

ЭДВАРД КОНЗЕ И СРАВНИТЕЛЬНО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЕ
ИЗУЧЕНИЕ ГНОСТИЦИЗМА



Биография Эдварда Конзе (Edward Conze, 1904-1979) не вписывается в обычные представления об академической карьере крупного ученого-гуманитария. В мемуарах, сочиненных по просьбе его друга и коллеги-буддолога Яна Виллема де Йонга¹ (Jan Willem de Jong, 1921-2000) и записанных уже под диктовку, он писал: «С ранних пор я был убежден, что пришел из высших миров; что великое знание буддизма Махаяны, которым я обладаю, нельзя объяснить тем, что я мог изучить в этой жизни, но оно основано на воспоминании о том, что я постиг давным-давно; и что я был послан к западным варварам, дабы смягчить их сердца проповедью Святой Праджня-Парамиты»². Автобиография Эдварда Конзе, фрагмент из которой мы процитировали, была опубликована в год его смерти под знаменательным названием «Воспоминания современного гностика».

Как нетрудно догадаться, Конзе одновременно был и буддологом, и практикующим буддистом, причем в его жизни оба эти аспекта были неразрывно связаны. Он начал свои занятия буддологией, когда ему было уже за сорок. За его плечами был долгий и нелегкий путь. «Всю свою жизнь, – писал Конзе, – я был чужестранцем на этой земле, нигде и никогда не чувствуя себя как дома. Мне также не случилось встретить кого-либо всецело родственного мне по духу или же того, кому я мог бы полностью доверять»³.

Сам Конзе выделял три периода своей жизни: первый, немецкий период, который длился вплоть до 1933 г., когда Гитлер пришел к власти и молодой марксист, коммунист был вынужден покинуть Германию; второй период, ознаменовавшийся угасанием политических интересов; наконец, третий, когда, начиная с 1948 г., Конзе на всю оставшуюся жизнь связывает себя с буддийской религией и буддологией.

Эберхард Юлиус Дитрих Конзе родился в Лондоне, в немецкой семье. Его отец был германским вице-консулом. С юных лет Конзе проявлял склонность к языкам. К 24 годам он знал 14 языков, включая санскрит. В том же возрасте увлекся теософией и астрологией⁴.

Первая встреча Конзе с буддизмом произошла, когда ему было 13 лет. В библиотеке отца он обнаружил книгу, содержащую цитаты из «Алмазной Сутры». «Когда я читал их, я чувствовал, что они излагают истину, которую я уже знал когда-то, но которая поблекла с тех пор, как я повзрослел»⁵. Конзе, однако, понял, что перевод, находящийся перед ним, не вполне точно воспроизводит оригинальный текст. Неудивительно: ведь это был «немецкий перевод английского перевода японского перевода китайского перевода санскритского оригинала. Так что я решил, что однажды заполучу оригинал, и ровно сорок лет спустя я опубликовал в Риме мое издание *Важдрачхедика Праджня-Парамиты*⁶, которое до сих пор рассматривается в качестве стандартного издания классического текста»⁷.

Образование Конзе получил в Германии, в университетах Тюбингена (где изучал право, которое быстро ему наскучило), Гейдельберга, Килья, Кёльна и Гамбурга. В Гейдельберге он занимается филологией и знакомится с Максом Гебхардом Лебрехтом Валлезером (Max Gebhard Lebrecht Wallerer, 1874-1954), одним из первых исследователей буддийской литературы Запредельной Мудрости⁸. Находясь под большим впечатлением от работы Генриха Шольца (Heinrich Scholz) по философии религии⁹, Конзе перебирается в Киль. В 1928 г. он защищает диссертацию «Понятие метафизики у Франсиско Суареса»¹⁰ (тема диссертации была подсказана Шольцем) и получает степень доктора философии. О своих студиях над «Метафизическими рассуждениями» Конзе писал в автобиографии: «Хотя латынь всегда была моим любимым предметом в школе, эта схоластическая латынь принципиально отличалась от латыни Цицерона, так что меня направили в иезуитский монастырь в Валькенбурге, Голландия, где я учил схоластическую латынь. Иезуиты произвели на меня огромное впечатление»¹¹. Благодаря иезуитам он впервые знакомится с идеей «вечной философии», причем сначала в роли вечной философии выступал марксизм. (Заметим, что именно о гностицизме как *philosophia perennis* рассуждает Конзе в переведенной нами статье). Он соглашается с идеей, высказанной в знаменитом стихотворении Гете «Завет» (перевод Н. Вильмонта):

Издревле правда нам открылась,
В сердцах высоких утвердилась:
Старинной правды не забудь!

В Кёльне Конзе встречает «гениального» Макса Шелера (Max Scheler, 1874-1928), родоначальника философской антропологии, учение которого, по признанию самого Конзе, оставило отпечаток на всем его дальнейшем творчестве. «Многие ярчайшие идеи в моих последующих публикациях восходят к нему»¹².

В 1932 г. выходит его книга «Закон противоречия: К теории диалектического материализма»¹³. В этой связи мы должны сказать кое-что об отношении Конзе к марксизму. На излете жизни Конзе писал: «без них (основных положений марксизма – *И. М.*) я бы не был тем, кем я стал, равно не сделал бы ту работу, которую сделал, не понял бы настолько хорошо историческое развитие современности, безошибочно предвидя все события, до того как они произошли, и плывя по течению истории»¹⁴. При этом Конзе различал «марксизм как *научное исследование механизмов, или же диалектики, капиталистического общества*» и «марксизм как *суррогат религии*»¹⁵. По этой причине Конзе всегда критически относился к русскому марксизму, предпочитая ему позицию Розы Люксембург. «Подобно ей я понимал социализм как восстановление доисторической чистоты и братолюбия человеческого рода, которые, по ее мнению, являлись “первобытным коммунизмом” (*Ur-Kommunismus*), а на мой взгляд – “вечной философией”. Так или иначе, мы выступали против догматов советского детерминизма и наивной советской веры в неотвратимость прогресса»¹⁶. Постепенно Конзе отошел от марксистской философии, и во многом это было связано с сомнениями в самом теоретическом основании марксистской экономической теории – трудовой теории стоимости – и ее критикой известным экономистом Йозефом Алоисом Шумпетером (Joseph Alois Schumpeter), с которым Конзе находился в приятельских отношениях.

В 1933 г. Конзе переезжает в Великобританию, недолгое время преподает немецкий язык. Здесь он пишет книги «Почему война? Руководство для тех, кто примет участие во Второй мировой войне»¹⁷ (1934), «Почему фашизм?»¹⁸ (1934), «Научный метод мышления: Введение в диалектический материализм»¹⁹ (1935), «Введение в диалектический материализм»²⁰

(1936) и «Испания сегодня. Революция и контрреволюция»²¹(1936). «Тон моих произведений был антифашистским, просоциалистическим, антиимпериалистическим и пацифистским»²².

«Повторное открытие» буддизма для Конзе произошло благодаря работам Дайсэцу Тэйтаро Судзуки (Daisetz Teitaro Suzuki, 1870-1966), многие из которых переведены на русский язык. Значительное влияние на будущего буддолога оказал также Хар Даял²³ (Har Dayal, 1884-1939), с которым Конзе был знаком лично. Так завершилось, пользуясь выражением самого Конзе, его «путешествие из марксизма в мистицизм»²⁴. Можно сказать, что политический идеализм сменился религиозным.

Во время Второй мировой войны он живет в фургоне в Нью-Форесте и занимается медитацией, тщательно следуя указаниям «Висуддхимагги» Буддхагхоши. Конзе называл это время «коротким героическим периодом»²⁵ в своей жизни: «Все теперь складывалось так, что позволяло мне предаться сосредоточенной медитации и упражняться в духовной жизни с необходимой безжалостностью. Я испытал великое ликование духа, и я не вижу смысла изливать свои чувства по этому поводу»²⁶. Спустя несколько лет, в 1956 г., вышла его книга «Буддийская медитация»²⁷, по поводу которой он писал: «В своей “Буддийской медитации” я намеревался предоставить основной текст Буддхагхоши для всех тех медитаций, которые я сам был способен практиковать в некоторой степени. ... Я нисколько не сомневаюсь, что распространение практики медитации в последние годы – одно из немногих благотворных событий, случившихся в мое время, и что в надлежащий час оно принесет несметную духовную пользу»²⁸.

Теперь нам предстоит рассказать о третьем, «буддологическом» периоде в жизни Конзе. В 1946 г. он издал в журнале «Срединный путь» свой перевод «Сутры сердца»²⁹. Эта небольшая публикация (одна журнальная страница) послужила началом многолетних исследований Конзе, посвященных Запредельной Мудрости. «Несомненно, – писал Ян Виллем де Йонг, – величайший вклад Конзе в буддологию – это его изучение литературы Праджня-Парамиты»³⁰. Результаты своих трудов Конзе изложил в монографии «Литература Праджня-Парамиты»³¹ (1960). «Хотя в этой книге всего 123 страницы, она представляет собой результат чудовищной по объему работы, выполненной в совершенстве в подчас непростых обстоятельствах за срок в 20 лет»³².

Первой книгой Конзе о буддийской религии стала во многом популярная по своему характеру работа «Буддизм. Его сущность и развитие»³³ (1951). Впоследствии она была переведена на французский (1952), немецкий (1953), итальянский (1955), датский (1971), японский (1975), испанский (1978) и, совсем недавно, русский³⁴ (2003) языки.

В книге «Буддийские тексты сквозь века» (1954) Конзе составил раздел по Махаяне³⁵. Замысел подобной антологии возник у него в результате знакомства с Дэвидом Снеллгроувом (David Snellgrove), одним из крупнейших специалистов по буддийской литературе тантр. В «Краткой энциклопедии живых вероисповеданий» (1959) Конзе принадлежит объемная статья о буддизме Махаяны³⁶. Антология «Буддийские писания»³⁷ (1959) содержит выполненные Конзе переводы многочисленных фрагментов текстов на языке пали и санскрите.

Стоит также выделить книгу «Буддийская мысль в Индии» (1962), которую сам он расценивал как свое величайшее достижение³⁸. При жизни Конзе были изданы два сборника его научных статей (1967 и 1975 гг.)³⁹.

