḥ*
В работе: Stcherbatsky Th. Papers of Th. Stcherbatsky / Tr. by Gupta H. C., ed. by Chattopadhyaya D. (Soviet Indology Series. — Vol. 2). — Calcutta: Indian Studies Past and Present, 1969. — P. 1-16.
- Ratnagoṭṭravibhāgaṭṭaratantra*
См. перевод в работе: Takasaki J. A study on the Ratnagoṭṭravibhāga (Uttaratantra), being a treatise on the Tathāgatagarbha theory of Mahayana Buddhism (Serie Orientale Roma. — Vol. 33). — Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1966.
- Samyuttanikāya* III-IV
Ed. by Feer L. — London: The Pali Text Society; Routledge and Kegan Paul, 1973, 1975 [1890, 1894].
- Vinayapiṭakam* I
Ed. by Oldenberg H. — London: Williams and Norgate, 1879.