Конзе преподавал религиоведение и буддологию в ряде университетов, включая университеты Лондона, Оксфорда, Саутгемптона, Вискосина, Вашингтона и Ланкастера, а также в университетах Калифорнии в Беркли и Санта-Барбаре. При этом отношении Конзе к академизму, к «чистой» науке было однозначно отрицательным: «Наши университеты – это при-

ложение к эксплуататорскому обществу, так что они неприветливы к людям, несущим духовное послание. У моих непосредственных предшественников – Судзуки и Кумарасвами – были самые незначительные связи с университетами. То же самое имело место с людьми вроде Шопенгауэра в прошлом. У других и того не было, как у Спинозы или у Марко Паллиса и Рене Генона – моих современников... Наши грабительские общества протягивают щупальца своего любопытства ко всем другим обществам, которые они желают уничтожить и над которыми хотят господствовать; таким образом, огромная духовная традиция Востока вынуждена стать объектом исследования»⁴⁰.

В 60-70-х гг. Конзе читает лекции в ряде университетов США, причем он очень популярен среди студентов. Однако вскоре ученый вынужден покинуть Штаты – за коммунистическое прошлое и открытую критику американского вторжения во Вьетнам. Умер Конзе в возрасте 75 лет в Шерборне⁴¹.

В завершение нашего биографического очерка мы хотим вновь процитировать слова Яна Виллема де Йонга: «Все написанное Конзе вдохновлено его глубокой личной погруженностью в учение Будды. Благодаря своим работам и преподавательской деятельности он привел многих к лучшему пониманию теорий и верований буддизма. Его пример и его дело и впредь будут вдохновлять грядущие поколения на изучение и исследование буддийских писаний»⁴².

Гностиковедческие⁴³ исследования Конзе ограничиваются единственной работой, значение которой, однако, трудно переоценить.

Лекцию на тему «Буддизм и гностицизм» Конзе впервые прочитал в Итальянском институте Среднего и Дальнего Востока (L'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, сокр. IsMEO) по просьбе другого выдающегося буддолога и его друга – Джузеппе Туччи (Giuseppe Tucci). Эту лекцию, каждый раз дополняя ее и корректируя, Конзе впоследствии прочитал в Москве (1960), Ванкувере (1964), Мессине (1966), Бонне (1969) и Беркли (1972). Конзе нарочно отмечает этот факт в автобиографии, говоря об особом значении гностиковедческой темы в своих исследованиях⁴⁴.

Работа Конзе представляет собой предельно краткий, конспективно изложенный анализ особенностей и характерных черт, общих буддийской и гностической религии. При этом исследователь настаивает на том, что эти сходства вовсе не носят случайный, поверхностный характер; напротив, они указывают на глубинное, сущностное родство «исторического» гностицизма и буддизма Махаяны.

Основные положения Конзе, тезисно изложенные в статье, так и не были полноценно разработаны в религиоведческом сообществе. Подробное, скрупулезное сравнительное исследование в этой области потребует сложения усилий специалистов-буддологов и гностиковедов. Будем надеяться, что подобный нелегкий научный труд будет проделан.

В этой связи мы хотели бы обратить внимание читателя на весьма интересные компаративистские исследования гностицизма у отечественных востоковедов. Мы имеем в виду даологические изыскания покойного Е.А. Торчинова, а также ряд работ В.К. Шохина, посвященных санкхья-йоге.

Уже Фердинанд Христиан Баур⁴⁵ (Ferdinand Christian Baur, 1792-1860), основатель Тюбингенской исторической школы, обратил внимание на аналогию между гностической антропологической триадой (духовные-душевные-перстные) и делением людей по преобладанию одной из трех гун (саттва-раджас-тамас), при котором к «адекватным» результатам предназначены только индивиды с явным преобладанием саттвы:

Когда к смерти идет воплощенный,
состоящий из гуны саттва, –
он миров безгрешных достигнет
обладателей высшего знанья.
Тот, кто в раджасе смерть встречает,
возродится средь скованных кармой;
если ж в тамасе тело покинет –
*возрождается в лонах нечистых*⁴⁶.

Как писал Рудольф Бультман, в силу антропологического акосмизма, присущего гностической религии, человек «вынужден отличать свое подлинное Я не только от тела, но и от души. Отсюда трихотомический характер антропологии в гнозисе: она различает тело, душу и самость»⁴⁷. Трихотомическую антропологию валентиниан излагает в своем ересиологическом труде Ириной Лионский: «Они признают три рода людей: духовный, земной, душевный, соответственно тому, как были Каин, Авель и Сиф, а поэтому и три естества, но не в каждом порознь, а вообще. Земное, учат они, обращается в тление; душевное же, если избрет лучшее, упокоится в среднем месте, если же – худшее, то поступит в подобное тому; а духовные начала, посеваемые Ахамофою, с того времени донныне в праведных душах обучаемые и воспитываемые здесь, – так как посылаются сюда незрелые, – достигают потом совершенства и отданы будут в невесты ангелам Спасителя, между тем как самые (животные) души необходимо будут всегда покоиться в среднем месте с Демиургом. И, деля опять самые души, говорят, что одни из них по природе добрые, а другие по природе злые; добрые те, которые бывают способны принять семя, а по природе злые – те, которые никогда не могут принять того семени»⁴⁸ (Adv. haer., I, 7, 4; ср. I, 6, 1-2). Согласно доктрине валентиниан, трем родам людей соответствуют три рода бытия: духовное, душевное и вещество (Adv. haer., I, 5, 1). Таким образом, трихотомическая антропология фундирована на онтологическом уровне.

И в санхье, и в гностицизме «избранный», в конечном счете, предрасположен к достижению высшего блага уже по самой своей «природе», тогда как имеющий другую «природу» в значительной мере в этих возможностях ограничен.

В.К. Шохин отмечает семантическое сходство термина *гнозис* с понятием *джняна* в санхья-йоге: «“Знание” санхьяйиков как источник спасения – извлечение духовной искры индивида из пелены мирового страдания, обусловленного неведением относительно его истинной природы» совпадает с основными коннотациями понятия *gnw'si*, каким оно предстает в гностических памятниках. Адепты санхьи «достигают и “исчисляют” посредством своего знания»⁴⁹ регион за регионом различных небожителей, их достоинства и недостатки, восходя на лучах солнца ко все более высоким небесным сферам»⁵⁰.

И в санхье, и в гностицизме антропология не отделена от космологии. «Человек мыслится лишь как продолжение макрокосма, а он, в свою очередь, является своеобразным продолжением индивида»⁵¹. В.К. Шохин указывает на примечательное сходство в построении *космогонии* у гностиков и санхьяйиков. «В обоих случаях речь идет о космогенезе мировых начал, не имеющем “авторства” в трансцендентной божественной личности, но иерархизированном – каждые низшие “восходят” к каждому высшим»⁵². В обоих случаях высшие начала не творят низшие (в силу присущей обеим традициям деперсонализации источника мирового бытия), но эмануруют в них. Налицо параллели в системе высших эонов; само возведение космических начал к супружеству мужского (Пуруша) и женского (пракрити) первоначал вполне сопоставимо с гностическими сизигиями.

Перечисляя сходства между гностицизмом и даосизмом (среди общих

черт, например, можно отметить эзотеризм и отсутствие идеи всеобщего спасения), Е.А. Торчинов тоже указывает на любопытные параллели между даосской и гностической космогонией. Главное же, отмечает российский исследователь, «что и даосизм и гностицизм, по существу, воспроизводят один и тот же исторический тип мышления – “космологический”, для которого характерно взаимоналожение, суперпозиции мифологического и логико-дискурсивного типов мышления». Как следствие, для даосизма и гностицизма равно характерна «вторичная» мифология – «мифология, в которой образы и мотивы архаического мифа выступают не в своей исходной непосредственности (или просто в качестве реликтов, пережитков), а в роли дериватов, трансформированных рефлексией дискурсивного мышления»⁵³. Показательно, что в корпус священных текстов даосизма «Дао Цзан» (кит. «Сокровищница Дао») вошло два манихейских произведения⁵⁴.

Вместе с тем и В.К. Шохин подчеркивает, что для гностицизма и для санкхья-йоги в равной мере характерна «вторичная» мифология⁵⁵. В своей классической работе по гностической религии Ханс Йонас также останавливается на этой особенности: «Следует отметить, что эта новая мифология, несмотря на некоторые подлинно “первичные” творения, была вторичной в том, что она вытекает из более древней мифологической традиции и выстраивает свою новую систему объектов из сознательно перетолкованных элементов сложного наследия»⁵⁶. В качестве примера Йонас называет гностическое представление о «спасенном Спасителе»: «очевидна связь гностического мотива Спасителя с древним соляренным мифом в религии природы: тема героя, позволяющего чудовищу себя поглотить и побеждающего его изнутри, чрезвычайно широко распространена в мифологии всего мира»⁵⁷.

Термин «вторичная мифология» был теоретически разработан одним из крупнейших отечественных востоковедов XX в. И.М. Дьяконовым. По его мнению, новые идеологические построения могут быть широко распространены лишь путем столь же широкого эмоционального воздействия. Поэтому идеологические построения облакаются в мифологические одежды, будь то пропаганда абсолютной монархии, династии, военная пропаганда или – начиная с поздней древности – этические (этико-догматические) учения. «Все это, – писал И.М. Дьяконов, – можно считать мифологией, *вторичной* по отношению к архаическим мифам»⁵⁸. Хорошей иллюстрацией подобного движения «от логоса к мифу» служат гностические зоны (др.-греч. αἰῶνες – век, вечность), которые представляют собой гипостазированные и персонифицированные абстракции.

Указывая на структурные сходства с гностицизмом, В.К. Шохин постулирует, что санкхья-йога есть индийский вариант гнозиса – основного типа развитой религиозной эзотерики, в которой определяющее место занимает процесс перестройки сознания адепта через его инициацию в «тайную доктрину» космологического и антропологического содержания и «путь восхождения» через освоение недоступных для непосвященных индивидуальных практик⁵⁹.

Одним из важнейших средств этого преобразования является порождение самих текстов, воспроизводящих учебную ситуацию посвящения адепта в эзотерическую мистерию и служащих картой, маршрутом для прохождения им пути в мир «нового сознания». В композиции таких текстов различимы четыре основные части: 1) обращение ученика к избранному учителю с просьбой разрешить его мировоззренчески-экзистенциальную «пограничную ситуацию», 2) изложение учителем «тайной доктрины», раскрывающей сокровенную структуру макро- и микрокосма особым, «иератическим», недоступным для непосвященных понятийным языком; 3) изложение учителем «пути восхождения», включающего иерархию стадий индивидуальной духовной практики; 4) окончательное посвя-

шение адепта в уже «готовую» традицию «избранников», благодаря которой он может уже сам транслировать ту мистерию знания, в которую его посвятили⁶⁰.

По мнению российского исследователя, предложенное «рабочее определение» объема понятия «гнозис» предполагает четкие границы между «гнозисом» и «гностицизмом»: второй из этих терминов распространяется на конкретные ближневосточные течения II-III вв., оппозиционные «церковному» христианству, тогда как первый – и на типологически параллельные гностицизму античные и восточные религиозные течения⁶¹.

Схожее различие между гнозисом и гностицизмом проводит отечественный исследователь А.Л. Хосроев. Понятие *гнозис*, по его мнению, следует использовать для обозначения особого религиозного *склада мысли*, или *менталитета*, с одной стороны, готового воспринимать различные влияния извне, с другой, – уже претендующего на исключительное обладание *знанием*. Такой склад мысли мог спонтанно возникать внутри уже существующих религиозных структур и не только становиться достоянием отдельных личностей, но и трансформироваться в целые религиозные движения: в платонизирующем язычестве это был *герметизм*, в христианстве – *гностицизм*⁶².

Согласно предложенной теоретической модели, с которой мы склонны согласиться, гностицизм – это особый тип религиозности. Та же самая идея была высказана в статье Эдварда Конзе, перевод которой мы предлагаем вниманию читателя.

Эдвард Конзе

БУДДИЗМ И ГНОЗИС

Тема моей статьи не нова для науки. Уже в 1828 г. Исаак Якоб Шмидт, немец, живший в России, опубликовал брошюру под названием «Über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhismus»⁶³ [«О родстве гностико-теософского учения с религиозными системами Востока, прежде всего с буддизмом» (*нем.*)], о которой не менее трех раз положительно отзывается Артур Шопенгауэр в своих сочинениях. За прошедшие 138 лет мы многому научились, и сегодня немец, живущий в Англии, постарается кратко обрисовать современное состояние вопроса, как оно ему представляется.

Под «буддизмом» в этом контексте я подразумеваю ту религию, которая распространилась около 100 до н.э. в форме Махаяны как самостоятельное течение и наиболее продуктивный период которой приходится на первые века нашей эры. Не все учения, представленные в этой статье, являются *исключительно* махаяническими. Некоторые из них можно обнаружить в «Хинаяне», либо потому, что они представляют собой более раннюю традицию, принятую всеми буддистами, либо потому, что «хинаянисты» когда-то заимствовали новые учения. Ибо Махаяна включает в основном четыре главных компонента: (1) древние буддийские идеи, которые ранее находились в пренебрежении, но ныне получили большую силу, (2) логические выводы, которые не были сделаны ранее, (3) реакцию на не-индийское мышление, и (4) восприятие обычаев и образа мысли народного благочестия.

Такой буддизм я намереваюсь сравнить скорее с «гнозисом», чем с «гностиками». Коннотации последнего термина столь неясны, что с целью найти его определение был специально созван Конгресс⁶⁴. Приверженцами гнозиса, на мой взгляд, следует называть тех, кто разделяет восемь положений, которые далее я конспективно изложу в своей статье и которые в различной степени могут быть обнаружены в большинстве разновидностей эллинистического мистицизма и его ответвлений⁶⁵. Все эти

традиции едины по своему духу, и хотя для специалиста по Ближнему Востоку различия между ними должны казаться существенными, для сравнительного исследования все они имеют несколько меньшее значение. Конечно, некоторые доктрины ближе к буддизму, чем другие. Например, если буддисту придется занять чью-либо сторону по вопросу, является ли мир (*kosmos*) [мир, мироздание (*др.-греч.*)] непоправимо злым (*kakovn* [зло (*др.-греч.*)]), то он по принципиальным соображениям выступит против Плотина⁶⁶ (поскольку для него все обусловленные вещи суть *дуккха*, страдание). Небольшой объем настоящей статьи вынуждает меня сосредоточиться на самом главном.

Теперь я изложу восемь основных общих черт у гнозиса и буддизма Махаяны.

(1) (а) Спасение достигается через *gnw' si*» [знание, познание (*др.-греч.*)], или *джняну*, ничто другое в конечном счете помочь не может. Оба слова этимологически происходят от одного индоевропейского корня. Их значения также весьма схожи. «Не только крещение освобождает, но и познание (*gnw'si*)» того, кем мы были, и чем мы стали; где мы были, и куда заброшены; куда мы спешим, и от чего искуплены; что есть рождение, и что есть возрождение»⁶⁷, как сказано в *Excerpta ex Theodoto*⁶⁸. Буддизм, в свою очередь, постулирует, что познание обусловленного со-порождения, достигнутое Буддой незадолго до просветления, развеивает все ложные представления строго по пунктам, перечисленным в валентинианской формуле⁶⁹. В обоих случаях простое постижение происхождения и природы этого мира освобождает нас от него и производит своего рода воссоединение с трансцендентальным Единым, тождественным нашей подлинной Самости.

(б) Делая отрицательные выводы из вышесказанного, буддизм провозглашает *неведение* (*авидья*) источником зла и отправным пунктом в цепи причинности. Это неведение отчасти представляет собой неспособность узреть подлинные обстоятельства бытия, отчасти – самообман, который, отвлекая наше внимание на мир, изготовленный нами самими, скрывает подлинную реальность, продаться к которой может лишь мудрость – наивысшая разновидность гнозиса⁷⁰. В Махаяне это означает, что неподлинные существа потворствуют себе во множестве пустых и напрасных грез, скрывающих Первоединое. Подобным образом некоторые, хотя, возможно, и не все, гностические системы недвусмысленно заявляют, что неведение – основной недостаток⁷¹, отчуждающий нас от подлинной реальности.

(с) Единственный источник гностического знания – откровение, при том, что каждый должен сам пережить соответствующий опыт⁷².

(2) Во-вторых, рассмотрим учение об *уровнях духовности*, в трех аспектах.

(а) Имеет место четкое разделение между аристократией *perfecti* [совершенных (*лат.*)], или Избранных, и средним классом *auditores* [слушателей (*лат.*)]⁷³. В буддизме подобное разделение проводится между *арьями* («святыми», или «благородными») и «глупыми обычными людьми» (*балапритхагджана*), которые занимают два различных уровня бытия, соответственно «мирской» («worldly») и «надмирный» («supramundane»). Посредственные люди всецело поглощены погоней за чувственными объектами либо бегством от них, в то время как святые, испытав духовное возрождение, обратились от этого мира к миру духа и добились независимости от обусловленных вещей, достаточной, чтобы действительно обратиться на Путь, ведущий в нирвану⁷⁴.

(б) Существует *качественное* различие между высшими разрядами духовно пробужденных и средним классом человечества. Они достигли положительно сверхчеловеческого масштаба, и никакие общие узы человечности не объединяют их с нами. Они победили смерть и стали бес-

смертны⁷⁵; стяжав божественную природу, они уподобились Богу⁷⁶ и, таким образом, заслуживают поклонения; Татхагаты абсолютно чисты, полностью всеведущи⁷⁷ и вездесущи. Основанием процесса спасения служит родство (*suggeveṇiā*) Спасителя и спасенного, поскольку оба имеют божественное происхождение. Учение о божественной искре, – нашей подлинной Самости⁷⁸, – несомненно является основополагающим для обоих учений. Согласно Махаяне, сокровенная суть человеческого существования – это «сама небесная природа, чистейший свет, *бодхичитта праkritи-прабхасвара*»⁷⁹. Спасение состоит в соединении бога, находящегося внутри нас, с богом вне нас⁸⁰.

(с) Разделение на «святых» и «глупцов, поглощенных мирским» («foolish worldlings») присутствует во всех буддийских сектах и, безусловно, восходит к древним временам. Лишь после 200 н. э. некоторые махаянисты добавили еще одно разделение, на этот раз проводя различие трех классов (*gotra* или *rahi*): предопределенных к спасению (*самьякта-нийата*), предопределенных к гибели (*митхьякта-нийата*) и тех, чья судьба не предопределена (*анийата*)⁸¹. Эта классификация, как показал Туччи (Tucci)⁸², соответствует знаменитому гностическому разделению на тех, кто имеет божественную сущность (*spermatikoi* [имеющие отношение к (божественному) семени (*др.-греч.*)]), тех, кто, не обладая божественной Самостью, не могут быть спасены из-за своей излишне материальной природы (*uḷlikoi* [перстные (*др.-греч.*)]) и тех, кто спасутся или не спасутся в зависимости от обстоятельств (*ycikoi* [душевные (*др.-греч.*)]). Туччи допускает гностическое влияние, и я готов с ним согласиться. Во-первых, те, на кого не распространяется спасение, лишены природы Будды, носят название *иччхантика*. До сих пор нет убедительного объяснения этимологического происхождения этого термина, все сказанное по этому поводу – либо догадки, либо нечто, относящееся к области Volksetymologie [народной этимологии (*нем.*)]⁸³. Во-вторых, совершенно непонятно, как детерминистское, почти кальвинистское положение о том, что эти люди прокляты навечно, поскольку они абсолютно недобродетельны⁸⁴, может быть в рамках буддизма логически выведено из собственно буддийских предпосылок. Наконец, в-третьих, для Махаяны это учение представляет собой чужеродное тело и находится в прямом конфликте с основополагающей доктриной: Абсолют, или «природа Будды», – один и тот же во всех обусловленных дхармах, следовательно, и во всех существах. В результате эта концепция стала предметом длительных дискуссий⁸⁵, в том числе и в Китае, причем было совершено немало попыток ее аннулировать, найти лазейку, через которую сила безграничного сострадания смогла бы как-то искупить этих людей.

(3) Третий пункт касается той ключевой роли, которую в обеих системах играет *Мудрость*. Мы рассмотрим мудрость в трех аспектах: (а) мудрость как архетип, (б) мудрость в ее космогонической функции и (с) мудрость как женское божество.

(а) Что касается первого момента, то можно было бы утверждать с полной уверенностью, будто я выхожу за пределы рассматриваемого вопроса, обращаясь к ветхозаветной «литературе Премудрости». Очевидно, однако, что она принадлежит к тому же религиозному комплексу и является творением непосредственных предшественников гностиков, равно как и источником вдохновения многих из них. Примечательно, что в течение одного и того же исторического периода – т.е. с 200 до н. э. – две различные цивилизации, одна в Средиземноморье, другая в Индии, сформулировали весьма сходные комплексы идей, касающиеся мудрости, причем каждая из них сделала это совершенно независимо, опираясь на своих собственных культурных предшественников. Вот некоторые сходные черты между Хокмой⁸⁶ и Софией с одной стороны и Праджня-Парамитой – с другой⁸⁷: та и другая женственны, и обе зовутся «матерями» или «корми-

лицами». Обе отождествляются с Законом (Тора и *Дхарма*), обе существовали во все времена, обе равнозначны самому Богу или Будде, обе являются супругами Яхве и Ваджрадхары⁸⁸, обе в высшей степени труднодостижимы, соответственно представляя собой либо дар Божий, либо плод могущества Будды, обе распределяют воды знания и хлеб жизни, обе всецело чисты, обе пребывают на небесах или в эмпирии, обе связаны с деревьями и обе сравниваются со светом. Мы вынуждены «зависеть» от них и принимать от них наказания. Они жизненно необходимы для царей и исчезнут в хаосе последних дней⁸⁹.

(b) Во множестве гностических систем немало сказано о *космогонической функции* Софии. Еще несколько лет назад каждый буддолог мог категорически заявить, что *Праджня* (даже в ухудшенной или падшей форме, если бы такое можно было помыслить) не имеет никакого отношения к творению мира, будучи всецело озабоченной его ликвидацией. Однако в 1959 г. вышло первое критическое издание буддийских тантр, и там, в *Хеваджра-тантре*⁹⁰, мы читаем со всей ясностью: «*Праджня* зовется Матерью, поскольку она дает рождение миру». Д-р Снеллгроув (Snellgrove), издатель тантры, отмечает присутствие в тексте «небуддийских представлений, в том смысле, что они не были должным образом ассимилированы и, кажется, находятся в противоречии с более широким контекстом»⁹¹. Эта частная идея *Праджни* настолько противоречит всему, чему только можно противоречить в концептуальном поле буддизма, что она должна была прийти извне, и гностики представляются наиболее вероятным источником тысячи тантр, которые никогда еще не были критически исследованы европейцами, то, вероятно, многие сюрпризы остаются для нас пока в запасе.

(c) Возможно, самым радикальным нововведением Махаяны стало почитание *женских* божеств. Как обычно, даты неточны, но к 400 н. э. женские божества, и среди них *Праджня-Парамита*, были фиксированными объектами поклонения. *Праджня-Парамита* была объявлена Матерью Будд раньше всего⁹². Короче говоря, если есть смысл различать «матриархальные» и «патриархальные» религии, то Махаяна и гностицизм более «матриархальны»⁹³, чем Хинаяна или протестантизм. Впоследствии в тантрах супруги будд и бодхисаттв (и как следствие – девушки, участвующие в ритуальных половых сношениях с тантристами-*сиддхами*) стали известны как *праджни* и *видьи*⁹⁴. Примечательное совпадение: за несколько веков до этого София была названа пригодной для половых сношений⁹⁵; чуть позже гностик Симон назвал свою супругу Елену, проститутку⁹⁶, которую он подобрал в публичном доме в Тире, «Софией» (= *праджня*) и «Энной» (= *видья*)⁹⁷.

(4) Махаяна и гностики одинаково безразличны к *историческим фактам*, тяготея к тому, чтобы заменить их *мифами*. Это очевидно как минимум в двух случаях.

(a) *Докетическое* истолкование жизни Основателя. Не мне следует распространяться о докетизме гностиков⁹⁸. Махаяна же утверждает, что физическое тело Будды, его человеческая и земная жизнь, его рождение, просветление и смерть в действительности не были действительными, будучи не более чем магическим спектаклем, разыгранным, чтобы обучить и пробудить людей. Я процитирую *Сутру Лотоса Благого Закона*: «Хотя в действительности Татхагата не вошел в нирвану, он разыграл этот спектакль на благо тех, кого следует обучить»⁹⁹. Подлинного Будду не стоит путать с историческим Буддой, последний был лишь призрачным телом, которое Он выставил напоказ.

(b) Подлинность письменной традиции устанавливается ссылкой на лица и события, для которых нет места в каркасе обозримой и поддающейся проверке человеческой истории, и их первоначальное откровение обычно

совершается не на Земле, ни среди людей¹⁰⁰, и часто – в начале времен. *Пистис София* представляет собой поучение воскресшего Христа, другой текст приписывается «Поймандру, Уму Всевластия»¹⁰¹, манихейская *Кефалайа* дана в откровении «Параклитом живым»¹⁰², а герметическая традиция возводит себя к Гермесу Трисмегисту, отождествленному с Тотом. Точно так же все махаянские писания были вдохновлены и составлены мифологическими персонажами, такими как Майтрея, Амиитабха, Авалокитешвара или Манджушри¹⁰³. Цепь передатчиков *Гухьясамайи*, к примеру, начинается с будды Ваджрадхары и бодхисаттвы Ваджрапани, и лишь затем называются некоторые исторические имена¹⁰⁴. Герметисты имели обыкновение раскапывать книги, скрытые богоподобными мудрецами в далеком прошлом (*e j x e m a v s t e u s e* [обнаружено (*др.-греч.*)] – это технический термин), подобным образом источником веры тибетских школ Ньингма-па и Гелуг-па являются *терма*, или сокрытые тексты, которые были спрятаны буддами или святыми (особ. Падмасамбхавой) и впоследствии вновь обнаружены людьми, предназначенными к этому, часто с помощью *дакини*, или «небожителей»¹⁰⁵.

(5) Неотъемлемой частью обеих систем является склонность к *антиномизму*. Эта щекотливая тема может быть рассмотрена как с точки зрения теории, так и с точки зрения практики. Проблем нет, покуда дело касается *теории*. Экзальтированное состояние духа, порожденное в совершенном человеке силой всеведения, должно с необходимостью послужить причиной явного презрения к ничтожным требованиям общепринятой морали. Как следствие, некоторые гностические секты учили, что некогда человек уже достиг спасения, так что он свободен пренебречь нравственными обязательствами¹⁰⁶. Сходным образом некоторые махаянисты были настолько опьянены теми высотами, на которые их занесло совершенство мудрости, что сочли моральное поведение недостойным их внимания. Тем временем другие покидали свой путь совершенствования, дабы продемонстрировать свободу духа, сознательно нарушая все нравственные предписания как предназначенные лишь для низшего рода¹⁰⁷. Что до *практики*, то здесь другое дело. В какой мере символика пола предполагает половую активность? Совершали ли эти святые когда-либо те мерзости, которые столь свободно одобряли на словах? Как я предполагаю, ответ заключается в том, что, хотя кто-то совершал, а кто-то нет, их противники воспользовались по максимуму теми, кто совершал. Отцы Церкви красноречиво повествовали о злодеяниях гностиков, однако сочинения, недавно обнаруженные в Хенобоскионе, вряд ли это подтверждают. Вот и все, что стоит сказать. Более внимательное исследование действительного поведения этих людей послужило бы лишь потворству грубой и похотливой любознательности.

(6) В отличие от теистических религий, Махаяна и гнозис равно различают безмятежное и неподвижное *божество* и деятельного *бога-творца*; последнего они помещают на более низкий уровень иерархии. Первый же, как говорили герметисты, «Невыразимый, Несказанный, Именуемый в молчании»¹⁰⁸. Таким же образом буддисты по любому поводу рассуждают об Абсолюте, которого они отождествляют с нирваной, Буддой, царством Дхармы, Таковостью и т. д. Демург, в свою очередь, является вторичным божественным существом, которое, будучи гордым, честолюбивым и нечистым духом, сотворило полностью неудовлетворительный мир¹⁰⁹. Его буддийский двойник отчасти представляет собой индуистского бога Брахму, который по своей глупости завирает, якобы он сотворил этот космос¹¹⁰, хотя на самом деле космос автоматически производят циклы эволюции и инволюции, происходящие во все времена. Но, не смотря на то, что мир может претерпеть изменение, ныне он, в любом случае, находится во владении злой силы, Сатаны или демона Мары¹¹¹.

(7) Обе системы с презрением относятся к дешевой популярности, а их писания обращены к посвященным и недоступны толпе. Как следствие, всюду мы встречаем склонность к таинственному, загадочному, сокровенному, сокрытому, эзотерическому. В буддизме эта тенденция усиливалась со временем. Первым шагом стала (ок. 300 г. н. э.) во многом йогачаринская концепция *самбхабхашья*, согласно которой слова имеют как явный, так и скрытый смысл, и сочинения, составленные под влиянием Йогачары, создали немало таких «скрытых смыслов»¹¹². Второй шаг – это широкое усвоение эзотерической терминологии, непонятной без устных пояснений *гуру*, что скорее скрывало, чем раскрывало передаваемое содержание. Многие тантры, а также некоторые чаньские сочинения¹¹³, были составлены в таком стиле.

(8) Последняя по счету, но не по значению общая черта состоит в том, что обе системы усвоили *монистическую* метафизику. Монистическую в том смысле, что она предписывает разуму, чувствам и воле отречься от вечногo разнообразия и пропагандирует, более или менее эксплицитно, воссоединение с Единым, которое упраздняет мир множественности¹¹⁴. И та, и другая система иногда принимает на вооружение диалектическую критику всех мыслительных построений, которая выставляет их бессодержательными и внутренне противоречивыми фикциями, продуктами воображения. Эти фикции должны быть одновременно и отброшены, и неким образом сохранены для того, чтобы стало возможным представление о невыразимом Едином¹¹⁵.

Таковы мои основные восемь пунктов. У нас нет места для обсуждения многочисленных, хотя и менее значительных аналогий. В любом случае, если таковы сходства, то в чем заключаются *различия*? Основных различий три. (1) Интеллектуальные категории, в которые были облечены эти теории, локальны: в одном случае они позаимствованы из Абхидхармы, в другом – из греческой философии; точно так же разнятся мифологические персонажи. (2) Если сравнить гностиков с буддистами, первые покажутся повинными в непомерном мифотворчестве, хотя, как мне представляется, некоторые христианские авторы, и древние, и современные, несколько преувеличили его значение. С этой точки зрения был прав проф. Ф.Р. Хамм (F.H. Hamm), возражая мне, что «*der Tenor*» («тенор» (нем.)) гностических сочинений о Софии сущностно отличается от «тенора» буддийской литературы Премудрости¹¹⁶. (3) Признавая, что человек, изначально пребывая в более совершенном состоянии, был впоследствии низвергнут в мир, гностики проявили немалую изобретательность в попытках описать процесс, вызвавший это падение. В классическом буддизме мы не встречаем никакого интереса к тому, что могло предшествовать неведению. Все, что следует знать, – как достигнуть спасения, а не как спасение стало необходимым. Оговоримся, что поздние йогачарины, особенно в Китае, немало внимания уделили тем этапам, благодаря которым из изначального «сознания-хранилища» (*алая-виджняна*) возник мир.

Принимая в расчет различия, я продолжаю думать, что сходства между гностицизмом и буддизмом Махаяны весьма примечательны и касаются не только случайных деталей, но и сущностных оснований¹¹⁷.

Вот еще несколько очевидных, или хотя бы возможных сходств.

(1) Обе системы испытывают нежные чувства к змеям (*наги*), поскольку последние связаны с мудростью (J 93-95, 228).

(2) обе системы высоко ценят астрологию (J 157, 254-65); основным буддийским источником является поздняя *Калачакра-тантра*, но реально астрология практикуется в буддийских странах почти повсеместно.

(3) обе системы уповают на силу тайных формул, *мантр* или заклинаний.

(4) обе системы уделяют большое внимание Свету (*fw' »* [свет (др.-греч.)], или *алока*).

(5) обе системы проявляют тенденцию к синкретизму, заимствуют свой материал из древних мифологий и возрождают самые архаичные идеи. В этой связи я должен сослаться на работу У. Бьянчи (U. Bianchi) «Le problème des origines du gnosticisme et l'histoire des religions», *Numen* XII, 1965, 161-78, который не только прекрасно показал, что гностицизм как «complexe idéologique» [«идеологический комплекс»] (*фр.*) был намечен уже в орфизме, но и продемонстрировал, что многие основные гностические идеи принадлежат глубокой древности, а происхождение некоторых из них можно отнести к доисторическим временам. Кроме того, Бьянчи отмечал близость буддизма и гностицизма в статье «Initiation, Mystères, Gnose», *Initiation*, ed. C. Bleeker, стр. 167-9. Р. Крахей (R. Crahay) подтверждает его точку зрения в своей статье из *Colloquio*¹¹⁸.

(6) в обеих системах совершенный человек может подтвердить высокий уровень своей духовности, продемонстрировав чудотворную силу; в самом деле, бросается в глаза сродство между некоторыми поздними неоплатониками вроде Прокла (см. статью А.-Ж. Фестюжье [A.J. Festugière] в *Colloquio*) и поздними (VIII век) тантрическими профессорами из университета Наланда, поскольку и те и другие сочетают (1) здравую и совершенно рациональную философскую диалектику со (2) страстным желанием воссоединиться с Единым и (3) культивированием магической удалости различного рода (махаянские параллели к статье Фестюжье см. в моей книге *A Short History of Buddhism*, 1960, стр. 63).

(7) мы находим многочисленные вербальные совпадения между авторами, настроенными более философски, и текстами *Праджня-Парамиты*. Здесь София как *oijkiva* [дом (*др.-греч.*)] мудрого человека, там П.-П. как его *вихара* (жилище); эпитет *fwsfovpo* [светоносный (*др.-греч.*)] соответствует *алокакари* (несущий Свет), а [*cranto*] [незапятанный, чистый (*др.-греч.*)] – *анупалипта* (незапятанный), и т.д. и т.п. Отметим значительное сходство (как по структуре, так и по содержанию) Сутры Сердца с трактатом Дионисия Ареопагита «О мистическом богословии» (I 2, II 1, III 1, IV-V), вообще же «негативная теология» (J 268) применяет тот же подход, что и сутры *Праджня-Парамиты*, которые настолько широко используют отрицания, что их философское истолкование мадхьямиками в значительной степени сводилось к прояснению логики отрицательных суждений. В обеих системах были попытки найти промежуточное звено между абсолютно трансцендентальным Единым и совершенно не сопоставимым с ним обусловленным миром. Так, в «Вопросах Майтреи» из *Панчавимшатиасahasрика-праджняпарамиты* (л. 580, № 31) мы читаем: «Но если сфера невыразимого была совершенно отличной от сущности, которая является знаком чего-либо обусловленного, тогда даже в настоящий момент этот знак, через который возможно было бы проникнуть в сферу невыразимого, вряд ли может быть постигнут». Это суждение может быть связано (хотя может и не быть) с тем, что говорит Прокл (*Первоосновы теологии*. Пер. с *др.-греч.* А.Ф. Лосева. М., 1993, стр. 91, § 123), а именно: «Все божественное вследствие своего сверхсущного единства само неизреченно и неведомо ни для какого вторичного; но оно постигаемо и познаваемо тем, что причастно ему».

(8) возможна какая-то связь между «подражающим духом» [*ajntivmimon pneu' ma* (*др.-греч.*)] (J 92, 205, 226) и *пративарника* [поддельной (санскр.) *Праджня-Парамитой* (напр., *Astasahasrika prajnaparamita*, ed. R. Mitra, 1888, v 112-13) или «поддельной Дхармой» в китайской буддийской традиции].

(9) фигура Ямы, бога мертвых, по всей видимости почерпнута из гностицизма (J 87).

(10) гностики придают значение «Печатам» (J 119-20), а в позднем буддизме все больше и больше используется термин *мудра*.

(11) некоторые отдельные секты демонстрируют лояльность к лицам,

от которых неистово отрекается магистральная традиция, напр. к Каину (J 95) или к Девадатте.

(12) формула «раз это так, то это так» (J 310) очень похожа на знаменитое *эвам сати идам хоти*¹¹⁹.

(13) обе системы тяготеют к сексуальной образности.

(14) спасение уподобляется «пробуждению» (J 80 след.) и, как следствие, имеет место тенденция рассматривать мир в его проявлении как сон (J 70), как всецело не-сущий (J 84), как «Ничто» (J 184 прим.); см. также статью Р. Крахея, стр. 10-11.

(15) в обеих системах половые сношения и грубая пища имели решающее значение для деградации человечества (о буддистах см., напр., *Buddhist Texts*, ed. E. Conze, 1954, № 206); точно так же в обоих случаях размеры людей соответствуют их духовному росту (см. статью Бёлига [Böhlig], стр. 21).

(16) также имеет место поразительное сходство между некоторыми используемыми сравнениями, равно как и между выводимыми из них заключениями. Можно сопоставить: «Как золото, положенное в грязи, не теряет своей красоты, но сохраняет природные свои качества, и грязь не может ничего дурного причинить золоту, и т. д.»¹²⁰ (J 271) с *Ратнаготравихагой*: «Допустим, что золото, принадлежащее некому путешествующему человеку, упало в место, полное зловонных нечистот. Поскольку оно неразруσιμο по своей природе, оно может оставаться там многие сотни лет», и т.д. до стиха 110 (*Buddhist Texts*, 1954, стр. 182-83) – и в обоих случаях перед нами сравнение с божественной искрой в человеке.

(17) Ипполитовы «Философумыны» (ок. 250) упоминают бактрийскую (=Бамиан, *Serae Parthorum* [=Sh' re] th'» *Parçiva*», парфянские Серы (*лат.*)) гностическую доктрину, согласно которой Сын Божий не в первый раз воплотился (родился) в Вифлееме, но уже воплощался ранее и будет воплощаться в будущем (A. Lloyd, *Mitteilungen*, стр. 396)¹²¹.

Сверх того, несколько пунктов о *манихеях*, в частности, напр.:

(18) очень схожи описания Посланца (J 108, 230) и махаянского бодхисаттвы.

(19) любовное созерцание омерзительности тела (J 227-28), безусловно, многим обязано буддийской медитации на *ашубха* (см. E. Conze, *Buddhist meditation*, 1956, стр. 95-107).

(20) их объединяет акцент, который они делают на Мире, самопожертвовании и *ахимсе* (J 215-6, 232; *Buddhist Texts*, стр. 169).

(21) Ионас (232) говорит об «Избранных», что они «должно быть вели монашескую жизнь, исполненную аскетизма, возможно, смоделированную по образцу буддийского монашества».

(22) манихейские Пентады (J 217-18) очень похожи на пентады в Ваджраяне (H. Hoffmann, *Die Religionen Tibets*, 1956, стр. 40-42).

(23) тройственному телу Будды соответствует тройкий Иисус у Мани. Эти три Иисуса суть: (1) Иисус трансцендентальный, соответствующий *дхармакае*; (2) Иисус исторический, который только и претерпел Страсти, по всей видимости, и которому соответствует *нирманакае*; (3) *Jesus patibilis* [Иисус страдающий (*лат.*)] (P 82-3, J 228-29), который не очень-то отличается от тела-посредника Будды (*самбхогакае* и т. д.) в его наиболее космических истолкованиях: *ити каритра-ваипульяд буддхо вьяни нуручьате* (*Абхисамаяланкара* VIII 11). «От избытка своих деяний Будда, следовательно, зовется “всепроникающим”». Буддисты, правда, говорят о «деяниях» Будды, в то время как манихеи – о «страстях» Христовых, но на поверку это различие оказывается лишь различием в словоупотреблении.

Вот те пункты, которые, вероятно, стоят внимательного рассмотрения.

Затем, как нам объяснить эти факты? Существуют, как мне представляется, лишь три гипотезы, все одинаково непривлекательные.

(1) Причиной родства может быть *обоюдное заимствование*. В настоящее время мы располагаем многочисленными данными, свидетельствующими о тесных контактах между буддийским и эллинистическим миром¹²², причем обнаружилось немало частных примеров заимствования как с той, так и с другой стороны¹²³. Тем не менее, даже если имел место крупномасштабный обмен идеями, способ их передачи остается неясным. Известно, что и Махаяна, и тантры развивались в пограничных регионах Индии, которые были подвержены влиянию Римско-эллинистической, Иранской и Китайской цивилизаций¹²⁴, кроме того, мы знаем, что буддисты контактировали с христианами ап. Фомы в Южной Индии и с манихеями в Центральной Азии. Но это, в общем-то, и все. Тем более примечательно, что гностические тексты часто призывают иудейских, вавилонских, иранских, египетских и т.д. божеств (*authorities*), и практически никогда – буддийских¹²⁵.

С другой стороны, мы можем иметь дело либо с (2) *совместным*, либо с (3) *параллельным* развитием. (2) В первом случае можно предположить, что Азия и Европа вдвоем образуют единое целое, общий ритм которого гарантирует практически одинаковое развитие от эпохи к эпохе. Эта гипотеза срабатывает для одних периодов лучше, для других – хуже, так что здесь чего-то недостает для приемлемого рационального обоснования¹²⁶. (3) Во втором случае допустимо предположить, что гностицизм – это один из основных типов человеческой религиозности, и следовательно, может воспроизводиться в любой исторический период. Его теоретические положения, не противоречащие друг другу, могут, таким образом, проистекать из общего умонастроения и духовного опыта и встречаться всякий раз, когда определенные люди не просто чувствуют себя всецело отчужденными от окружающего мира¹²⁷, но и соприкасаются с живой духовной традицией¹²⁸. В этом случае еще предстоит объяснить, почему гностицизм достиг таких высот именно тогда, когда он их достиг, в Индии и в Средиземноморье, причем одновременно.

Я могу лишь сказать, что перед нами вполне определенная проблема, для которой все еще нет определенного решения. И вот еще что, несомненно, предстоит выяснить: покажутся ли правдоподобными испытующему взгляду экспертов мои сомнительные параллели!

Перевод с английского и сопутствующих языков выполнен мною по изданию: Conze E. *Buddhism and Gnosis // The Allure of Gnosticism: The Gnostic Experience in Jungian Psychology and Contemporary Culture*. Ed. by Robert A. Segal. – Chicago, 1995. – P. 173-189.

Портрет Э. Конзе публикуется по изданию: *Prajnaparamita and Related Systems: Studies in Honor of Edward Conze*. Ed. by Lewis Lancaster. – Berkeley, 1977.

Благодарю П.Н. Костылева и А.И. Тюрина за неоценимую помощь.

¹ После смерти Э. Конзе де Йонг составил его некролог: De Jong J. W. *Edward Conze (1904–1979) // Indo-Iranian Journal*. Vol. 22, No. 2 (April, 1980). P. 143-146. См. также: Werblowsky R.J.Z. *Edward Conze (1904-1979) // Numen*, Vol. 27, No. 1 (June, 1980). P. 189.

² Conze E. *The Memoirs of a Modern Gnostic. Pt. I: Life and Letters*. – Sherborne, 1979. – P. 55.

³ Conze E. *The Memoirs*. Pt. I. – P. 54.

⁴ В автобиографии Конзе рассказывает еще один любопытный факт: в 18 лет он убежал из дома и некоторое время жил в поселении толстовцев в горах Таунус. По его признанию, в молодости он испытывал интерес к «пацифистским формам христианства». См.: Conze E. *The Memoirs*. Pt. I. – P. 39-40.

⁵ Conze E. *The Memoirs*. Pt. I. – P. 6.

⁶ *Vajracchedika Prajnaparamita*. Edited and translated, with Introduction and Glossary. – Roma, 1957. – И. М.

- ⁷ Conze E. The Memoirs. Pt. I. – P. 7.
- ⁸ См.: Walleser M. Prajnaparamita, die Vollkommenheit der Erkenntnis. Nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen. – Güttingen, 1914.
- ⁹ Scholz H. Religionsphilosophie. – Berlin, 1921.
- ¹⁰ См.: Conze E. Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suarez. Gegenstandsbereich und Primat der Metaphysik. – Leipzig, 1928.
- ¹¹ Conze E. The Memoirs. Pt. I. – P. 8.
- ¹² Ibid. – P. 9.
- ¹³ Conze E. Der Satz vom Widerspruch. Zur Theorie des Dialektischen Materialismus. – Hamburg, 1932.
- ¹⁴ Conze E. The Memoirs. Pt. II: Politics, People and Places. – Sherborne, 1979. – P. 17.
- ¹⁵ См.: Conze E. Ibid. – P. 17-18.
- ¹⁶ Ibid. Pt. I. – P. 21.
- ¹⁷ Conze E., Wilkinson E. Why War? A Handbook for those who will take part in the Second World War. – L., 1934.
- ¹⁸ Conze E., Wilkinson E. Why Fascism? – L., 1934.
- ¹⁹ Conze E. The Scientific Method of Thinking. An Introduction to Dialectical Materialism. – L., 1935.
- ²⁰ Conze E. An Introduction to Dialectical Materialism. – L., 1936.
- ²¹ Conze E. Spain To-day. Revolution and Counter Revolution. – L., 1936.
- ²² Conze E. The Memoirs. Pt. I. – P. 14.
- ²³ См.: Dayal H. The Boddhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. – L., 1932.
- ²⁴ Conze E. The Memoirs. Pt. I. – P. 65.
- ²⁵ В университетские годы его любимым чтением была книга Т. Карлейля «Герои, почитание героев и героическое в истории».
- ²⁶ Conze E. The Memoirs. Pt I: Life and Letters. – Sherborne, 1979. – P. 45.
- ²⁷ Conze E. Buddhist Meditation. – L., 1956. Русский перевод: Конзе Э. Буддийская медитация: благочестивые упражнения, внимательность, транс, мудрость. – М., 1993.
- ²⁸ Conze E. The Memoirs. Pt I. – P. 84.
- ²⁹ Prajnaparamita-hrdaya. Translation // Middle Way, Vol. 22, No. 5 (1946). – P. 105.
- ³⁰ De Jong J. W. Edward Conze. – P. 143.
- ³¹ Conze E. The Prajnaparamita Literature. – Hague, 1960.
- ³² De Jong J. W. Edward Conze. – P. 144.
- ³³ Conze E. Buddhism. Its Essence and Development. – Oxford, 1951.
- ³⁴ Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие. – СПб., 2003.
- ³⁵ Buddhist Texts through the Ages / Ed. by E. Conze, I. B. Horner, D. L. Snellgrove, A. Waley. – Oxford, 1954. – P. 117-217.
- ³⁶ Conze E. Buddhism: The Mahayana // The Concise Encyclopedia of Living Faiths / Ed. by R. C. Zaehner. – N.Y., 1959. – P. 296-320.
- ³⁷ Buddhist Scriptures / Ed. by E. Conze. – L., 1959.
- ³⁸ См.: Conze E. The Memoirs. Pt. I. – P. 107.
- ³⁹ Conze E. Thirty Years of Buddhist Studies. Selected Essays. – Oxford, 1967; Idem. Further Buddhist Studies. Selected Essays. – Oxford, 1975.
- ⁴⁰ Conze E. The Memoirs. Pt. I. – P. 126.
- ⁴¹ Наиболее полная библиография (включая книги, статьи и многочисленные рецензии) буддологических работ Э. Конзе: Prajnaparamita and Related Systems: Studies in Honor of Edward Conze / Ed. by Lewis Lancaster. – Berkeley, 1977. – P. 421-433. Политические труды перечислены в приложении к автобиографии: Conze E. The Memoirs. Pt. I. – P. 147-152.
- ⁴² De Jong J. W. Edward Conze. – P. 146.
- ⁴³ Использование термина «гностицизм» (англ. Gnostic Studies, нем. Gnosisforschung) нам представляется оправданным. Мы образуем его от слова «гностика» (нем. Gnostik), которое широко использовалось в русской дореволюционной исследовательской и богословской литературе и восходит, в свою очередь, к древнегреческому субстантивированному прилагательному *gnostikav*: «то, что имеет отношение к (сокровенному) знанию».
- ⁴⁴ См.: Conze E. The Memoirs. Pt. I. – P. 71.
- ⁴⁵ Baur F. Ch. Die Christliche Gnosis. – Tübingen, 1835. – S. 54, 158.
- ⁴⁶ Бхагавадгита XIV, 14-15. См.: Бхагавадгита / пер. с санскрита, исслед. и примеч. В.С. Семенцова. – М., 1999. – С. 76.
- ⁴⁷ Бульгман Р. Первоначальное христианство в контексте древних религий // Избранное: Вера и понимание. Т. I-II. – М., 2004. – С. 609.
- ⁴⁸ Перевод П.А. Преображенского цит. по изданию: Ириной Лионский. Пять книг обличения лжеименного знания // Творения. – М., 1996.

⁴⁹ Само слово *санхья* означает «подсчет», «исчисление», «калькуляция». См.: Шохин В.К. Школы индийской философии: Период формирования. – М., 2004. – С. 182. – И. М.

⁵⁰ Лунный свет санхьи. – С. 17-19.

⁵¹ Там же. – С. 20.

⁵² Шохин В.К. Санхья-йога и традиция гностицизма // Вопр. философии. – 1994. – №7-8. – С. 201.

⁵³ Торчинов Е.А. Даосизм: опыт историко-религиозного описания. – СПб., 1998. – С. 198.

⁵⁴ Виденгрэн Г. Мани и манихейство. – СПб., 2001. – С. 197.

⁵⁵ Шохин В.К. Санхья-йога... – С. 202.

⁵⁶ Jonas H. The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. – Boston, 1958. – P. 262.

⁵⁷ Jonas H. The Gnostic Religion... – P. 120-121.

⁵⁸ Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. – М., 2004. – С. 62.

⁵⁹ Шохин В.К. Санхья-йога... – С. 203.

⁶⁰ См.: Лунный свет санхьи... – С. 21.

⁶¹ Шохин В.К. Санхья-йога... – С. 207.

⁶² Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте. – М., 1997. – С. 262.

⁶³ Лейпциг, IV + 25 стр., ин-квартио. И. Я. Шмидт говорил, «dass die Gnostiker ihre Ideen aus den Religionssystemen des Orients geschöpft haben» [«что гностики заимствовали свои идеи из религиозных систем Востока»] (нем.) (стр. iii; также стр. 16), и на стр. 20 он говорит, что «diese Lehrsätze (гностики) fast genau so klingen als wären sie wörtlich aus den buddhaistischen Schriften vorgetragen oder abgeschrieben» [«эти доктринальные положения (гностики) звучат почти в точности так, будто они дословно зачитаны или переписаны из буддийских сочинений»] (нем.). Это были воззрения того периода, для которого характерно «die Überzeugung, dass alle Kultur, die sich in Europa zu eigenem Leben zu entfalten Raum fand und deren Früchte wir jetzt genießen, ihren Ursprung aus Asien hat» [«убеждение, что каждая культура, которая нашла в Европе пространство для развития собственной жизни, и плоды которой мы ныне вкушаем, возникла в Азии»] (нем.) (*Über einige Grundbren des Buddhismus*, 1829, стр. 2). (В 1952 Виденгрэн охарактеризовал гнозис как «преимущественно индо-иранское движение»). Описание буддизма, составленное И.Я. Шмидтом, которое он извлек из «geachtetsten Religionsschriften» [«наиболее почитаемых религиозных сочинений»] (нем.) (стр. 13, прим. 4), относится, как и следовало ожидать, к Махаяне в ее ламаистской форме, поскольку только с ней он и мог быть знаком, живя в России. – Этим вопросом также занимался А. Ллойд, миссионер в Японии. Его книга *The Creed of Half Japan* (1911) и статья *Kirchenväter und Mahayanismus à Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, Т. XI. – Tokyo, 1909 содержит немало подающих надежду предположений, однако не всегда легко отделить зерна от плевел.

⁶⁴ Речь идет о Международном коллоквиуме в Мессине, состоявшемся в 1966 г. – Прим. пер.

⁶⁵ Т.е. в герметической традиции, у христианских гностиков, в наиболее одухотворенных мистериальных религиях (J 38), у неопифагорейцев, неоплатоников, мандеев и манихеев (P 69-72). Для удобства своих коллег-буддологов я изложил основные гностические доктрины по двум легкодоступным книгам: Н. Jonas, *The Gnostic Religion*, 1963 (сокращенно J) и Н.-С. Puech, *Le Manichéisme*, 1949 (сокращенно P).

⁶⁶ Enn. II 9. Хотя, конечно, некоторые воззрения *gnwstikoiv* [гностикиков (др.-греч.)] также никоим образом не были бы ему слишком приятны.

⁶⁷ Перевод др.-греч. текста выполнен нами по изданию: Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote. – P., 1970. – Прим. пер.

⁶⁸ 78: 2. О параллелях см.: P прим. 279.

⁶⁹ Например: Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, ed. H. C. Warren, 1950, xvii 112-9. – Хорошая подборка буддийских описаний *джняны* содержится в *Хобогоурин*, s. v. Чжи. – J 34-7, 284-5. – Также Р. Бульман (*Theologie des Neuen Testaments*, 1958, стр. 168) определяет *gnw'si* как «Das Wissen um die himmlische Herkunft des Selbst» [«знание о небесном происхождении Самости»] (нем.), что вполне соответствует учению Махаяны.

⁷⁰ Детали см. в моей работе, основанной на *Вусуддхимагге: Buddhist Meditation*, 1956, стр. 153.

⁷¹ Например, Corp. Herm., X, 8. Валентинианское *Евангелие Истины* приписывает творение персонифицированной Ошибке. – Мир плох, он находится во власти зла, неведения и небытия. Манихеи: «L'vme s'oublia elle-mkme; elle oublia sa demeure primitive, son centre vñritable, son existence ÿternelle» [«Душа забыла саму себя; она забыла свое первоначальное жилище, свой истинный центр, свое вечное существование»] (фр.), цит. по P 156. – J 63, 71, 127, 131, 174-5, 183, 194, 197, 201, 254. – См. у Бульмана (стр. 169-70) об «Anfang des Dramas, das tragische Ereignis der Urzeit» [«начало драмы, трагическом событии в начале времен»] (нем.). О христианских гностиках см. там же, стр. 180.

⁷² *Buddhism and Culture*. Suzuki Commemorative Volume, ed. S. Yamaguchi, 1960, стр. 30. –

Buddhist Thought in India, 1962, стр. 28-30. – J 45. – Блестящий обзор форм откровения см. в работе: Le R.P. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, 1950, стр. 59-60, 309-354.

⁷³ Два класса «wesenhaft verschieden» [«существенно различны» (нем.)], Рейтценштейн (Reitzenstein) цит. в Н. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, стр. 212; ср. там же, 212-4 для двух и, соответственно, трех классов людей. – P 88-9, прим. 374; 91, прим. 393; J 232-3, P 86-7 и прим. 362 о манихейской иерархии.

⁷⁴ Дополнительные сведения см. в моей книге *Buddhist Wisdom Books*, 1958, стр. 38-39.

⁷⁵ Например, Апулей в книге XI описывает обряд обожествления, который очищает человека от смертности, восстанавливает его в качестве бессмертного существа и наполняет божественной силой.

⁷⁶ Герметисты: по своей внутренней природе человек – *психе* » [ум (др.-греч.)], «поэтому некоторые из людей являются богами, и их человеческая природа близка к божественной» (Согр. Герм., XII, 1). «Если ты не уподобишься Богу, не сможешь постичь Бога» (Согр. Герм., XI, 20). [Перевод др.-греч. текста выполнен нами по изданию: *Corpus Hermeticum. Texte йtabli par A.D. Nock et traduit par A.J. Festugiere*. T. 1. P., 1945. – Прим. пер.]. *Manichaeus qui se mira superbia adsumptum a gemino suo, hoc est spiritu sancto, esse gloriatur* [Манихей, который с поразительной надменностью кичится, что он принят своим двойником, то есть Святым Духом (лат.)]. P 44. U. Bianchi 165. J 45, 107, 153, 166, 296-7.

⁷⁷ Например, *Saddharmapundarika*, ed. U. Wogihara, 1958, II стр. 29.

⁷⁸ J 44, 122-3, 263-4, 271; P 71, 85, прим. 275.

⁷⁹ G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, I, 1949, стр. 211. «Самосветящаяся (self-luminous) мысль», находящаяся в центре нашего бытия и покрытая «случайным загрязнением» (*агантукехи упакхилесехи*), становится в Махаяне «зародышем Татхагаты» (документальное подтверждение см. в книге E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakirti*, 1962, стр. 52-6). Вглядывание в собственную «природу Будды» («Buddha-self») составляет главный предмет размышлений в школе Дзен. Манихеи сходным образом говорят о «нашей изначальной световой природе» (J 123), «те, кто окружает Василида, имеют обыкновение называть страсти “придатками”» (J 159), и «в *Поймандре* восхождение описывается как серия последовательных удалений, которые оставляют “обнаженную” подлинную Самость» (J 166).

⁸⁰ Например: *Buddhist Texts*, 1954, прим. 185. Хорошее объяснение дано в книге E. Obermiller, *Analysis of the Absamayalankara*, 1933, стр. 86-94.

⁸¹ Например: *Astadasahasrika prajnaparamita*, ed. E. Conze, 1962, стр. 141-2.

⁸² *Jnanamuktavali, Commemorative volume in honour of J. Nobel*. – New Dehli, 1959, стр. 226.

⁸³ См. F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, 1953, s.v. – D. T. Suzuki, *Studies in Lankavatara Sutra*, 1957, стр. 219, прим.

⁸⁴ Букв. «они растеряли всю добродетель», *сарвакушаламулотсарга. Lankavatara Sutra*, ed. B. Nanjio, 1923, стр. 66, 1.

⁸⁵ Манихеи также сомневались по этому вопросу. P 85.

⁸⁶ В том, что касается иудейской стороны, я опираюсь на работу H. Ringgren, *Word and Wisdom*, 1947.

⁸⁷ Ссылки см. в книге *Oriental Art*, I, 4, 1948, стр. 196-7.

⁸⁸ Подобным образом валентиниане говорили о браке Софии и Христа.

⁸⁹ Об этом см. также: Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие. – СПб., 2003. – С. 190-191. – Прим. пер.

⁹⁰ Ed. D.L. Snellgrove, 1959, I, ст. 16: *Джанани бханьяте праджня джанаяти ясмадж джагам*. Мои комментарии к этому отрывку см. в BLSOAS [The Bulletin of the School of Oriental and African Studies] xxiii 3, 1960, стр. 604. Ириной сообщает (Adv. haer. I, 23, 2), что Симон называл Елену *mater omnium* [матерь всего (лат.)].

⁹¹ P 7; ср. стр. 11, 18. – J 306: различные версии *Апокрифа Иоанна* «показывают, с какой легкостью разнородный материал внедрялся в гностические произведения с твердо установленным литературным своеобразием».

⁹² О *Ратнагунасанчаятхэ* см. *Suzuki Commemorative Volume*, 1960, стр. 25-6.

⁹³ О гностиках см., например, E. O. James, *The cult of mother goddess*, 1959, стр. 192-4. – Детали см. в книге *Gnosis und spätantiker Geist*, I, 1934, где Йонас различает «männliche Gruppe» [«мужскую группу»] (335-51) и «weibliche Gruppe» [«женскую группу»] (351-75), стр. 352: «dass z.B. die spekulativ zentrale weibliche Gottheit von der Gestalt einer syrisch-phönizisch-ägyptischen Mond-, Mutter- und Geschlechtsgöttin hergeleitet ist, hat Bousset nachgewiesen» [«что, например, спекулятивное центральное женское божество дедуцировано из образа сиро-финикийско-египетской богини-матери, богини Луны и плодородия, как показал Буссе» (нем.)].

⁹⁴ Термин *шакти* – исключительно индуистский и буддистами не используется.

⁹⁵ Ringgren, стр. 119; ср. стр. 106.

⁹⁶ В Махаяне наоборот: бодхисаттвы Самантабхадра (D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, III, 1934, стр. 372) и Авалокитешвара (F. Sierksma, *The gods as we shape them*, 1960, стр. 28) сами проявляют себя как проститутки.

⁹⁷ J 104, 107.

⁹⁸ J 78, 128, 133, 195.

⁹⁹ *Buddhist Texts through the Ages*, ed. E. Conze, 1954, № 135.

¹⁰⁰ E. Lamotte, *Sur la formation du Mahayana*, в книге *Asiatica*, Festschrift Friedrich Weller, 1954, стр. 381-6. О махаянских писаниях говорится, что они были составлены на мифической горе Вималасвабхава собором бодхисаттв во главе с Самантабхадрой, – причем Манджушри продиктовал Абхидхарму, Майтрея – Винаю, а Ваджрапани – Сутры. В течение пяти веков они чудесным образом сберегались в скрытых местах, вроде дворца царя гандхарвов или царя нагов, и т.д. Кроме того, ряд писаний появился благодаря махаянским святым, которые были вознесены на небо Тушита и получили там наставление от бодхисаттвы Майтреи. Туччи, стр. 210: «Некоторые тантры были произнесены на горе Сумеру для собрания бодхисаттв, или божественных существ. Другие – в раю Акаништха, или среди богов Суддхавасы, и т. п.»

¹⁰¹ J 148.

¹⁰² J 208.

¹⁰³ E. Lamotte, *Manjusri*, в книге *T'oung Pao*, XLVIII, 1960, стр. 5-8, 40-48. Как альтернативный вариант, Майтрея может снизойти на землю, чтобы продиктовать Сутры, или же «некто видит лицо Манджушри» и обучается у него. См. прим. 8.

¹⁰⁴ A. Wayman в JAOS [The Journal of the American Oriental Society] 75, 1955, стр. 258.

¹⁰⁵ Le R.P. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, 1950, стр. 76, 78, 319-24; Н. Hoffman, *Die Religionen Tibets*, 1956, стр. 45, 49, 54, 175; W. Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, 1957, LIV-LV, 73-7.

¹⁰⁶ Замечательную характеристику гностического антиномизма см. J 266-77; см. также J 46, 110, 136.

¹⁰⁷ Santideva, *Siksamuccaya*, ed. C. Bendall, 1902, стр. 97 и *Suzuki Commemorative Volume* стр. 38-9; Snellgrove, *The Hevajra Tantra*, I, 1959, стр. 8-9, 18, 42-4, 81; E. Conze, *Buddhism*, 1951, стр. 177-8, 195-7; S. B. Dasgupta, *Introduction to Tantric Buddhism*, 1950, стр. 113-8, 198-211. Довольно раннюю формулировку см. в *Kasyapaparivarta*, ed. A. von Stael-Holstein, 1926, разд. 103.

¹⁰⁸ I: 31 [Перевод Н. В. Шабурова; см.: Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I - XIV веков. М., 1996, стр. 24. – *Прим. пер.*]. – В обеих системах делались серьезные попытки отстоять трансцендентальную природу конечной реальности. J 251: «Истинный Бог... неведом, Он – полностью Иной, непознаваемый в терминах, любого рода словесных аналогиях». То же могло быть сказано о нирване. См. также J 42, 288-9. Или J 142: «Во всей природе нет никаких следов, по которым можно было бы заподозрить даже Его (истинного Бога) присутствие». Он всецело «по ту сторону» (J 51), а *нарам* – это одно из ключевых слов в буддизме.

¹⁰⁹ J xiii, 109-10, 134-6, 191 прим., 295-8; P 71 и прим. 274.

¹¹⁰ *Дигха-никая* I 18. Согласно народным верованиям, он – «Победитель, Непокоренный, Всевидящий, Надзиратель, Господь, Создатель, Творец, Правитель, Устроитель, Хозяин, Отец всего, что возникло и возникнет».

¹¹¹ T. O. Ling, *Buddhism and the Mythology of Evil*, 1962, стр. 58-9, 86. J 211, 244. Bultmann, стр. 173. О мандейской Рухе см. J 72.

¹¹² Определение см. у Асанги, *Махаянасанграха*, в книге E. Lamotte, *Le Somme du grand Véhicule*, II 1, 1938, стр. 129-132, дополнительная литература на стр. 23*, примеры см. в *Suzuki Commemorative Volume*, 1960, стр. 40-1. Ранним примером является *Дхаммапада* 294-5, если только эти два стиха не предрекают последующий антиномизм. – Сходным образом валентиниане в «своем пневматическом истолковании Писания подчеркивали различие между явным смыслом, открытым для “психиков”, и скрытым смыслом, доступным им» (J 206).

¹¹³ Напр., «Повествования об основателях пяти чаньских школ». См. мою рецензию в *The Middle Way*, xxxvi, 1961, стр. 136-7.

¹¹⁴ Равно для буддистов и гностиков мир божественной свободы безусловно *надмирен*. Нирвана определяется как место «где воде, земле, огню, – даже ветру нет опоры», или «где эти четыре великих элемента прекращают существовать, не оставив никаких следов». *Дигха-никая* I 222, в книге F. L. Woodward, *Some Sayings of the Buddha*, 1925, стр. 321. – О гностическом монизме см. J 60-61.

¹¹⁵ Дамаский и Нагарджуна; см. у Р. Гноли (R. Gnoli) в работе *La Parola del Passato*, LXXVII 1961, стр. 155-8.

¹¹⁶ OLZ 58, 1963, стр. 188.

¹¹⁷ См. также Дж. Туччи, стр. 210: «На деле, тантры можно определить как выражение

индийского гнозиса»; стр. 211: «Гнозис возник в Индии несколько раньше, чем на Западе и в Иране», причем, несмотря на существовавшие связи, Туччи характеризует его как «зародившийся в Индии самопроизвольно» (стр. 212).

¹¹⁸ Речь идет о сборнике статей, изданном по итогам Международного colloквиума в Мессине: *The Origins of Gnosticism. Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 April 1966. Testi e discussioni pubblicati a cura di U. Bianchi.* – Leiden, 1967. – *Прим. пер.*

¹¹⁹ [«Вот, если *то* наличествует, *это* становится» – начало объяснения Буддой закона взаимозависимого возникновения – *Прим. пер.*].

¹²⁰ Этот фрагмент заимствован из ересиологического труда Иринея Лионского (*Adv. haer.*, I, 6, 2), направленного по преимуществу против гностиков. В шестой главе первой книги Иринея излагает учение валентиниан о трех родах людей: «перстных», «душевных» и «духовных». Последние и уподобляются золоту, погруженному в грязь. Эдвард Конзе цитирует Иринея в английском переводе Ханса Йонаса. Мы воспользовались русским переводом П.А. Преображенского. См.: Иринея Лионский. Пять книг обличения лжеименного знания // Творения. – М., 1996. – С. 37. – *Прим. пер.*

¹²¹ Речь идет об иудео-христианской секте элксайтов. Вот что сообщает об их христологии Ипполит Римский в своем сочинении «Опровержение всех ересей» (другое название – «Философумены»): «Подобным образом они соглашаются с нами о начале всего, говоря, что все родилось от Бога, о Христе же не соглашаются, но [полагают, что] Он один всевышний, Он же часто перевоплощался (*metagivzesqai*) во многие тела и ныне [воплотился] в Иисусе. Подобным образом они полагают, что Иисус когда-то был рожден от Бога, когда-то стал Духом, когда-то [родился] от девы, когда-то не [родился]. И Он же затем вечно перевоплощается в тела и является во многих [различных телах] в надлежащее время (*kata; kairou;*)» (*Ref.*, X, 29). Ср.: «Ибо он (Элксай) говорит, что Христос является человеком и родился со всеми одинаковым образом: Он же не ныне в первый раз родился от девы, но и прежде, и снова часто рожденный и рождающийся являлся является (*gennhqvnta kai; gennwmenon pefhnevnai kai; faivnesqai*), меняя тела в соответствии с рождениями (*kata; genevsei*) и перевоплощаясь (*metenswmatoumenon*)» (*Ref.*, IX, 14). Перевод выполнен нами по изданию: *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium.* – Berlin, 1986. – *Прим. пер.*

¹²² См., напр., Н. De Lubac, *Le rencontre du Bouddhisme et l'occident*, 1952, стр. 9-32 (période hellénistique [эллинистический период (*фп.*)]). S. Radhakrishnan, *Eastern religions and Western thought*, 1940. E. Lamotte, *Les premières relations entre l'Inde et l'Occident*, в книге *La Nouvelle Clio*, V, 1953, стр. 83-118. M. Wheeler, *Rome beyond the imperial frontiers*, 1955, стр. 141-202.

¹²³ См., напр., М. Eliade, *Yoga*, 1958, стр. 202, 431-2. E. Conze в *BLSOAS* xiv, 1952, стр. 252-3.

¹²⁴ E. Conze в *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, ed. R. C. Zaehner, 1959, стр. 296-7; G. Tucci, стр. 210, 212-6.

¹²⁵ Мани, конечно, был исключением. См. P 23, 31, 42, 44, 59, 61, 144-5, 147 прим. 249, 149. Так или иначе, упоминания о «нирване» в центрально-азиатских документах (P 86, прим. 359), точно так же, как и обозначение Мани как «будды» (P 28, 45, прим. 250), представляют собой более поздние попытки приспособиться к окружению, практически полностью буддийскому.

¹²⁶ Я рассуждаю об этом более подробно в книге *Oriental Art*, I 3, 1948, стр. 148-9.

127 J 49-50, 65-8, 237, 251; P стр. 70-1, прим. 273, 278. – Изумительная статья Г. Ланкзковски (G. Lanczkowski) об элементах гностицизма в древних американских религиях заставила меня задуматься о четвертой возможности. Возможно, основные идеи были выработаны в некий доисторический период как разновидность *philosophia perennis* [вечной философии (*лат.*)] еще до того, как европейцы, азиаты и американцы рассеялись по соответствующим континентам. Ведь точно так же из сходств между различными индоевропейскими языками мы заключаем о том, что предки тех, кто сегодня на них разговаривает, некогда жили вместе на одной части планеты.

¹²⁸ Вот что отличает буддистов и гностиков от большинства современных экзистенциалистов. Х. Йонас в статье *Gnosis und moderner Nihilismus*, в книге *Kerygma und Dogma*, 1960, стр. 155-171, весьма поучительной в других отношениях, по всей видимости проглядел столь важный момент. Я не могу согласиться с тем его тезисом, что гностики, равно как и буддисты, суть «нигилисты» в том же смысле, в каком ими являются экзистенциалисты-постнигилистеанцы. В одном месте (стр. 167) Йонас признает, что «Ein entscheidender Unterschied allerdings zu den modernen Parallelen ist der: obwohl geworfen in die Zeitlichkeit haben wir der gnostischen Formel gemäss: unseren Ursprung in der Ewigkeit. Dies stellt den innerweltlichen Nihilismus in einen metaphysischen Horizont, der dem modernen Gegenstück fehlt» [«Разумеется, решающее различие с современными параллелями таково: хотя и вброшенные во временность, мы живем согласно гностической формуле: наше начало – в вечности. Это задает внутримирному нигилизму метафизический горизонт, которого недостает его современному подобию» (*нем.*)]. Я же предполагаю, что это не просто вопрос «метафизического горизонта»; что духовные практики,

смыкающиеся с убеждением, что «наш исток – в вечности, и в вечности – наша цель» (так в английской версии, см. J 335) уводят жизнь прочь от бессмыслицы; что описывать отречение мистиков и аскетов от мира как «inner-weltlichen Nihilismus» [«внутри-мирный нигилизм» (нем.)] – не более, чем неправильное употребление слов; и что Йонас (J 239) ошибается, отмечая «нетрадиционную» природу гностицизма. Бесспорно, без «Потустороннего» «у нас не было бы ничего, кроме безнадежного мирского отчаяния» (J 261). Именно Потустороннее – источник жизненной силы равно для гнозиса и Махаяны. Как я писал десять лет назад: «Что же, таким образом, является предметом обсуждения в сутрах Праджня-Парамиты? Лишь необусловленное, ничто, кроме Абсолюта, снова и еще раз снова». «От избытка сердца говорят уста. Многословные писания о Совершенной Премудрости суть одно нескончаемое молитвенное обращение к Абсолюту» (*Selected Sayings from the Perfection of Wisdom*, 1955, стр. 18-19). За более полным обсуждением этой весьма важной темы я рекомендую обратиться к тому, что я писал в «Philosophy East and West», xiii, 1963, 111-3 и в Suzuki Commemorative Volume, стр. 38-9. Р. Крахей в своей статье на стр. 14 поддержал (и, полагаю, весьма неплохо) мою точку зрения. В современном экзистенциализме мы в изобилии находим la séparation, la descente, la chute, l'exil, l'obscurissement, la captivité, la souillure, la peur [разделение, снижение, падение, изгнание, помрачение, пленение, позор, страх (фр.)]. Но разве мы слышали что-нибудь про le rappel, la confiance, la purification, la libération, l'illumination, le rapatriement, la remontée, l'union [призыв, доверие, очищение, освобождение, озарение, возвращение на родину, подъем, единение (фр.)]?